



Foreign Language Teaching and Research Press (Beijing)

Գրքի հրատարակությունն իրականացվել է  
«Օտար լեզուների ուսուցման եւ հետազոտությունների  
հրատարակչության» (Պեկին, Չինաստան) աջակցությամբ:



Ոգի-Նաիրի  
Vogi-Nairi

汤一介  
儒释道耶与中国文化

Yijie TANG

Confucianism, Buddhism,  
Daoism, Christianity  
and Chinese Culture

*/Armenian version/*

Stepanakert 2016

Իճյե ԹԱՆ

ԿՈՆՖՈՒՅԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ,  
ԲՈՒԴԴԱՅԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ,  
ԴԱՈՍԻՉՄԸ,  
ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ  
ԵՎ ՉԻՆԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ

Թարգմանիչ՝  
Աստղիկ ԱԹԱԲԵԿՅԱՆ

Ստեփանակերտ 2016

ՀՏԴ 1/14:2-1:008  
ԳՄԴ 87+86.2/3+71  
Թ 220

«Գեդարմ» հանդեսի մատենաշար

**Թան Իծյե**  
Թ220 **Կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը,  
դաոսիզմը, քրիստոնեությունը և չինական մշակույթը:**  
Թարգմ. անգլերենից՝ Ա. Աթաբեկյան:  
Ստեփանակերտ, «Ոգի-Նաիրի» հրատ., 2016, 360 էջ:

Չին անվանի գիտնական Իծյե Թանը «Կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը, դաոսիզմը, քրիստոնեությունը և չինական մշակույթը» խորագրով իր նշանավոր գրքում համակողմանի եւ խորը վերլուծության է ենթարկում կրոնա-մշակութային բոլոր այն հոսանքները, որոնք երկար դարեր ի վեր, առ օրս առանձին-առանձին, թե փոխկապակցված ձեւով ազդեցիկ ու կողմնորոշիչ դերակատարություն ունեն չինական եւ նրան հարակից որոշ տարածաշրջանների մեծաքանակ ժողովուրդների կյանքում:

Հայ ընթերցողը հիանալի առիթ ունի՝ չափազանց հարուստ տեղեկատվություն եւ համարժեք մեկնություններ ստանալու մարդկային պատմության մեծագույն ուսմունքների մասին:

ISBN 978-9939-1-0419-5

ՀՏԴ 1/14:2-1:008  
ԳՄԴ 87+86.2/3+71

*Copyright:*

Original Chinese Text © Tang Yijie

© Foreign Language Teaching and Research Publishing Co., Ltd. (FLTRP)

Armenian Translation © Foreign Language Teaching and

Research Publishing Co., Ltd.

All rights reserved.

**B&R Book Program**

© «Ոգի-Նաիրի»/թարգմանության համար/, 2016

## Չինական ակադեմիական գրադարան

### Ակադեմիական խորհուրդ

Հետազոտող Գեն Յունցի, Չինաստանի հասարակագիտության ակադեմիայի արդի պատմության ինստիտուտ, Չինաստան

Պրոֆեսոր Հան Ջեն, Պեկինի օտար լեզուների համալսարան, Չինաստան

Հետազոտող Հաու Շիյուան, Չինաստանի հասարակագիտության ակադեմիայի ազգագրության և նարդաբանության ինստիտուտ, Չինաստան

Պրոֆեսոր Լի Սյուեցին, Ցինհուայի համալսարանի պատմության ֆակուլտետ, Չինաստան

Պրոֆեսոր Լի Ինին, Գուանհուայի կառավարման դպրոց, Պեկինի համալսարան, Չինաստան

Հետազոտող Լու Սյուեի, Հասարակագիտության ինստիտուտ, Չինաստանի հասարակագիտության ակադեմիա, Չինաստան

Պրոֆեսոր Վոն Յուն-ցու, Պատմության ֆակուլտետ, Վիրջինիայի պոլիտեխնիկական ինստիտուտ և պետական համալսարան, ԱՄՆ

Պրոֆեսոր Յու Զեփին, Համալրման և թարգմանությունների կենտրոնական բյուրո, Չինաստան

Պրոֆեսոր Յուե Դայյուն, Չինարեն լեզվի և գրականության ֆակուլտետ, Պեկինի համալսարան, Չինաստան

Ջու Ինհուան, «Չայնա Դեյլի» հրատարակչություն, Չինաստան

### Մատենաշարի համակարգողներ

Ցիթուն Ու, Օտար լեզվի դասավանդման և հետազոտության հրատարակչություն, Չինաստան

Յան Լի, «Սփրինգեր»

Սույն մատենաշարի մասին տեղեկատվության համար այցելեք <http://www.springer.com/series/11562> կայք

Հեղինակ՝

Իծյե Թան (1927-2014)

Պեկինի համալսարանի փիլիսոփայության ֆակուլտետ,

Պեկին, Չինաստան

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

<b>1. Կոնֆուցիականությունը և կառուցողական հետմոդեռնիզմը .....</b>	<b>10</b>
1.1 Ինչպիսի՞ դարաշրջանում ենք ապրում հիմա.....	10
1.2 Ստքի երկու միտումների վերելքը Չինաստանում 1990-ականներին.....	12
1.3 Չինական վերածննդի նոր պատմական ժամանակաշրջանում և համաշխարհայնացման (գլոբալիզացիա) համատեքստում ավանդական չինական մշակույթը կարող է դարակազմիկ ներդրում ունենալ մարդկային հասարակության մեջ.....	14
1.3.1 «Մարդն ու մշակույթը՝ որպես սերտորեն կապված կենդանի «համայնք» և «Մարդու և երկնքի միասնություն».....	14
1.3.2 Կառուցողական հետմոդեռնիզմը, Երկրորդ լուսավորականությունը և կոնֆուցիական ժենսյուեն (Բարության ուսուցում).....	16
1.3.3 «Մարդկային» սահմանումն ու «Մարդու իրավունքների» ուսումնասիրությունը Լիի տեսանկյունից. ավանդական չինական հասկացություն.....	18
<b>2. Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը.....</b>	<b>22</b>
2.1 Ինչու՞ ենք անդրադառնում «Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը» թեմային.....	22
2.2 Կրթական և մշակութային շրջանակներում զանազան տեսակետներ «Չինական դասականներին» և հատկապես կոնֆուցիականությունը ուսումնասիրելու մասին.....	23
2.3 Որո՞նք են ժամանակակից մարդկային հասարակության հիմնախնդիրները.....	28
2.4 Մարդու և բնության հարաբերությունը.....	29
2.5 Մարդու և մարդու հարաբերությունը.....	36
2.6 Մարմնի և մտքի հարաբերությունը.....	42
Չղումներ.....	46
<b>3. Չինական հերմենևտիկայի հետքերով.....</b>	<b>48</b>
3.1 Արդյո՞ք Չին Չինաստանում գոյություն ունեն «հերմենևտիկա» առարկան....	48
3.2 Արդյո՞ք հնարավոր է պարզել մեկնաբանության ընդհանուր կաղապարները չինացի դասականների ուսումնասիրության մեջ.....	53
3.2.1 Ցուո Չուանի՝ «Չուն Ցյուի» մեկնաբանությունը.....	55
3.2.2 Չի Ցիի՝ «Ի Չինի» մեկնաբանությունը.....	57
3.2.3 Չան Ֆեյ Ցուի մեկնաբանությունը Լաո Ցուի մասին.....	64
Բառացանկ.....	70
Չղումներ.....	72
<b>4. Զգացմունքը Ցին դինաստիային նախորդած Ռուխտական բարոյական տեսության մեջ. «Դաոն սկսվում է Ցինում» նախադասության բացատրությունը.....</b>	<b>73</b>
4.1 «Դաոն սկսվում է Ցինում» պնդման մասին.....	73
4.2 Ցինի վրա շեշտի պատճառը Ցինին նախորդող ռուխտական շրջանում.....	75
4.3 «Ցինը բխում է Սինից» պնդման մասին 情生于性.....	78
4.4 Ցինի և ցանկության տարբերակումը.....	80
<b>5. Ստորումներ 1990-ական թվականների չինական մշակույթում Նոր կոնֆուցիականության մասին .....</b>	<b>86</b>
<b>6. Ներդաշնակ համայնքների խնդիրը Չին Չինաստանում.....</b>	<b>100</b>

<b>7. Կոնֆուցիականության զարգացման երրորդ փուլի հնարավորության հետազոտություն.....</b>	<b>104</b>
<b>8. Ներունակությունն ու անդրանցականությունը Չինական չան բուդդայականության մեջ.....</b>	<b>109</b>
8.1 Չինական չան բուդդայականությունը չէր արժևորում սուրբ գրքերը, չէր սահմանվում խոսքերով, բայց պնդում էր, որ պետք է ականջ դնել հիմնական մտքին.....	109
8.2 Չինական չան բուդդայականությունը կոտորում էր հնացած սովորույթները, վերացնում մեղիտացիան (խորասուզում) և գնահատում էր միայն բնությունը տեսնելն ու բուդդայության իրագործումը.....	113
8.3 Չինական չան բուդդայականությունը չէր երկրպագում պատկերները, այլ վիրավորում էր բուդդաներին և հանդիմանում վարպետներին, բայց պնդում էր՝ «Նա, ով լուսավորված է մեկ մտքով, բուդդա է».....	116
<b>9. Հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան. համեմատական փիլիսոփայության և համեմատական կրոնի ուսումնասիրությունների մշանակության հեռանկար.....</b>	<b>125</b>
9.1 Հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան և Պրաջնա ուսմունքների [բո-ժե ցյուե] դպրոցի մասսայականացումը Վեյ և Չին ժամանակաշրջաններում.....	125
9.1.1 Բուդդայականության սկիզբը Չինաստանում.....	125
9.1.2 Ան Շիգաոն Հինայանա դպրոցից.....	129
9.1.3 Ջի-լուու-ձյա-ցյանը Մահայանա դպրոցից.....	132
9.2 Ներմուծված գաղափարական մշակույթի (բուդդայականություն) և Չինաստանում արդեն իսկ գոյություն ունեցող գաղափարական մշակույթի փոխազդեցությունը.....	149
9.2.1 Հարմարեցում ավանդույթին.....	150
9.2.2 Ավանդույթի հարստացումն ու ամրապնդումը.....	156
9.2.3 Հարաբերական գերազանցություն և իրական ավանդ.....	158
9.3 Փիլիսոփայությունների և տարածաշրջանների համեմատական ուսումնասիրություն.....	161
9.3.1 Ընդհանուր օրենքի որոնումներ.....	162
9.3.2 Ուշադրություն մշակույթի հատուկ բնութագրին.....	164
9.4 Հին թեմաների և նոր հիմնախնդիրների մեկուսացումը.....	170
<b>10. Ավանդական և ներմուծված մտքի ու մշակույթի հարաբերությունները Չինաստանում. բուդդայականության ներմուծումը.....</b>	<b>173</b>
Բառարան.....	180
<b>11. Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին) մասին.....</b>	<b>181</b>
<b>12. Դաոսիզմի ծագումն ու բնութագիրը.....</b>	<b>186</b>
12.1 Ընդհանուր խորապատկեր.....	187
12.2 Դաոսիզմի զարգացումը.....	191
12.3 Դաոսիզմի բնութագիրը.....	195
Բառարան.....	199
<b>13. Չինաստանի Դաոսական կրոնը.....</b>	<b>200</b>
<b>14. Չինական և արևմտյան մշակույթները միմյանց կապելու Մաթեո Ռիչիի փորձը.....</b>	<b>206</b>
14.1 Արևելյան և արևմտյան մշակույթների կապակցման եղանակները.....	208
14.1.1 Կաթոլիկության կապակցումը կոնֆուցիականության հետ (Հերու).....	208
14.1.2 Լրացնելով կոնֆուցիականությունը (Բուրու).....	210

14.1.3 Անդրանցելով կոնֆուցիականությունը (Չաորու).....	212
14.1.4 Համապատասխանություն կոնֆուցիականության հետ (Ֆուլու).....	212
14.2 «Մարմին և կիրառում» և չինական ու արևմտյան ներդաշնակության հարաբերակցությունը.....	215
<b>15. Չինական մշակույթի հնարավոր կողմնորոշումները համաշխարհայնացման (գլոբալիզացիա) համատեքստում.....</b>	<b>219</b>
<b>16. Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության հեռանկարները և ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի հիմնախնդիրը Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայության մեջ.....</b>	<b>226</b>
16.1 Չինական փիլիսոփայությունը՝ որպես եռակի միացում.....	227
16.1.1 Երկնքի միացումը մարդուն. ճշմարիտը.....	227
16.1.2 Գիտելիքի միացումը պրակտիկային. բարին.....	230
16.1.3 Ջգացումնքի միացումը պատկերին. գեղեցիկը.....	233
16.2 Չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը և մարդ լինելու պատճառը.....	235
<b>17 Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգին վերաբերող հարցեր.....</b>	<b>238</b>
17.1 Ավանդական չինական փիլիսոփայության համակարգի ուսումնասիրության կարևորությունը.....	238
17.2 Ինչպես ուսումնասիրել ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացություններն ու կարգերը.....	241
17.2.1 Հասկացությունների և կարգերի վերլուծություն.....	242
17.2.2 Հասկացությունների և կարգերի իմաստի զարգացման վերլուծություն.....	244
17.2.3 Փիլիսոփաների (կամ փիլիսոփայական դպրոցների) հասկացությունների և կարգերի համակարգային վերլուծություն.....	246
17.2.4 Չինացի և օտարերկրյա փիլիսոփաների հասկացությունների և կարգերի նմանությունների ու տարբերությունների վերլուծություն.....	249
17.3 Ավանդական չինական փիլիսոփայության համակարգի փորձնական տեսություն.....	251
17.4 Քննարկում.....	257
<b>18. Նոր առաջընթաց Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մեջ.....</b>	<b>261</b>
18.1 Չինական փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես չին ազգի գիտելիքի պատմություն.....	261
18.2 Ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացությունն ու կարգը.....	264
18.3 Ավանդական չինացի և օտարերկրյա փիլիսոփաների համեմատությունն ու վերլուծությունը.....	266
18.4 Համակարգ ստեղծելու համար ավանդական չինական փիլիսոփայության կիրառած մեթոդը.....	268
<b>19. «Ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի» հարցի վերանայումը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ.....</b>	<b>272</b>
19.1 Կոնֆուցիոսի պահանջները կյանքի ոլորտից.....	273
19.2 Լաոցզիի որոնումները կյանքի ոլորտում.....	278
19.3 Ջուանցիի որոնումները կյանքի ոլորտում.....	285
19.4 Հակիրճ ամփոփում.....	291
Չինարեն տառանշաններ.....	292



<b>20. Չինական ավանդական մշակույթներ և համատեղ կառավարում.....</b>	<b>293</b>
<b>21. Չինաստանի մշակութային զարգացման հարցի ուսումնասիրություն.....</b>	<b>297</b>
<b>22. Լուսավորականությունը և նրա բարդ ուղևորությունը Չինաստանում.....</b>	<b>312</b>
22.1 Տասնութերորդ դարի եվրոպական «Լուսավորականության շարժումը» և տասնվեցերորդ դարի՝ Մին դինաստիայի ուշ շրջանի «Մտքի լուսավորական միտումը» Չինաստանում.....	312
22.2 Տասնիններորդ դարակեսի չինական հասարակությունն արևմուտքի «Լուսավորականության» տիրույթում և նրա պայքարը՝ զանազան խոչընդոտներ հաղթահարելու ճանապարհին.....	314
22.3 Չինաստանի Լուսավորականությունը և նրա «Գիտություն և ժողովրդավարություն» կարգախոսը. արդյո՞ք դրանք իրականություն են դարձել.....	315
22.4 Ո՞րն է Լուսավորականության տեղը չինական հասարակության մեջ.....	316
<b>23 Մշակութային բազմազանության գոյակցությունը. ներդաշնակության արժեքը բազմազանության պայմաններում.....</b>	<b>319</b>
23.1 Ներածություն.....	319
23.2 Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ.....	320
23.3 Մշակութային ավանդույթների ընդհանրությունները.....	322
23.4 Տարածաշրջանային բազմազանությունը և մշակութային ընտրության երկկողմանի բնույթը.....	323
23.5 Ամփոփում.....	325
<b>24 Սարդկային քաղաքակրթությունների բախման և գոյակցության մասին.....</b>	<b>327</b>
24.1 «Քաղաքակրթությունների բախումը» և «Նոր կայսրության» տեսությունը.....	327
24.2 «Քաղաքակրթությունների գոյակցությունը» և նոր առանցքային դարաշրջանը.....	331
24.3 Չինական մշակույթը կարո՞ղ է ավանդ ունենալ քաղաքակրթությունների գոյակցության գործում.....	337
24.3.1 Ժենի (仁, բարեգործություն, առաքինություն) կոնֆուցիական ուսմունքը մտքի աղբյուր է, որը դրական նշանակություն է տալիս «Քաղաքակրթությունների գոյակցությանը».....	337
24.3.2 Ճանապարհի (թաո) թաոսական ուսմունքը կարող է մտքի նշանակալի աղբյուր լինել «Քաղաքակրթությունների բախումը» կանխելու համար.....	344
<b>25 «Չինական փիլիսոփայության» կառուցումը չին-եվրոպական մշակութային փոխանակումների համատեքստում.....</b>	<b>348</b>
25.1 Արևմտյան փիլիսոփայությունը և չինական փիլիսոփայությունը՝ որպես անկախ գիտակարգեր.....	350
25.2 Արևմտյան փիլիսոփայության հարացույցներն ու շրջանակները և Չինական փիլիսոփայության հավանական խնդիրները.....	352
25.3 Չինական փիլիսոփայության ապագա զարգացումները.....	355
Չինական եզրույթների բառարան.....	356

## ԳԼՈՒԽ 1

### Կոնֆուցիականություն և կառուցողական հետմոդեռնիզմ<sup>1</sup>

#### 1.1 Ինչպիսի՞ դարաշրջանում ենք ապրում հիմա

Ներկայիս դարաշրջանն աշխարհի տեսանկյունից գուցե կարելի է դիտարկել որպես անցում արդի կապիտալիստական հասարակությունից, որը սկսեց ձևավորվել տասնութերորդ դարի առաջին Լուսավորականությունից, դեպի «երկրորդ լուսավորականության» հետմոդեռնիստական հասարակություն: Չինաստանի տեսանկյունից՝ մեր դարաշրջանը դիտարկվում է որպես բախտորոշ պահ՝ համաաշխարհայինության համատեքստում ազգային մեծ վերածննդի համար: Ընդհանուր առմամբ, մարդկային հասարակության համար այս դարաշրջանը միանգամայն նոր ժամանակաշրջան մուտք գործելու անգին հնարավորություն է:

Տասնութերորդ դարի Լուսավորականության դարաշրջանից ի վեր արևմտյան կապիտալիզմն ունի համարյա 300 տարվա պատմություն, և այդ ժամանակահատվածում արևմտյան աշխարհը հասավ շլացնող «արդիացման»: Բայց այժմ, «արդիացված հասարակությունը» տառապում է ավելի ու ավելի բազմաբարդ խնդիրներից: Էմանուիլ Կանտը (1724-1804) առաջարկում էր, որ բանականությունը պետք է լինի Լուսավորականության կարգախոսը, բայց մեր օրերում «բանականության» առաջ ծառայել են բարդ խնդիրներ: Ի սկզբանե «բանականությունը» ներառում էր երկու կապակցված հայեցակետ՝ «օժանդակող բանականություն» և «արժեքային բանականություն»։ Երկուսն էլ խիստ կարևոր դեր ունեն մարդկային առաջընթացի համար, բայց մերօրյա իրականության մեջ «գիտակցությունը գործող» «օժանդակող բանականությունը» հաղթել է մարդասիրական «արժեքային բանականությանը», և վերջինիս դերը նվազել է: Արդյունքում ամեն ինչ վերածվում է «գործիքի»։ մարդիկ դառնում են գործիք ուրիշների համար, իսկ բնական աշխարհը՝ գործիք, որն անհրաժեշտության դեպքում օգտագործվում է մարդ արարածների կողմից: Մարդու և բնության բնականոն և ներդաշնակ հարաբերությունը խիստ վնասվել է մարդու անզուսպ շահագործման, ոչնչացման և բնական ռեսուրսները վատնելու պատճառով: Բացի այդ, բնության վատթարացող պայմանները՝ օգոնային շերտի սպառումը, թունավորված օվկիանոսները, աղտոտված շրջակա միջավայրը և անհավասարակշիռ էկո-միջավայրը, սպառնում են մարդու կյանքին: Չնայած 1997 թվականի դեկտեմբերին ճապոնիայի Կյոտո քաղաքում ստորագրվեց օդի աղտոտումը սահմանափակող արձանագրություն, կապիտալիստական աշխարհի որոշ զարգացած երկրներ զանազան խոչընդոտներ էին ստեղծում նրա ճանապարհին: Դրա վառ օրինակն է Կանադայի վերջին հայտարարությունն առ այն, որ երկիրը մտադրություն ունի հրաժարվել արձանագրությունից: Սա ցույց է տալիս, որ որոշ արևմտյան առաջնորդներ Լուսավորականության կողմից պաշտպանվող «բանականությունը» վերածում են «ոչ ռացիոնալ» և ուտիլիտար «գործիքի»:

<sup>1</sup> Դեկտեմբերի 23, 2011:

Արդյունաբերության զարգացմանը զուգահեռ «ազատ շուկայական տնտեսությունը» նպաստել է մարդու հարստության ահռելի աճին, և մարդիկ խոշոր նյութական օգուտ են քաղել դրանից: Անժխտելի է նաև, որ այն լուրջ բևեռացում է առաջացրել հարուստների և աղքատների (այդ թվում և երկրների, ազգային խմբերի և երկրի ներսում գոյություն ունեցող դասակարգերի) միջև: Եթե «ազատ շուկայական տնտեսությունը» շարունակի աճել ազահ հրեշի նման, առանց արդյունավետ վերահսկողության կամ զսպման, վաղ թե ուշ դա կհանգեցնի տնտեսական ճգնաժամի և հասարակական հուզումների: Համաշխարհային ֆինանսական ճգնաժամը, որն առաջին անգամ ի հայտ եկավ Միացյալ Նահանգներում 2008 թվականին, դեռ շարունակվում էր 2011 թվականին, երբ պարտքային ճգնաժամը սկսեց տարածվել Եվրոպայում: Ըստ Յեյլի համալսարանի պրոֆեսոր Փոլ Քենեդիի՝ ազատականությունը մարդկանց ազատեց նախաշուկայական դարաշրջանի կապանքներից, բայց նաև նրանց կանգնեցրեց ֆինանսական ճգնաժամի և հասարակական աղետների վտանգի առաջ<sup>2</sup>:

Լուսավորականության մյուս նշանաբանը՝ «անհատի ազատագրումը», ի սկզբանե թիրախավորում էր կրոնական սնոտիապաշտությունն ու զեռհիկ տգիտությունը՝ մարդկանց խրախուսելով ամբողջովին գիտակցել սեփական ուժը և լիարժեք կիրառել իրենց «ազատ» ստեղծարար միտքը: Սակայն այսօր այս գաղափարը վերածվել է ուրիշների հանդեպ գերիշխանություն հաստատելու գործիքի, որը մասնավորապես կայսերապետական երկրներն օգտագործում են՝ սեփական գերիշխանությունը պաշտպանելու և սեփական արժեքային համակարգն այլ երկրներին ու ժողովուրդներին պարտադրելու համար՝ առաջ քաշելով ունիվերսալիստական ուսմունքը<sup>3</sup>: Այսօրվա կապիտալիստական հասարակության աղավաղված զարգացումը հանգեցրել է նրան, որ մարդիկ այլևս չեն որոնում «բանականություն», այլ տարվում են իշխանության տարփանքով և փողի երկրպագությանը: Հետևաբար, մարդկանց բոլոր խմբերն ապրում են ցավի ու մտավոր բախման պայմաններում. սովորական մարդիկ պայքարում են բիրտ պայմաններում գոյատևելու համար, մտավորականները մշտապես մեղքի զգացում ունեն հասարակական քառսը կարգավորելու անկարողության համար: Չկարողանալով շահել մարդկանց վստահությունը՝ քաղաքական գործիչները մշտական ինքնախաբեության մեջ են: Ձեռնարկատերերը մաքառում են՝ փորձելով ճանապարհի հարթել երկուստեք հակասական օրենքների ու համակարգերի միջով: Անկախ դիրքից կամ ինքնությունից, թվում է, երջանիկ կյանքը, որին բոլորն են ձգտում, անհասանելի է, և երջանկությունը խուսափում է բոլորից: Բայց ոչ բոլոր անհատ-

---

2. Փոլ Քենեդի, «Կապիտալիզմի ձևը որոշ չափով կփոխվի», *Ցանքառայառսի, մարտ 16, 2009թ.*:

3. *Ունիվերսալիզմ. որոշ արևմտյան գիտնականներ և քաղաքական գործիչներ հավատացած են, որ միայն արևմտյան կայսրությունների քարոզած արժեքներն ունեն «ունիվերսալ արժեք», և որ մյուս բոլոր ազգերի գաղափարներն ու մշակույթները ոչ մի «ունիվերսալ արժեք» չունեն մերօրյա մարդկային հասարակության համար, բացի թանգարանային նմուշ լինելուց: Հետևաբար, մենք պետք է տարբերակենք «ունիվերսալիզմը» «ունիվերսալ արժեքից»: Այս հարցի շուրջ կարող եք նաև ուսումնասիրել Թան Իձյեի հեղինակած «Ընդհանուր ներածությունը» «Ջունգո ժույտուե Շի» գրքում, Պեկինի համալսարանական հրատարակություն, 2011 թ. հոկտեմբեր:*

ներն են ստեղծում այս խնդիրը. ավելին, սա հասարակության համար անխուսափելի ցավ է խոշոր անցումային ժամանակաշրջանում: Հետևաբար, մեզինք յուրաքանչյուրը և ամեն ոք պարտավոր է ջանասիրաբար աշխատել՝ հանուն նոր դարաշրջանի:

## 1.2 Մտքի երկու միտումների վերելքը Չինաստանում 1990-ականներին

1990-ականներին Չինաստանի գաղափարական և մշակութային շրջանակներում երևան եկավ «մոնիզմ» հասկացությանը հակադրվող երկու գաղափարական միտում: Դրանցից մեկը «հետմոդեռնիզմն» էր, որը ծագել էր արևմուտքում և նպատակ ուներ կազմաքանդել «արդիությունը»: 1980-ականների սկզբին «հետմոդեռնիզմն» արդեն հասել էր Չինաստան, բայց այն ժամանակ նրա ազդեցությունը թույլ էր. սակայն 1990-ականների սկզբին չինացի գիտնականներն անակնկալ կերպով սկսեցին հետաքրքրվել դրանով: Մյուս միտումը՝ «Գոսյունե հոսանքը», ձգտում էր նոր ուժ հաղորդել ավանդական չինական մշակույթին: Իրականում 1980-ականներին Չինաստանի մտածողներն ավելի մեծ շեշտ էին դնում ավանդական չինական մշակույթի վրա, բայց այն մեծ ալիքի վերածվե միայն 1990-ականներին, երբ «Գոսյունե» հայտնվեց Պեկինի համալսարանում: Մեզ համար ի՞նչ նշանակություն ունեցավ այս երկու միտումների առաջացումը:

1960-ականներին, մարդկային հասարակությունը փրկելու և արդիականությանը ուղեկցող բացասական ազդեցությունը վերացնելու նպատակով նախ արևմուտքում առաջ եկավ «հետմոդեռնիզմի» միտումը: Սկզբնական շրջանում հետմոդեռնիզմը «ապակառուցողական հետմոդեռնիզմ» էր, որն արդի հասարակության զարգացման ընթացքում ստեղծված խնդիրները լուծելու միջոց էր: Նրա նպատակն էր՝ կազմաքանդել արդիականությանը, դիմադրել մոնիզմին և պաշտպանել բազմակարծությունը, թուլացնել իշխանությունը և ստվերել արդիականության «հեղինակությունն» ու «զերիշխող բնույթը»: Բայց ապակառուցողական հետմոդեռնիզմը առաջ չէր քաշում ոչ դրական տեսակետներ, ոչ էլ նախագծեր տալիս գալիք դարաշրջանի համար:

Քսանմեկերորդ դարասկզբին «կառուցողական հետմոդեռնիզմը»՝ գործընթացային փիլիսոփայության վրա հիմնված գաղափարը, առաջարկում էր առաջին Լուսավորականության դրական տարրերն ընդգրկել հետմոդեռնիզմի մեջ՝ այդպիսով կոչ անելով սկիզբ դնել «երկրորդ Լուսավորականությանը»:

Օրինակ, ըստ Ուայթհեդի գործընթացային փիլիսոփայության՝ «մարդը» չպետք է համարվի ամեն ինչի կենտրոն: Ավելին՝ «մարդը և բնությունը պետք է ընկալվեն՝ որպես միմյանց հետ սերտորեն կապված համայնք»<sup>4</sup>: Ըստ գործընթացային փիլիսոփայության հիմնադիր Ջոն Բ. Քոբերի՝ «Կառուցողական հետմոդեռնիզմը վերլուծական մոտեցում ունի ապակառուցողական հետմոդեռնիզմի հանդեպ... Մենք հետմոդեռնիզմի գաղափարի մեջ ներմուծել ենք բնապահպա-

---

4. Ըստ «Ուայթհեդի գործընթացային փիլիսոփայություն» աշխատության՝ «Գործընթացային փիլիսոփայությունը միջավայրը, ռեսուրսները և մարդ արարածներին դիտարկում է որպես միմյանց հետ սերտորեն կապված կենդանի համայնք»: «Հասարակագիտություն» շաբաթաթերթ, օգոստոս 15, 2002թ.: Նույնիսկ Հին Չինաստանի ստիկները հավատացած էին, որ «մարդը բնության մի մասն է»:

նական հարցեր: Հետմոդեռնիզմի դարաշրջանում մարդն ու մարդը պետք է գոյակցեն նույնքան ներդաշնակ, որքան մարդն ու բնությունը: Այս դարաշրջանն ինչ-որ դրական միտումներ կվերցնի արդիականությունից՝ միևնույն ժամանակ անցնելով երկվապաշտության (դուալիզմ), մարդակենտրոնության և տղամարդկային շովինիզմի սահմանները: Այս դարաշրջանը նպատակ ունի կառուցել հետմոդեռնիստական հասարակություն՝ հանուն ընդհանուր բարօրության»: Ըստ գործընթացային փիլիսոփայության՝ եթե առաջին Լուսավորականության համախմբող կոչը «եսի ազատագրումն էր», ապա երկրորդ լուսավորականության կարգախոսը պիտի լինի «ուրիշների մասին հոգ տանելը» և (հետմոդեռնիստական հասարակության մեջ) «տարբերությունները հարգելը»: Նրանց կարծիքով՝ երբ մարդիկ օգտագործեն իրենց անհատական «ազատությունը»՝ նսեմացնելով համայնքը, նրանց «ազատությունն» անխուսափելիորեն կթուլանա: Հետևաբար, անհրաժեշտ է մերժել ազատության վերացական գաղափարը՝ հօգուտ խոր և պատասխանատու ազատության՝ առաջ բերելով պատասխանատվության և պարտականության գաղափարները և բացահայտելով ազատության և պարտականության ներքին հարաբերությունը: Արևմուտքում կառուցվածքային հետմոդեռնիզմը փոքրիկ ճյուղ է և չունի մեծ ազդեցություն, բայց Չինաստանում այն գրավել է մի խումբ գիտնականների ուշադրությունը, որոնք ձգտում են ազգային վերածննդի:

Կառլ Թեոդոր Յասպերսն իր «Պատմության ծագումը և նպատակը» աշխատության մեջ գրում է. «Մինչ օրս մարդկությունն ապրել է նրանով, ինչ եղել է Առանցքային ժամանակաշրջանում, ինչ մտածել ու արարել են այդ ժամանակահատվածում: Յուրաքանչյուր նոր վերընթաց թռիչքի մեջ նա հիշողության թևով վերադառնում է այս ժամանակաշրջան և նորովի այրվում նրա կրակով: Այդ ժամանակից ի վեր Առանցքային ժամանակաշրջանի հիշողություններն ու հնարավորությունների զարթոնքը՝ վերածնունդը, հոգևոր խթան են եղել հասարակության համար: Ակունքներին վերադառնալու այս երևույթը հաճախ է կրկնվում Չինաստանում, Հնդկաստանում և արևմուտքում»<sup>5</sup>: Դրա վառ օրինակը 1990-ականների վերջի «Գոսյուե հոսանքն» է, երբ Չինաստանն ազգային երիտասարդացման գործընթացում էր, և հենց այս պատճառով կարևոր էր աջակցել վերածնված ազգային մշակույթին:

Իմ կարծիքով՝ ճշգրիտ պատճառն այն է, որ ավանդական չինական մշակույթը (Գոսյուե) մեկ դարից ավելի կրել է արևմտյան մշակույթի ազդեցությունը, և չինացի գիտնականները հնարավորություն են ունեցել մտորել մեր ավանդական մշակույթի շուրջ: Մենք սկսել ենք աստիճանաբար գիտակցել, թե մեր մշակույթի որ մասը պետք է զարգացնել, որը՝ անտեսել, և ինչը՝ յուրացնել: Ավելի քան 100 տարի չինացի գիտնականները փորձում են կլանել և յուրացնել «արևմտյան կրթությունը», և այս հանգամանքը միանշանակ ստեղծել է Գոսյուեից ավանդական իմաստով իր ժամանակակից կրկնորդին անցնելու հիմքերը: Նոր կամ արդի Գոսյուեն պետք է նշանակալի հոգևոր ուժ դառնա Չինաստանի վերածննդի, ինչպես նաև մարդկային հասարակության «խաղաղության և զարգացման» համար: Սա

5. Կառլ Թեոդոր Յասպերս, «Պատմության ծագումն ու նպատակը», թարգմանիչ՝ Վեյ Չուսյուն և այլք, Հուասյա հրատարակչություն, հունիս 1999, էջ 14:

Չինաստանին կօգնի բազմակողմանիորեն իրագործել «արդիականացումը», ինչպես նաև խուսափել այն դժվարին կացությունից, որում ներկայում հայտնվել է արևմտյան հասարակությունը:

Այլ կերպ ասած՝ նոր *Գոսյուեն* պետք է հետևի *Ֆանբեն* Կայսինի սկզբունքին: Միայն *Ֆանբենի* (վերադարձ ակունքներին) միջոցով կարող ենք *Կայսին* անել (նոր տարածք բացահայտել): *Ֆանբենը* մեզնից պահանջում է *Գոսյուենի* էության խոր ըմբռնում և ընդգծում է մեր իսկ մշակույթի հիմնարար բնույթը, մինչդեռ Կայսինը մեզնից պահանջում է Չինաստանի և մարդկային հասարակության առաջ ծառայած խնդիրների համակարգային ըմբռնում, խնդիրներ, որոնք հրատապ լուծման կարիք ունեն: Այս երկու հայեցակետերն անբաժան են. միայն *Գոսյուենի* իրական էությունը խորապես ուսումնասիրելու դեպքում կարող ենք ճիշտ պահին նոր տարածք բացահայտել: Միայն մարդկային հասարակության խնդիրներին հավասարակշիռ արձագանքելով կարող ենք ավելի լավ ներկայացնել և թարմացնել *Գոսյուենի* էությունը, որպեսզի քսանմեկերորդ դարում *Գոսյուենի* կրակը կրկին բորբոքվի *Ֆանբեն* Կայսինի սկզբունքից և նպաստի մարդկային հասարակության զարգացմանը:

Որո՞նք են մտքի այս երկու միտումների հեռանկարները Չինաստանում: Արդյո՞ք դրանք դրական ազդեցություն կունենան Չինաստանի և առհասարակ մարդկային հասարակության վրա: Այս հարցերին պատասխանելու համար մենք պետք է լիարժեք ուսումնասիրենք երկուսը միավորելու հնարավորությունը:

### **1.3 Չինական վերածննդի նոր պատմական ժամանակաշրջանում և համաշխարհայնացման (գլոբալիզացիա) համատեքստում ավանդական չինական մշակույթը կարող է դարակազմիկ ներդրում ունենալ մարդկային հասարակության մեջ**

Չինաստանն ազգային վերածնունդ է ապրում, ինչի համար անհրաժեշտ է վերածնված ազգային մշակույթի աջակցությունը: Սակայն համաշխարհայնացման այս դարաշրջանում մեր ավանդական մշակույթի վերածնունդը պահանջում է ոչ միայն արձագանքել մեր սեփական հասարակական, այլև համաշխարհային խնդիրներին: Սրանից հետևում է, որ մեր ավանդական մշակույթի զարգացմանը զուգահեռ պիտի հիշենք, որ այն պատկանում է թե՛ Չինաստանին, թե՛ առհասարակ աշխարհին: Այն մեզնից պահանջում է ոչ միայն մեծ ուշադրություն դարձնել սեփական մշակույթի իրական զարգացմանը, այլև արևմտյան մշակույթի սաղմնավորվող միտումներին: Այստեղ հեղինակը կցանկանար քննարկման հնարավոր թեմա առաջարկել. արդյո՞ք *Գոսյուենի* և կառուցողական հետմոդեռնիզմի համադրությունը (առաջինը ավանդական չինական, երկրորդը՝ արևմտյան ծագում ունեցող և նոր սաղմնավորված կրթությունն է) կարող է նպաստել Չինաստանի և ողջ աշխարհի առողջ և ռացիոնալ զարգացմանը:

#### **1.3.1 «Մարդն ու մշակույթը՝ որպես սերտորեն կապված կենդանի համայնք» և «Մարդու և երկնքի միասնություն»**

Ըստ Ջոն Բ.Քոբերի՝ «Այսօր մենք ընդունում ենք, որ մարդը բնության մասնիկն է, և ապրում ենք էկոլոգիական համայնքում»: Թեև այս գաղափարն ուղղակի-

րեն վերցված է Ուայթհեդից, այն շատ նման է ավանդական չինական հասկացությանը՝ Մարդու և Երկնքի միասնությանը, որտեղ Երկինք ասելով ենթադրվում են բնության օրենքները: Որպես հիմնարար ավանդական չինական արժեք՝ այն մտածողության կերպ է և տարբերվում է «մարդու և բնության երկատման» գաղափարից, որը երկար ժամանակ գերակշռում էր արևմուտքում:

1992 թվականին 1575 հայտնի գիտնականներ ամբողջ աշխարհից ստորագրեցին և հրապարակեցին մի փաստաթուղթ, որ կոչվում էր «Աշխարհի գիտնականների զգուշացումը մարդկությանը»: Փաստաթղթի առաջին տողն ասում է՝ «Մարդ արարածները և բնության աշխարհը բախման եզրին են»: Բնությունն ինչու է այսքան ամայացած: Անհնար է հերքել այն փաստը, որ «մարդ-բնություն երկատման» գաղափարի երկարատև գերակայության պատճառով բնությունը վերածվել է զոհի<sup>6</sup>: Բարեբախտաբար, «Մարդու և Երկնքի միասնության» գաղափարը բնական աշխարհի ոչնչացումը խանգարող իրագործելի միջոց է առաջարկում մեզ:

Դեռևս 2500 տարի առաջ Կոնֆուցիոսը մարդկանց հորդորում էր թե՛ «ճանաչել Երկինքը» և թե՛ «վախենալ Երկնքից»: Առաջին նախազգուշացումը պահանջում է ավելին իմանալ բնության մասին և հետևաբար գիտակցաբար օգտագործել այն՝ մարդ արարածների բարեկեցությունն ապահովելու համար: Երկրորդը ստիպում է պատկառանքով վերաբերվել բնությանը և կատարել այն պաշտպանելու մեր պարտականությունը: Ըստ Հին Չինաստանի մեկ այլ մեծ մտածող Ջու Սիի՝ «Երկինքն անբաժան է մարդուց, մարդը՝ Երկնքից»: Նրա խոսքով՝ երբ Երկինքը ծնունդ է տալիս մարդուն, մարդու ու Երկնքի միջև անբաժան կապ է հաստատվում, որը մարդուց պահանջում է մարմնավորել Երկնքի օրենքները և պատասխանատվություն կրել դրա համար:

Ինչպես տեսանք, մարդու և բնության հարաբերությունը կարգավորելիս ավանդական չինական փիլիսոփայությունը գնում է զրեթե նույն ճանապարհով, ինչ կառուցողական հետմոդեռնիզմը: Ինչպես Լեոն Վանդերմենըն է գրում. «Արևմտյան մարդասիրությունը, որ աշխարհին պարզևեց մի այնպիսի կատարյալ միտք, ինչպիսին մարդու իրավունքների գաղափարն է, այժմ կանգնած է արդի հասարակության բազմաթիվ մարտահրավերների առաջ, որոնց դեռևս հնարավոր չէ պատասխանել: Այդ դեպքում գուցե արժի խորհել այն մասին, թե արդյո՞ք կոնֆուցիական մտածողությունը կարող է առաջադիմական քայլ առաջարկել աշխարհին. օրինակ՝ բնության հանդեպ հարգանքը, որը ներառում է «մարդու և Երկնքի միասնության» գաղափարը, և մարդասիրական ոգին, ըստ որի «բոլոր մարդիկ եղբայրներ են»: Մենք կարող ենք և պետք է կոնֆուցիական ուսմունքի ելությունը կիրառենք աշխարհի ընթացիկ խնդիրները լուծելիս, պետք է դրանք ու-

---

6. Բերտրան Ռասել, «Արևմտյան փիլիսոփայության պատմություն», թարգմ.՝ Մա Յունդե, «Կոմերցիոն հրատարակություն», օգոստոս 1988 թ.: Այս թարգմանության վերջին հատորի 91-րդ էջում գրված է. «Դեկարտի փիլիսոփայությունը եզրափակեց կամ զրեթե եզրափակեց հոգու և նյութի երկվապաշտությունը (դուալիզմ), որը սկսվել էր Պլատոնից և զարգացել քրիստոնեական փիլիսոփայության մեջ՝ կրոնական պատճառներով... Ըստ Դեկարտի համակարգի՝ հոգևոր և նյութական աշխարհները երկու զուգահեռ և անկախ աշխարհներ են, և մեկի ուսումնասիրությունը, հնարավոր է, չներառի մյուսը»:

սուսմասիրենք նորովի, այլ տեսանկյունից»<sup>7</sup>:

Ինչու՞ Վանդերմեները մարդու իրավունքների մասին արևմտյան մտածողությունը համակցում է չինական մտածողության՝ վերոնշյալ երեք հասկացությունների հետ: Ինչպես գիտենք, մարդու իրավունքները շատ կարևոր են մեզ համար, որովհետև մարդը չպետք է զրկվի ազատության իրավունքից, և հասարակական առաջընթացի կարելի է հասնել միայն «մտքի ազատության», «խոսքի ազատության», «դավանանքի ազատության», «ազատ տեղաշարժման իրավունքի» և այլնի շնորհիվ: Սակայն մարդու իրավունքները պաշտպանելու ձևերի հարցը հաճախ դառնում է արտաքին ուժերի միջամտության, նույնիսկ ոչնչացման առարկա: Խնդիրն առկա է թե՛ Չինաստանում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս: Որոշ արևմտյան մտածողներ և քաղաքական գործիչներ ընդլայնում են մարդու իրավունքների հասկացությունը՝ ընդհուպ հասնելով նրան, որ սահմաններ չկան, և մարդը կարող է ցանկության դեպքում ոչնչացնել բնությունը: Այսպիսով, Վանդերմեները պնդում է, որ պետք է որոշակիորեն սահմանափակել մարդու իրավունքները բնության նկատմամբ, իսկ դրա համար անհրաժեշտ է օգտագործել նրանց միասնության գաղափարի նշանակալի փիլիսոփայական արժեքը:

Ըստ քրիստոնեական համոզմունքի՝ Աստված ստեղծել է աշխարհը կատարյալ, և մարդն անկարող է կատարելագործել այն: Սակայն, Վանդերմեների կարծիքով, երբ Աստված ստեղծեց ողջ աշխարհը, մնացած ամեն բան դարձավ մարդու խնդրո առարկան: Ինչպես ֆրանսիացի գրող Անդրե ժիդն է գրում, «Աստված առաջարկում է, մարդը՝ տնօրինում»: Կոնֆուցիական այն տեսակետը, որ «բոլոր մարդիկ եղբայրներ են», կապվում է մեկ այլ ավանդական չինական գաղափարի, մասնավորապես՝ «համաշխարհային աշխարհայացքի» հետ: Սա ենթադրում է, որ մարդու բարձրագույն իդեալը «ամբողջական աշխարհն» է (կամ՝ աշխարհը Մեծ ներդաշնակության մեջ): Ինչպես գրված է «Մեծ ուսմունքում», կարևոր է զարգացնել բարոյական կերպարը, լավ հոգ տանել ընտանիքի մասին, հրաշալի կառավարել պետությունը և այդպիսով ամբողջ աշխարհը դարձնել խաղաղ ու ներդաշնակ: Ցանկացած երկրի կամ ազգի համար կարևոր է նկատի առնել ոչ միայն սեփական շահերը, այլև «աշխարհի խաղաղությունը» (այն է՝ մարդկության ընդհանուր շահերը), ինչը, իմ կարծիքով, պետք է լինի «մարդու իրավունքների» ներհատուկ իմաստը: Այլ կերպ ասած՝ ցանկալի է, որ մարդու իրավունքների շուրջ արևմտյան մտածողությունը այլ երկրների (օրինակ՝ Չինաստանի) ավանդական մտածողության և մշակույթի մեջ փնտրի արժեքավոր տարրեր, որոնք կարող են լրացնել ու հարստացնել իր մոտեցումը և այդպիսով ավելի ողջամիտ ուղու վրա դնել մարդկային հասարակությունը:

### 1.3.2 Կառուցողական հետմոդեռնիզմը, Երկրորդ լուսավորականությունը և կոնֆուցիական ժենյունեն (Բարության ուսուցում)

Ըստ կառուցողական հետմոդեռնիզմի՝ եթե առաջին Լուսավորականության նշանաբանը «անհատի ազատությունն է», ապա երկրորդինը պիտի լինի «ուրիշների մասին հոգ տանելը» և «հարգանքը տարբերությունների հանդեպ»<sup>8</sup>: Առաջի-

7. Լենն Վանդերմեները, «Ժուցանի (Կոնֆուցիական ժողովածու) կարևորությունը աշխարհում, «Գուանմին օրաթերթ», օգոստոս 31, 2009թ.:



նը կարելի է նկարագրել որպես ժեն (բարություն), կոնֆուցիական դպրոցի հիմնարար արժեք: Ժենի ելակետն ու հիմքը «ընտանիքի հանդեպ սերն է», բայց ըստ Կոնֆուցիուսի՝ մենք պիտի տարածենք ժենը ոչ միայն ընտանիքի անդամների վրա, այլև ընտանիքից դուրս: Նույն կերպ նաև, ինչպես սովորեցնում էր Մենցիոսը՝ Կոնֆուցիուսի կարևոր հետնորդներից մեկը, «Բացի քո ազգակից տարեցների ու երեխաների մասին հոգ տանելուց հոգատարությունդ տարածիր նաև այլ ընտանիքների տարեցների ու երեխաների վրա»: Նա նաև պնդում էր, որ ընտանիքի հանդեպ սերը ուրիշներին սիրելու, իսկ ուրիշներին սիրելը՝ բոլոր մարդ արածներին սիրելու նախադրյալ է»:

Մենցիոսի մտածողությունը նաև համահունչ է «ուրիշների մասին հոգ տանելու» գաղափարին, որն առաջարկում է կառուցողական հետմոդեռնիզմը: Ըստ կառուցողական հետմոդեռնիզմի գիտնականների՝ նրանց փիլիսոփայությունը փորձում է «կառուցել հետմոդեռնիստական աշխարհ, որտեղ բոլոր կենդանի համայնքներն արժանանում են պատշաճ ուշադրության և հոգատարության»՝ «արդիականության որոշ դրական գործոնների պահպանման» հիմքի վրա (հիմնականում այնպիսի արժեքավոր հասկացությունների, ինչպիսիք են «ազատությունը», «ժողովրդավարությունը», «մարդու իրավունքները» և այլն, որոնք արևմտյան մտածողներն առաջարկում են բանականության հիմքի վրա)<sup>9</sup>: Սա կարելի է համարել «ուրիշների մասին հոգ տանելու» ավելի բազմակողմանի նկարագրություն: Մարդկային հասարակության զարգացման ընթացքում մշակույթը մշտապես անցնում է կուտակման, ժառանգության և արարման գործընթացով: Յետմոդեռնիստական հասարակությունը պետք է պահպանի արդիականության դրական գործոնները, ինչպիսիք են «ազատությունը», «ժողովրդավարությունը», «մարդու իրավունքները», և այլն, մինչ լիարժեքորեն կդրսևորվի «հետմոդեռնիստական աշխարհի կառուցման կարևորությունը, որտեղ բոլոր կենդանի համայնքները կարժանանան համապատասխան ուշադրության և հոգատարության»: «Հարգանքը տարբերությունների հանդեպ» կարելի է ընկալել՝ որպես «ճանապարհները զուգահեռ են և չեն հատվում» կոնֆուցիական հիմնավորումն արտահայտելու մեկ այլ ձև:

Տարբեր գաղափարախոսական և մշակութային ավանդույթներ օժտված են տարբեր հատկություններով: Բարեբախտաբար, այս տարբերությունները կարող են որոշակի մշանակություն ունենալ մարդկային հասարակության համար և պարտադիր չէ, որ հակասեն միմյանց<sup>10</sup>: Օրինակ, «ժողովրդավարություն» գաղափարը, որը, ըստ արևմտյան մտածողության, դրական մշանակություն ունի յուրահատուկ հասարակական պայմաններում, չի հերքում, որ ավանդական չինական

8. Վան Ջիհե, «Երկրորդ լուսավորականության հետմոդեռնիստական կոչերը», Համաշխարհային մշակույթի ֆորում, փետրվար 2007:

9. «Հանուն համընդհանուր բարօրության». հարցազրույց Ջոն Բ.Քոբերի հետ (հարցազրույցը վարեց Վան Սյաոհուան), «Հասարակագիտություն» շաբաթաթերթ, Շանհայ, 13 հունիսի, 2002:

10. Ըստ Ջան Ցայի «Վերացնելով անտեղյակությունը» գրքի «Գերազույն ներդաշնակություն» բաժնի՝ «Ամեն ինչ ունի իր հակառակ կողմը և պետք է շարժվի երևույթին հակառակ: Երբ հակառակը շարժվում է երևույթի դեմ, նրանց միջև կռիվ է ծագում: Քանի դեռ կռիվ կա, ամեն ինչ կավարտվի ներդաշնակությամբ»:

մտածողությունը, օրինակ՝ Մինբենը (մարդիկ՝ որպես արմատ) նույնպես դրական նշանակություն ունի յուրահատուկ հասարակական պայմաններում: Մենք նաև չենք հերքում մեր ավանդական մտքերի «համընդհանուր արժեքը», օրինակ՝ «Դիմացինիդ հետ վարվիր այնպես, ինչպես կցանկանայիր, որ քեզ հետ վարվեն»: Տարբեր երկրներն ու ազգերը կարող են համատեղ ապրել և բարգավաճել, եթե ընդունեն, որ յուրաքանչյուր գաղափարական և մշակութային ավանդույթ իր դրական ազդեցությունն ունի մարդկային հասարակության վրա: Մշակույթի զարգացման հիմնական միջոցը տարբեր մշակութային համակարգերի ուժեղ կողմերի յուրացումն ու կլանումն է՝ դրանք իրականում ըմբռնելու նպատակով: Ինչպես Ռասելն է գրում, «Անցյալում բազմիցս ապացուցվել է, որ տարբեր քաղաքակրթությունների փոխանակումները ուղենշային են եղել մարդկային քաղաքակրթությունների զարգացման համար»<sup>11</sup>: Մենք պետք է հիշենք, որ որպես մարդ արարածներ՝ կանգնում ենք ընդհանուր խնդիրների առաջ: Կարող ենք յուրացնել այդ խնդիրները լուծելու տարբեր միջոցներ, բայց հաճախ տարբեր ճանապարհներով հասնում ենք նույն եզրահանգման: Դետևաբար, «հարգիր ուրիշներին» և «ճանապարհները զուգահեռ են և չեն հատվում» արտահայտությունները համարժեք են մեզ համար:

### 1.3.3 «Մարդկային» սահմանումն ու «Մարդու իրավունքների» ուսումնասիրությունը Լիի տեսանկյունից. ավանդական չինական հասկացություն

«Մարդու իրավունքներ» հասկացությունը շատ կարևոր է արդի հասարակության համար: Բայց յուրաքանչյուր գաղափարական և մշակութային ավանդույթ պետք է խորությամբ քննարկի, թե ինչ անել, որպեսզի այն դրական դեր խաղա առողջ և ռացիոնալ հասարակություն կառուցելու գործում: Ինչպես գրված է երկու հայտնի ամերիկացի փիլիսոփաներ Դոլի ու Էյմսի համահեղինակած «Մտածել Կոնֆուցիոսի միջոցով» գրքում, «անհրաժեշտ է ոչ միայն ուսումնասիրել չինական ավանդույթները, այլև կիրառել որպես մշակութային ռեսուրս՝ մեր իսկ մշակույթը հարստացնելու և վերակառուցելու համար: Կոնֆուցիական դպրոցը սահմանում էր «մարդուն» հասարակական տեսանկյունից: Արդյո՞ք կարող ենք օգտագործել դա՝ ազատականության արևմտյան տեսակը ձևափոխելու և ամրապնդելու համար: Կարո՞ղ ենք որևէ օգտակար աղբյուր վերցնել լիի հիման վրա կառուցված հասարակությունից (ծիսակատարություններ, քաղաքավարություն, արարողություն և այլն), որը մեզ կօգնի ավելի լավ հասկանալ մեր ոչ շատ արմատավորված, բայց անշուշտ արժեքավոր տեսակետը մարդու իրավունքների մասին»<sup>12</sup>:

Այս հատվածում քննարկվում է երեք հիմնախնդիր. առաջինն այն է, որ

11. «Չինական և արևմտյան մշակույթների համեմատությունը» Ռասելի «Ազատ մարդու երկրպագում» գրքում, Ժամանակակից գրականության և արվեստի հրատարակչություն, ապրիլ 1988 թ.: Չինարեն թարգմանությունը փոքր-ինչ փոխված է:

12. «Մտածել Կոնֆուցիոսի միջոցով», Պեկինի համալսարանի հրատարակչություն, օգոստոս 2005թ.:

արևմուտքը չպետք է դադարի չինական մտածողության և մշակույթի ուսումնասիրությունը, այլ շարունակի կիրառել այնպես, որ «հարստացնի ու վերակառուցի» իր իսկ մշակույթը. երկրորդ, «մարդու» կարևորության ըմբռնման անհրաժեշտությունը, որն ավանդական չինական մշակույթի մեջ սահմանվել է հասարակական տեսանկյունից. և երրորդ, այն, որ Չինաստանի լին պարունակում է տարրեր, որոնք կարող էին արժեքավոր լինել մարդու իրավունքների արևմտյան հասկացություն ներմուծվելու դեպքում:

Ին կարծիքով Յոլի և Էյմսի առաջադրած երեք հիմնախնդիրների տեսանկյունից որոշ արևմտյան փիլիսոփայական հասկացություններ «բավարար չափով արմատավորված չեն»: Արդի հասարակության մեջ մարդու ազատագրման իրավունքին տրվող մեծ կարևորության շնորհիվ (առաջին Լուսավորականությունից ի վեր) մարդկային հասարակությունն արագորեն զարգացել է: Ազատագրման իրավունքը մեծ ստեղծարար ուժ է: Դրա սխալ կիրառումն անհատի, երկրի կամ ազգի կողմից որոշակի հանգամանքներում կարող է սպառնալիք դառնալ այլ անհատների, երկրների կամ ազգերի իրավունքների ճնշման կամ բռնության համար: «Մարդկային» սահմանումը հասարակական տեսանկյունից, ինչպես ընդունված է ավանդական չինական մշակույթում, նշանակում է «չսահմանել այն անհատի մեկուսացման տեսանկյունից», որովհետև «մարդիկ» ծննդի պահից ի վեր պետք է ապրեն ու մեծանան զանազան հարաբերությունների մեջ: Սա նման է նրան, ինչ Կառլ Մարքսը գրում է «Թեզիսներ Ֆոյերբախի մասին» աշխատությունում. «Մարդու էությունը վերացարկում չէ, որ հատուկ է յուրաքանչյուր անհատի: Իրականում դա հասարակական հարաբերությունների համախումբ է»<sup>13</sup>:

Այդ դեպքում ինչպե՞ս վարվենք «մարդու հասարակական հարաբերությունների» բարդության հետ: Յին Չինաստանում այս հարաբերությունները կարգավորելիս հիմնական շեշտը դրվում էր լիի վրա: Չնայած լին հասկացական երևույթ էր, այն մարդու վարքագիծը սահմանափակող ուժ ուներ: Ինչպես գրված է Կոնֆուցիոսի «Ջրույցներ և ասույթներում»,

«լիի կանոնները կիրառելիս անհրաժեշտ է արժևորել ներդաշնակությունը»: Լիի ամենակարևոր դերը հասարակական ներդաշնակությամբ՝ որպես հասարակությունը հավասարակշռող ուժին նպաստելն է: Ինչպես գրված է «Ծեսերի գրքում», «կառավարիչները լին օգտագործում են բարոյականությունը պաշտպանելու, իսկ օրենքները՝ մարդկանց կողմից հանցանքներ թույլ չտալու համար»: Կառավարիչները ստեղծում էին լին, որպեսզի թույլ չտան բարոյական նորմերի ոչնչացումը և գրում էին օրենքներ՝ հասարակական կարգը պահպանելու համար: Ինչպես գրված է նախկին Յան դինաստիայից Չյա Իի «Կառավարման բացատրություն» գրքում, «Լին կիրառվում է, մինչ մարդիկ սխալ քայլ կանեն, մինչդեռ օրենքն ի կատար է ածվում այն բանից հետո, երբ մարդիկ վատ արարք են գործում: Օրենքի դերը տեսանելի է, մինչդեռ լիի դերը՝ անտեսանելի և անշոշափելի»: Մեր ավանդույթի մեջ լին բարձր գնահատելու մյուս պատճառը, ինչպես առաջ է քաշում կոնֆուցիական դպրոցը, մարդկանց փոխադարձ հարաբերությունների կարևորությունն է: Ինչպես գրված է «Ծեսերի գրքում», «Ո՞րն է մարդկային արդարամտությունը: Այն ներառում է տասը (կամ հինգ զույգ) ներանձնային հարաբե-

13. Կառլ Մարքսի և Ֆրիդրիխ Էնգելսի աշխատությունների լիակատար ժողովածու, հատոր 3, էջ 5:

րություն. հայրը բարյացակամ է երեխաների հանդեպ, իսկ երեխաները որդիական հնազանդություն են ցուցաբերում ծնողներին. եղբայրները բարյացակամ են միմյանց հանդեպ, ամուսինը պատասխանատու է կնոջ համար, կինը հնազանդ է ամուսնուն, ավագ երեխաները բարյացակամ են կրտսերների հանդեպ, կրտսերները հարգում են ավագներին, կառավարիչը բարյացակամ է, ենթակաները՝ հավատարիմ»։ Այսինքն՝ ըստ կոնֆուցիական դպրոցի՝ մարդկանց միջև բարոյական հարաբերությունները պետք է լինեն իրավունքների և համապատասխան պարտավորությունների հարաբերություն, և ոչ թե իրավունքների միակողմանի վայելք՝ առանց պարտավորությունների կատարման։ Չինաստանի լին ստեղծվել է միանշանակ այդ հասարակական հարաբերությունների իրավունքները և պարտականությունները հավասարակշռելու համար։ Յետևաբար, արդյո՞ք հնարավոր է ասել, որ Չինաստանի մինչարդիական հասարակությունը «լիի և օրենքի տիրապետության տակ» էր։ Սա, անշուշտ, կոնֆուցիական դպրոցի իդեալն է։

Այստեղից կարևորորվում է ոչ միայն «մարդու իրավունքների», այլև միաժամանակ «պարտավորությունների կոնվենցիայի կնքումը», որի շնորհիվ կպահպանվի իրավունքների և պարտավորությունների հավասարակշռությունը։ Սա համընկնում է նրա հետ, ինչը Յուլը և Էյմսը համարում են լիի հնարավոր դեր, այն է՝ մարդու իրավունքների արևմտյան հասկացության «հարստացում և վերակառուցում»։ Բավական է միայն պատկերացնել «պարտավորությունների կոնվենցիան», որը պաշտպանում և ամրապնդում է «մարդու իրավունքների կոնվենցիան»։

Ըստ Ջոն Բ.Քոբերի՝ «ավանդական չինական գաղափարախոսությունը շատ զրավիչ է կառուցողական հետմոդեռնիզմի համար, բայց մենք չպետք է հենց այնպես վերադառնանք դրան։ Փոխարենը, մեր հետմոդեռնիզմը պետք է նորացվի լուրջ գիտական միջոցներով և հարմարվի փոփոխվող հասարակությանը։ Մինչմոդեռնիստական ավանդույթը պետք է յուրացնի Լուսավորականության դրական գործոնները, այն է՝ անհատական իրավունքների հանդեպ հոգածությունն ու հարգանքը, և միայն դրանից հետո կկարողանա որոշակի ներդրում ունենալ հետմոդեռնիստական հասարակության մեջ»<sup>14</sup>։ Այս պարբերությունը մեծ նշանակություն ունի մեր գաղափարախոսության և մշակույթի ուսումնասիրության համար։ Ավանդական կամ մինչարդիական չինական մշակույթը կարիք ուներ յուրացնել, և ոչ բացառել Լուսավորականությունից ի վեր արդի հասարակության ձեռք բերած բոլոր արժեքավոր պտուղները, ինչպիսիք են ազատությունը, ժողովրդավարությունը, մարդու իրավունքները, և այլն, այսինքն՝ հասկացություններ, որոնք մարմնավորում են «անհատական իրավունքների հանդեպ հոգածությունն ու հարգանքը»։ Ի լրումն դրա, մենք պիտի տքնաջան աշխատենք՝ այս դրական հասկացությունները գործնականում կիրառելու համար, և միայն դրանից հետո կկարողանանք ավանդական կամ մինչմոդեռնիստական չինական մշակույթը հաջողությամբ համաձայնեցնել հետմոդեռնիզմի հետ և նպաստել հասարակության անցմանը արդիականությունից հետարդիականություն։

Ցանկալի է նշել, որ որոշ չինացի գիտնականներ խորապես շփվել և համագործակցել են կառուցողական հետմոդեռնիզմի արևմտյան գիտնականների

14. «Յանուն համընդհանուր բարօրության», հարցազրույց Ջոն Բ.Քոբերի հետ (հարցազրույցը վարել է Վան Սիաոհուան), Հասարակական գիտություններ շաբաթաթերթ, Շանհայ, հունիս 13, 2002 թ.:

հետ: Կառուցողական հետմոդեռնիզմի ներկայացուցիչները նաև գիտակցել են ավանդական չինական մշակույթի արժեքն իրենց հետազոտության համար և յուրացնում են այն: Նաև որոշ չինացի գիտնականներ նկատել են կառուցողական հետմոդեռնիզմի գործնական նշանակությունը դժվար կացությունից մարդկային հասարակությանը դուրս բերելու գործում, և մեծ ուշադրություն են դարձնում այս մտքի զարգացմանը: Եթե մեծ ազդեցություն ունեցող «Գոսյուեն հոսանքի» և կառուցողական հետմոդեռնիզմի միջև հնարավոր լինի հաստատել օրգանական սինթեզ, որը սկզբում խոր արմատներ կունենա չինական հասարակության մեջ և կզարգանա հետագայում, Չինաստանը գուցե կարողանա հեշտությամբ իրագործել իր իսկ «առաջին լուսավորականության» առաքելությունը՝ արդիականացումը, ապա արագորեն մոտք կգործի հետարդիական հասարակություն, որը նշագրել է «երկրորդ լուսավորականությունը»: Եթե խնդիրն իրականացվի, Չինաստանի ընթացիկ մշակութային վերածննդի ընթացքում քաղված պտուղները մեծ նշանակություն կունենան մարդկության պատմության համար:

Այս աշխատության մեջ հեղինակն ուսումնասիրում է արևմտյան և չինական մշակույթների հաղորդակցման և միավորման հնարավորությունը: Արդյո՞ք այդ հնարավորությունը կդառնա իրականություն, կախված է հիմնականում նրանից, թե Չինաստանի Գոսյուեն ինչպես կկարողանա հարմարվել առողջ հասարակական զարգացմանը, և արդյոք կառուցողական հետմոդեռնիզմը, որ ներկայումս մտածողության մի փոքրիկ ճյուղ է արևմուտքում, կկարողանա գերիշխող դիրք գրավել և արժանանալ համընդհանուր ընդունելության: Հեղինակը շեշտում է, որ այս գիրքը պարզապես տեսական փորձ է, և մենք ուրախ կլինենք լսել ձեր մեկնաբանությունները:

## ԳԼՈՒԽ 2

### Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը<sup>15</sup>

#### 2.1 Ինչու՞ ենք անդրադառնում «Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը» թեմային

Ես քանիցս ելույթ եմ ունեցել «Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը» թեմայով, այդ թվում և անցյալ դարի 1980-1990-ականներին: Եվ այժմ՝ քսանմեկերորդ դարում, շարունակելու եմ անդրադառնալ այդ հարցին: Ինձնից բացի ավելի ու ավելի մեծ թվով գիտնականներ սկսել են իրենց տեսակետը հայտնել այս թեմայի շուրջ: Ինչու՞: Կարծում եմ՝ կա երկու կարևոր պատճառ. մեկն այն է, որ մենք Չինաստանի ազգային մեծ վերածնունդի շեմին ենք: Ուստի այժմ պետք է վերանայենք մեր պատմական և մշակութային ավանդույթը: Կառլ Յասպերսը ներկայացրել է «Առանցքային դարաշրջանի» գաղափարը: Նրա կարծիքով՝ մեծ մտածողները Հին Հունաստանում, Իսրայելում, Հնդկաստանում, Չինաստանում և այլ երկրներում ի հայտ են եկել համարյա միաժամանակ մթա. 500 թվականին, և բոլորը յուրահատուկ գաղափարներն են ներկայացրել այնպիսի խնդիրների շուրջ, որոնք վերաբերում են բոլոր մարդ արարածներին: Արիստոտելը և Պլատոնը Հին Հունաստանում, հուդայականության մարգարեները Իսրայելում, Շակյամունին Հնդկաստանում և Լաոցզին ու Կոնֆուցիոսը Չինաստանում միմյանցից անկախ նախածնեցին և ձևավորեցին առանձնահատուկ մշակութային ավանդույթներ: Ջարգացման 2000 տարիների ընթացքում այս մշակութային ավանդույթները կենտրոնական տեղ են զբաղեցրել մարդկային մտավոր հարստության մեջ, բայց այս տարբեր մշակույթներն ի սկզբանե իրարից անկախ են զարգացել տարբեր տարածաշրջաններում և չեն ազդել միմյանց վրա: Նրա խոսքով՝ առ այսօր մարդկությունն ապրել է ըստ նրա, ինչ մտածվել ու ստեղծվել է Առանցքային դարաշրջանում: Յուրաքանչյուր նոր վերելքի ժամանակ մարդկությունը հիշողություններով վերադառնում է այս ժամանակաշրջան և նորովի բուցավառվում նրանից: Այդ ժամանակից ի վեր Առանցքային դարաշրջանի հնարավորությունների հիշողություններն ու գարթոնքը՝ վերածնունդը, միշտ հոգևոր խթան է եղել մարդկության համար: Վերադարձն արմատներին շարունակաբար կրկնվում է Չինաստանում, Հնդկաստանում և Արևմուտքում (տես՝ Յասպերս, 1989, էջ 14): Օրինակ, եվրոպացիները վերածնունդի շրջանում հայացք էին նետում դեպի իրենց մշակույթի արմատները՝ Հին Հունաստան, որը վերածնեց եվրոպական քաղաքակրթությունն ու իր հետքը թողեց համաշխարհային մշակույթի վրա: Նույն կերպ Չինաստանի Սուն և Մին դինաստիաներում հնդկական բուդդայականությունը խթանեց նեոկոնֆուցիականությունը: Կոնֆուցիական մտածողները, Ցին դինաստիայից առաջ «հիշելով» Կոնֆուցիոսին ու Մենցիոսին, չինական փիլիսոփայությունը հասցրել էին նոր բարձունքների: Մուտք գործելով նոր հազա-

15. «Փիլիսոփայության սահմանները Չինաստանում», 2008 3 (4): 477-501 Թարգմանությունը՝ Յան Սինի «Չյանհան Լունթանից» 江汉论坛 (Չյանհան Թրիբյուն), 2007, (1): 5-14:

րամյակ՝ աշխարհի մտավորականները «Նոր առանցքային դարաշրջանի» կոչ էին անում: Ուստի, կարևոր է վերանայել և հետազոտել հնագույն մտքերն ու իմաստությունը և հիշել մեր մշակույթի սկզբնաղբյուրը՝ նոր, բազմազան համաշխարհային մշակույթին արձագանքելու համար: Երկրորդ, նոր դարում մեր երկիրը ձեռնարկել է մեծ նախագիծ, որի նպատակը «մերդաշնակ հասարակություն» կառուցելն է: Ֆեյ Սյաոթունը բարձրացրել է «մշակութային ինքնագիտակցության» հիմնախնդիրը: «Ներդաշնակ հասարակություն» կառուցելու համար մենք նախ պետք է ճանաչենք մեր իսկ «մշակույթը»: Ի՞նչ է «մշակութային ինքնագիտակցությունը»: Ֆեյ Սյաոթունը «Մարդասիրական արժեքի վերանայում» աշխատության մեջ գրում է.

Մշակութային ինքնագիտակցությունը ցույց է տալիս, որ որևէ մշակույթի համատեքստում ապրող մարդիկ ունեն իրենց սեփական մշակույթի «գիտակցությունը» և կարող են բացատրել նրա սկզբնաղբյուրը, զարգացումը, բնութագիրը և միտումը: Սա չի նշանակում, որ մարդիկ վերադառնում են «նախնական մշակույթին» կամ «հներին», միևնույն ժամանակ չի նշանակում նաև «լիարժեք արևմտյանացում» կամ «լիարժեք թահուա» 他化 (այլացում): Ինքնաճանաչման պահանջը նպատակ ունի ուժեղացնել ինքնորոշման ունակությունը մշակութային կերպափոխման գործընթացում և ընդունել մշակութային ընտրության սկզբնական կարգավիճակը նոր վիճակին և նոր դարաշրջանին հարմարվելու գործընթացում (Ֆեյ Սյաոթուն 2005, էջ 248):

Սա նշանակում է, որ մենք նախ պիտի «սովորենք» մեր մշակույթը, սահմանենք մեր տեղն այդ մշակույթի մեջ և «անկախություն» ունենանք համաշխարհայնացման և մշակութային բազմազանության այս մեծ ու պատմական հազարամյակում, որտեղ կառուցում ենք մեր «մերդաշնակ հասարակությունը»: Մեր տեղը մեր մշակույթում չի նշանակում «լիարժեք վերադարձ արմատներին» և «լիարժեք արևմտյանացում». փոխարենը, վստահեցնում է, որ մեր մշակույթը կարող է խոր արմատներ ունենալ հասարակության մեջ: Չէ՞ որ ծաղկում են միայն այն ծառերը, որոնց արմատները խոր են: Ուստի, մենք պիտի պնդենք մշակութային ընկալումների կարևորությունը, որպեսզի կարողանանք յուրացնել և կլանել այլ ազգերի ակնառու մշակույթները՝ այդպիսով սնելով մեր իսկ մշակույթը:

Այս իրավիճակում, երբ ուսումնասիրում ենք մեր պատմությունն ու ազգային մշակույթի հեռանկարը, ստիպված ենք հարմարվել համաշխարհային մշակույթի ժամանակակից զարգացման նոր միտումին, այն է՝ «Առանցքային դարաշրջանին»: Մենք պիտի ունենանք ինքնագիտակցություն, որպեսզի իրագործենք «մերդաշնակ հասարակություն» կառուցելու նպատակը: Ի՞նչ խնդիրների առաջ է կանգնում աշխարհը և մեր հասարակությունը նոր պատմական դարաշրջանում: Ի՞նչ հիմնախնդիրների պիտի անդրադառնանք՝ «Նոր առանցքային դարաշրջանը» և մեր «մերդաշնակ հասարակությունը» հասկանալու համար:

## **2.2 Կրթական և մշակութային շրջանակներում զանազան տեսակետներ «Չինական դասականներին» և հատկապես կոնֆուցիականությունը ուսումնասիրելու մասին**

Նոր, քսանմեկերորդ դարում չինացի դասականներին ուսումնասիրելը մեծ տարածում է գտել: Այս երևույթի մասին կան բազմաթիվ տեսակետներ ու բա-

ցատրություններ: Չինացի դասականների այսպես կոչված ուսումնասիրության կարելի է հանդիպել «Չոուլի.Չունգուան.Յուեչի» գրքում 周礼春官乐师 (Չոուլի 1980), որը հնագույն գրավոր արձանագրությունն է. «Երաժշտության համար պատասխանատու պաշտոնյայի պարտականությունն է ղեկավարել ազգային դպրոցը և բարձրաստիճան պաշտոնյաների զավակներին երաժշտություն և պար սովորեցնել»: Բայց այժմ «չինական դասական երկերի ուսումնասիրությունը» կարծես հակադրվում է «արևմտյան կրթությանը»: Պատճառն այն է, որ երբ բախվում ենք «արևմտյան կրթության» ազդեցությանը, մեր առաջ ծառանում է խնդիր՝ ինչպես պաշտպանենք և զարգացնենք մեր ավանդական մշակույթը: Չինական մշակույթի զարգացման առաջ կրկնակի խնդիր է ծառանում: Մեկն այն է, որ պետք է պաշտպանենք մեր մշակույթը և պահպանենք մշակութային հիմքը: Իսկ երկրորդը՝ ինչպես վարվենք արևմտյան մշակույթի հետ: Վերջին մի քանի հարյուր տարիների ընթացքում սա եղել է «Չինաստան և Արևմուտք՝ հինը և արդի» մշակութային բանավեճի հիմքը: Բայց այսօր՝ համաշխարհայնացման դարաշրջանում, մենք պիտի դուրս գանք բանավեճից, համաժամանակայնացնենք «Չինաստան և Արևմուտք՝ հինը և արդի» ուսմունքները և գիտակցենք տարբեր մշակույթների՝ գոյակցելու և բարգավաճելու ունակությունը:

Այսօր գիտական և մշակութային շրջանակներում զանազան կարծիքներ կան «չինական դասական երկերը», հատկապես կոնֆուցիականությունն ուսումնասիրելու մասին: Ես դա հակիրճ կներկայացնեմ հաջորդիվ.

1. Որոշ գիտնականներ առաջարկում են «չինական կոնֆուցիականության վերակառուցման» ուրվագիծը: Նրանց կարծիքով՝ «մենք պետք է բազմակողմանիորեն վերածնենք կոնֆուցիականությունը՝ արևմտյան քաղաքակրթության բազմակողմանի մարտահրավերներին դիմագրավելու համար», իսկ «կոնֆուցիականության վերածնունդը հրատապ հարց է չինական մշակույթը վերածնելու և չինական քաղաքակրթությունը վերակառուցելու գործում»: Հետևաբար, նրանք պաշտպանում են կոնֆուցիականության ընդունումը՝ որպես ազգային կրոն, և Չինաստանի հնագույն ժամանակների «քաղաքականության և կրոնի» այսպես կոչված համադրության ըմբռնումը (Չյան Ցին 2005, 3-7 էջեր):

2. Գոյություն ունի այս տեսակետի երկու քննադատություն. մեկը «ազատականության դպրոցից» է: Քննադատները հավատացած են, որ «տեսությունը, ըստ որի կոնֆուցիականությունը կարող է փրկել ազգը», հակադրվում է ժամանակակից ժողովրդավարական քաղաքականությանը և վնասում է «հավասարության» գաղափարը: Քննադատների խոսքով՝ նրանց նպատակն է՝ սահմանել «կոնֆուցիականությունը»՝ որպես «ազգային կրոն», և նրանք «փորձում են գաղափարայնացնել կոնֆուցիականությունն ու օգտագործել այն՝ որպես բռնապետության գործիք» (Չեն 2006, էջ 6): Հաջորդ քննադատությունը մարքսիստ գիտնականներից է: Նրանց կարծիքով՝ «կոնֆուցիականության մեջ փրկության էությունը բարոյական գործառույթի չափազանցությունն է, և կարելի է «դիմել երկնքի գոյաբանական Դաոյին և գոյաբանական էությանն ու ճակատագրին՝ քաղաքականության Դաոյի թագավորությանը ձգտելու համար, բայց դարձյալ կհայտնվենք ֆեոդալական բռնապետության ծուղակում»: «Իրական փրկիչը կարող է միայն լինել մարքսիզմը» (Նույն աղբյուրից):

3. Որոշ գիտնականներ լիովին հաստատում են «կոնֆուցիականությունը»՝ կոնֆուցիական մտքերը պահպանելու և զարգացնելու համար: Օրինակ, նեոկոն-



ֆուցիականների կարծիքով՝ «թագավորության Դաոն», որը կարող է հարմարվել արդի ժողովրդավարական քաղաքականությանը, կարող է ծնվել իմաստության ուսումնասիրությունից: Նրանք նաև կարծում են, որ ճանաչողության տեսությունը (էպիստեմոլոգիա) կարող է զարգանալ «մտքի և բնության» կոնֆուցիական ուսումնասիրությունից: Այլոց կարծիքով՝ «սան գան ու չանը 三綱五常 (Երեք կապ և հինգ բարոյական կանոն) դեռ արժեք ունի մարդկային հարաբերություններում: 1994 թվականի համաժողովում Թու Ուեյմինը հեռացավ իր նախկին համոզմունքից առ այն, որ երեք կապերը և «Հինգ բարոյական կանոնները» դեռ արժեք ունեն մարդկային հարաբերություններում»: Նրա կարծիքը «մշակութային Չինաստանի» մասին կարևոր է չինական մշակույթն աշխարհին ճանաչելի դարձնելու համար: Բայց նա «մշակութային Չինաստանը» բաժանում էր մի քանի շրջանի, որոնցից հիմնականը Չինական մայրցամաքն է (Մայրցամաքային Չինաստան), Թայվանը և այլն: Երկրորդ շրջանը ներառում է անդրծովյան Չինաստանը, իսկ երրորդ շրջանը՝ այն երկրները, որոնց վրա չինական մշակույթն ազդեցություն է ունեցել: Չորրորդ շրջանը ներառում է այն օտարերկրացիներին, որոնք ուսումնասիրում են չինական մշակույթը և հիանում նրանով: Բայց նրա համոզմունքներից մեկը վիճելի է: Նա ասում է. «Մշակութային Չինաստանը շատ լայն հասկացություն է: Այն մարդիկ, որոնք արյունակցական կապեր չունեն Չինաստանի հետ, բայց մեծ ազդեցություն ունեն երկրի վրա, նույնպես մշակութային Չինաստանի մի մասն են» (Թու Ուեյմին 2002, էջ 430): Սա վիճելի հարց է: Այս տրամաբանությամբ կարող ենք նկատի առնել «մշակութային Եվրոպա» և «մշակութային Ամերիկա» կարգերը և այն հանգամանքը, որ որ չինացի մտածողները՝ Կոնֆուցիոսը, Մենցիոսը, Լաոցզին և Ջուանցին, ազդեցություն ունեին նրանց վրա, ուստի նրանք նաև «մշակութային Եվրոպայի» և «մշակութային Ամերիկայի» մասն են:

4. Անշուշտ, որոշ գիտնականներ կարծում են, որ Մայիսի չորսի շարժումը հերքում էր կոնֆուցիականությունը, և կոնֆուցիականության կարգավիճակի հերթական բարձրացումը պատմական հետադիմություն է:

Ինչպե՞ս պետք է վերաբերվել կոնֆուցիական մտքերին: Պատասխանները տարբեր են: Այսօր այս հիմնախնդրի բազում հեռանկարները ցույց են տալիս, որ մեր հասարակությունն առաջադիմում է, որովհետև կրթական և մշակութային հարցերը կարելի է բարձրացնել միայն ազատ քննարկումների միջոցով և բարելավել ռացիոնալ երկխոսությամբ:

Անշուշտ, ես իմ անձնական կարծիքն ունեն «կոնֆուցիականության» մասին, և քննարկումները կորոշեն՝ արդյոք իմ տեսակետը ճիշտ է, թե ոչ: Սա միայն մի տեսակետ է: Ես բազում կարծիքներ ունեն կրթության և մշակույթի վերաբերյալ: Նախ և առաջ, պատմության մեջ գոյություն չունի մտածողության ու մշակույթի բացարձակ ճշմարիտ ձև, որովհետև նրանցից յուրաքանչյուրը, այդ թվում և կոնֆուցիականությունը, պարունակում է ներքին հակասություններ: Այսպիսով, կոնֆուցիականության որոշ կողմեր անխուսափելիորեն ունեն պատմական սահմանափակումներ և ի գորու չեն հարմարվել արդի հասարակության կարիքներին: Կոնֆուցիականության համընդհանուր նշանակությունը նաև արդի մեկնաբանության կարիք ունի: Երկրորդ, թեև մտածողությունն ու մշակույթը առաջ են շարժվում, հին փիլիսոփաների բարձրացրած հարցերն ու նրանց մտքերը նույնն են, ինչ այսօր, որովհետև որոշ փիլիսոփայական հիմնախնդիրներ հավերժ են: Օրինակ, «մարդու և բնության հարաբերության» խնդիրը դեռևս քննարկվում է ժամա-

նականից չինական փիլիսոփայության մեջ: Երրորդ, Բերտրան Ռասելն ասում է. «Տարբեր քաղաքակրթությունների շփումներն անցյալում հաճախ դարձել են մարդկային առաջընթացի ուղենիշեր» (Ռասել 1922, էջ 195): Ցանկացած մշակույթ, որ ցանկանում է շարունակական պատմական զարգացում ունենալ, պետք է կլանի և յուրացնի այլ ազգերի մշակույթները: Մշակույթն այլ մշակույթներից հետ չի մնա միայն փոխանակումների շնորհիվ, հատկապես համաշխարհայնացման դարաշրջանում: Եթե դիտարկենք Չինաստանի պատմությունը, ապա հնդկական բուդդայականության մուտքն ապացուցել է դա: Չինական մշակույթը մեծապես օգտվել է հնդկական բուդդայականությունից, որը զարգացել ու առաջընթաց է ապրել Չինաստանում: Չինական մշակույթը կլանել է այն, և բուդդայականությունը խոր ազդեցություն է թողել նեոկոնֆուցիականության վրա Սուն և Մին դինաստիաներում: Այսօր՝ համաշխարհայնացման ժամանակաշրջանում, մենք պիտի լիարժեքորեն ու համակարգված յուրացնենք ու «մարսենք» արևմտյան մշակույթն ու այլ ազգերի մշակույթները: Միայն այս ճանապարհով չինական կրթությունն ու մշակույթը կհամապատասխանեն ժամանակակից մարդկային հասարակության և մեր իսկ ազգային զարգացման պահանջներին: Հետևաբար, մեր մշակույթը պետք է լինի ազգային և միջազգային: Չորրորդ, պետք է սահմանվի մշակութային սուբյեկտիվություն: Ցանկացած ազգային մշակույթ պետք է արմատավորվի սեփական հողում, որովհետև անհրաժեշտ է լիարժեք հասկանալ, ընկալել, պաշտպանել և զարգացնել բնիկ մշակույթը՝ այլ ազգերի մշակույթները խորությամբ յուրացնելու ունակությունը բանականորեն և առողջ զարգացնելու համար: Մշակույթը, որն անկարող է պահպանել իր ինքնավարությունը և ի զորու չէ յուրացնել այլ ազգերի մշակույթները՝ իր սեփական մշակույթը հարստացնելու և զարգացնելու համար, կամ կվերանա, կամ ամբողջությամբ կծուլվի:

Հիմնվելով վերոնշյալ քննարկումների վրա՝ կարող ենք «կոնֆուցիականությունը» վերլուծել երեք տարբեր տեսանկյունից՝ քաղաքական կոնֆուցիականություն, ուղղափառ կոնֆուցիականություն և ակադեմիական կոնֆուցիականություն:

Նախորդ դինաստիաներում կոնֆուցիականությունը միահյուսվում էր քաղաքականության հետ. անկասկած, այն կարևոր դեր ուներ ֆեոդալական բռնապետությունում: Կոնֆուցիականությունը հատուկ ուշադրություն է դարձնում բարոյական զարգացման մեջ իր գործառույթին, որը դրական կողմն է, իսկ բացասական կողմը հանգեցնում է բացարձակ իշխանության, ինչի պատճառով Չինաստանը կվերածվի «մարդու կողմից կառավարվող» հասարակության, և Չինաստանի համար բարդ կլինի հասնել «օրենքի կառավարման»: Կոնֆուցիականները հաճախ բարոյականացնում էին քաղաքականությունն ու փառաբանում քաղաքական կառավարումը. նրանք մաս քաղաքականացնում էին բարոյականությունը՝ այն վերածելով քաղաքականության գործիքի: Անշուշտ, քաղաքական փիլիսոփայությունը կոնֆուցիականության տիրույթում սահմանափակում էր բռնապետությունը, ինչպես ցույց են տալիս, օրինակ, «դիմադրել բարձրաստիճան պաշտոնյային առաքինությամբ», «ժողովուրդն ամենաարժեքավորն է» և «սպանել բռնապետին» կարգախոսները (Ցիի արքա Սյուանը հարցնում է. «Կարելի՞ է հանդուրժել այն, որ կառավարության պաշտոնյան սպանում է իր արքային»: Մենցիոսն ասում է. «Նա, ով ոչնչացնում է բարեգործությունն ու արդարամտությունը, կոչվում է բռնապետ: Ես լսել եմ Ջոուի Ու արքայի՝ Ջոու դինաստիայի

առաջին արքայի մասին, որը սպանեց բռնապետ Ջուին ?՝ Շան դինաստիայի վերջին կառավարչին, բայց երբեք չեմ լսել, որ նա սպանել է իր արքային, որովհետև նա պաշտոնյա էր») (Մենցիոս 1980, Լյան Յունեյվան սյա): Կոնֆուցիականներին բնորոշ էր նաև կիրառել «թյանը (Երկինք)»՝ կայսեր իշխանությունը սահմանափակելու համար: Կոնֆուցիականներն առաջարկում էին, որ մարդ արարածները պետք է մեծարեն «Երկինքն» ու ճակատագիրը: Որոշ հանգամանքներում «Երկնքի և մարդու փոխազդեցությունը» նույնպես կարող է սահմանափակել «կայսեր իշխանությունը»: Օրինակ, երբ բնական աղետներ կամ տարօրինակ երևույթներ էին տեղի ունենում, պաշտոնյաները զգուշացնում էին կայսերը: Ապա կայսրը կայսերական ինքնաքննադատություն էր հրապարակում: Բայց ընդհանուր առմամբ քաղաքական կոնֆուցիականության բացասական գործառույթն ավելի ակնհայտ է, որովհետև այն օգտագործվել է քաղաքականության մեջ: Ամեն դեպքում «հիմար հավատարմության» մասին մտքերը և «ձերդ մեծություն, դու սուրբ ես ու իմաստուն, իսկ քո հպատակն անթույլատրելի հանցանք է գործում և պիտի դատապարտվի մահվան» արտահայտությունը նպատակահարմար չեն: Ուստի, երբ քաղաքական գործիչները հմտորեն բանեցնում են կոնֆուցիականությունը, բազում խնդիրներ են ի հայտ գալիս:

Ուղղափառ կոնֆուցիականություն. համակարգային բնութագիր և հաջորդական ժառանգականություն ունեցող դպրոցների զարգացումն ու ազդեցությունը պետք է ունենա իր սեփական ավանդույթը՝ անկախ նրանից՝ արևմուտքում է, թե Չինաստանում: Չինաստանում կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը և դաոսիզմը ունեն սեփական ավանդույթները: Քանի որ ավանդույթներ ունեցող դպրոցները շարունակ զարգանում են, հատկապես կոնֆուցիականությունը գիտակցաբար է մոտենում ավանդույթը ժառանգելուն, իսկ կոնֆուցիականները Սյա, Շան և Ջուու դինաստիաների մշակութային ավանդույթների ժառանգումը համարում են իրենց պարտականությունը: «Կոնֆուցիոսը ժառանգում է Յաոյի և Շունի Դաոն և նմանակում է Ջուուի Վեն և Ու արքաներին» (Ցիսի 1980, գլուխ 30): Յետևաբար, այսօր մենք պետք է գիտակցաբար ժառանգենք մեր սեփական մշակութային ավանդույթը: Բայց եթե կոնֆուցիականությունն ընդգծում է իր «ուղղափառ ավանդույթը», այն գուցե բացառում է այլ դպրոցները և ճնշում այլադավանությունը: Այլադավանությունը ստեղծված է հիմնական մտքին դիմադրելու և այն խորտակելու, ինչպես նաև մտածողության մոր ձևերի համար մոր ուղի հարթելու նպատակով: Կոնֆուցիականությունը համեմատաբար ամբողջական է: Օրինակ, կոնֆուցիականները պնդում են, որ բազում երևույթներ հավասարապես զարգանում են՝ առանց միմյանց վնասելու. տարվա չորս եղանակների շրջապտույտը, արևի և լուսնի ընթացքը սահուն շարունակվում են առանց փոխադարձ միջամտության» (մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից): Բայց երբեմն կոնֆուցիականության մեջ նկատվում է նաև բացառիկության ուժեղ զգացում: Օրինակ, Մենցիոսը մերժում էր Յան Ջուին և Մոցիին և քննադատում էր Յան Ջուի՝ հոր հանդեպ որդիական բարեպաշտության բացակայությունը, որովհետև նա պաշտպանում էր համընդհանուր և հավասար բարեգործությունը և Մոցիի հավատարմության բացակայությունը կայսեր հանդեպ, որովհետև պնդում էր, որ առաջին տեղում անհատներն են: Այս դեպքում Մենցիոսը շատ հեռուն է գնում: Մեկ այլ օրինակ է Յան Յուի՝ բուդդայականության բացառումը: Այն ժամանակ բուդդայականությունը որոշ խնդիրներ էր ստեղծել, այդ թվում և ազգային հարստության հսկայական վատ-

նում: Բայց Հան Յուն առաջարկում էր, որ «Կառավարությունը պետք է աշխարհիկ դարձնի բուդդայական վանականներին և միանձնուհիներին, այրի սուտրաները և բուդդայական տաճարները վերածի քաղաքացիական տների» (Հան 1991, էջ 174): Նրա խոսքերը շատ հեռուն են գնում: Վատ է, երբ երկպառակությունը չափազանց ուժեղ է:

«Կոնֆուցիականության ակադեմիական ավանդույթը» կոնֆուցիական ուսումնասիրության և դրա կրթական իդեալների պատմությունն է: Այս տեսանկյունից նկատելի է կոնֆուցիականության դրական արժեքը, և այն կարող է զգալի ռեսուրսներ տրամադրել մարդկային հասարակությանը: Այժմ և ապագայում կոնֆուցիականությունը չպետք է զաղափարականացնել: Ուսումը ուսում է և չպետք է կախված լինի քաղաքականությունից: Գիտելիքի ոչ մի դպրոց չի կարելի համարել իշխող. անհրաժեշտ է թույլ տալ «մտքի հարյուրավոր դպրոցների մրցակցությանը»: Անշուշտ, մենք պետք է վերլուծենք իմաստունների և պատմության ակադեմիկոսների մտքերը և մեկնաբանենք դրանք՝ ըստ ժամանակակից հանգամանքների, որպեսզի բացահայտենք այն ռեսուրսները, որոնք կարող են նպաստել չին ազգի զարթոնքին և համաշխարհային նշանակություն ունենալ մարդկային հասարակության ռացիոնալ և համընդհանուր զարգացման մեջ: Այս նպատակն իրագործելու համար կոնֆուցիականությունը պետք է նորացվի, որպեսզի դառնա իրական հոգևոր հարստության աղբյուր:

### 2.3 Որո՞նք են ժամանակակից մարդկային հասարակության հիմնախնդիրները

Մենք կարող ենք ուսումնասիրության արժեքի մասին գաղափար կազմել բազմաթիվ տեսանկյուններից՝ քաղաքականություն, տնտեսագիտություն, գիտություն և տեխնոլոգիա: Թերևս ամենակարևորը դպրոցի արժեքին փիլիսոփայական գնահատական տալն է: Հետևաբար, պետք է իմանանք, թե որոնք են մեր հասարակության, ազգի և մարդկության առաջ ծառայած հիմնախնդիրները: Այս հիմնախնդիրները պետք է դառնան փիլիսոփայական հարցերի քննարկման ելակետ:

Որո՞նք են ժամանակակից մարդկային հասարակության հիմնախնդիրները: Իմ կարծիքով՝ դրանք երեքն են. առաջինը մարդու և բնության հարաբերությունն է, որը բավական լուրջ հակասություն է պարունակում: Երկրորդը մարդու և մարդու հարաբերությունն է, ներառյալ հարաբերությունը մարդու և եսի (մարդ և հասարակություն), ազգերի և ժողովուրդների միջև: Երրորդ խնդիրը մարմնի և մտքի հարաբերությունն է: Մարդկության առաջ ծառայած խոշորագույն խնդիրը մարդու և բնության, մարդու և մարդու (մարդ և հասարակություն) և մարդու ներքին բախումն է: Այս հիմնախնդիրները կապված են «ներդաշնակ հասարակություն» կառուցելու և մարդկային հասարակության «խաղաղ գոյակցության» գաղափարի հետ: Իմ կարծիքով՝ երեք փիլիսոփայական հիմնավորումները՝ «բնության և մարդու միասնությունը», «եսի և այլոց միասնությունը» և «մարմնի և մտքի միասնությունը», կարող են որոշ արժեքավոր մոտեցումներ և կարևոր փիլիսոփայական ռեսուրսներ տրամադրել երեք բախումները լուծելու համար: Իհարկե, դա չի նշանակում, որ այս խնդիրները կարելի է լուծել միայն կոնֆուցիականության միջոցով:

Մուտք գործելով քսանմեկերորդ դար՝ մենք տեսնում ենք, որ նախորդ դարը սրընթաց զարգացման, առաջադիմության, բայց նաև ողբերգական դար էր, լի բախումներով ու պատերազմներով: 100 տարվա ընթացքում տեղի ունեցավ երկու համաշխարհային պատերազմ, և հարյուր միլիոնից ավելի մարդ մահացավ ոչ թե բնական մահով, այլ պատերազմի հետևանքով: Մի քանի դար առաջ մարդկության կողմից ստեղծված բազմաթիվ մշակութային նմուշներ ոչնչացվեցին: Վերջին հարյուր տարիներին Չինաստանը շատ է տառապել, բայց նաև մեծ առաջընթաց է ապրել: Այս ընթացքում մենք գրեթե ամբողջությամբ ժխտել ենք մեր մշակութային ավանդույթը և երկար ժամանակ նաև հրաժարվել ենք յուրացնել որոշ առաջադեմ արևմտյան մշակույթներ: Սա հանգեցրել է հասարակական խնդիրների, ինչպիսիք են «հավատի ճգնաժամը», «բարոյական դատարկությունը», «շրջակա միջավայրի աղտոտումը» և «փողի երկրպագումը»: Ինչպե՞ս պետք է լուծենք այս խնդիրները: Ես, և ոչ միայն ես, այլև այլ գիտնականներ, կարծում ենք, որ այս խնդիրները լուծելու համար կարող ենք փիլիսոփայական ռեսուրսներ գտնել վերջին հինգ հազար տարիներից: Բազմաթիվ գիտնականներ փնտրել են այս խնդիրների պատասխանները: Անշուշտ, մենք չպետք է մտածենք, որ մեր միտքն ու մշակույթը կարող են լուծել բոլոր խնդիրները: Եթե մտածենք, որ միտքն ու մշակույթը ի գործ են լուծել բոլոր խնդիրները, սա կհանգեցնի «մշակութային դետերմինիզմի»: Այդպիսով կմոտենանք այն համոզմունքին, որ գիտությունն ու տեխնոլոգիան կարող են լուծել մարդկային և հասարակական խնդիրները՝ հանգեցնելով «գիտության ամենագորության», «գիտականության» ծուղակին: Յետևաբար, երբ բնմարկում ենք «կոնֆուցիականության մշակութային», պարզապես ցանկանում ենք գտնել ռեսուրսներ ու մոտեցումներ, որոնք կարելի է կիրառել ժամանակակից մարդկային և հասարակական խնդիրների նկատմամբ և դրանք լուծելու համար:

## 2.4 Մարդու և բնության հարաբերությունը

1992 թվականին 1575 գիտնականներ, որոնց թվում կային Նոբելյան դափնեկիրներ, ստորագրեցին «Աշխարհի գիտնականների զգուշացումը մարդկությանը», որը վերաբերում էր «Մարդու և բնության» բախմանը և հաստատում էր, որ մարդ արարածներն ու բնությունը ընդհարման եզրին են: Իմ կարծիքով՝ զգուշացումն ահազանգում էր, որ մարդկային տեսակը կհայտնվի լուրջ ճգնաժամի մեջ, եթե աշխարհը շարունակի այսպես ապրել: Առաջադեմ գիտությունն ու տեխնոլոգիան կարող են օգտակար լինել մարդկանց, բայց որպես բնության մաս՝ մարդիկ ոչ միայն տիրապետում են բնությունը ոչնչացնող բազմաթիվ գործիքների, այլև զենքի, որը կարելի է օգտագործել՝ բնությունը նվաճելու գործընթացում հենց մարդ արարածներին ոչնչացնելու համար: Բնության հավերժական շահագործումն ու ոչնչացումը հանգեցնում է այնպիսի հանգամանքների, ինչպիսիք են բնական ռեսուրսների վատնումը, օզոնային շերտի սպառումը, օվկիանոսների զոլորշացումը, շրջակա միջավայրի աղտոտումը, մարդկային բնակչության անակնկալ և կտրուկ աճը և էկոլոգիական անհավասարակշռությունը: Այս ամենի հետևանքը «ներդաշնակ բնության» և «մարդու ու բնության ներդաշնակ հարաբերությունների» ոչնչացումն է. այս պայմանները սպառնում են մարդկության գոյությանը: Այս իրավիճակը կապված է արևմտյան փիլիսոփայության սուրբյեկտ-օբ-

յեկտ երկատման հետ: Օրինակ, «Արևմտյան փիլիսոփայության պատմություն» աշխատության մեջ Ռասելը գրում է. «Դեկարտի փիլիսոփայությունը... եզրափակեց, կամ գրեթե եզրափակեց մտքի ու մարմնի երկվապաշտությունը (դուալիզմ), որը սկսվեց Պլատոնից և զարգացավ, զերազանցապես կրոնական պատճառներով, քրիստոնեական փիլիսոփայության կողմից... Դեկարտյան համակարգը ներկայացնում է երկու զուգահեռ, բայց անկախ աշխարհ՝ մտքի և մարմնի, որոնցից յուրաքանչյուրը կարելի է ուսումնասիրել՝ առանց մյուսը վկայակոչելու (Ռասել 1972, էջ 567): Սա նշանակում է, որ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ երկար ժամանակ ոգին և մարմինը համարվել են անկախ ու մեկուսացած: Հետևաբար, փիլիսոփայության այս տեսակը հիմնվում է «արտաքին հարաբերության» վրա («մարդը» և «բնությունը» երկու միմյանց հետ կապ չունեցող գործոններ են), կամ կարելի է ասել, որ նրանք «միտքը» և «մարմինը» համարում են երկու անկախ երկակի գործոն, և երբ արևմտյան փիլիսոփաներն ուսումնասիրում են մեկը, չեն անդրադառնում մյուսին (բայց արևմտյան փիլիսոփայությունը փոխվել է. օրինակ, Ուայթհեդը իր «Գործընթացային փիլիսոփայություն» աշխատության մեջ ավանդական մտածողությամբ քննադատում է երկվապաշտությունը): Սա նշանակում է, որ արևմտյան միտքը ներառում է «սուբյեկտ-օբյեկտի» երկվապաշտությունը («միտք» և «մարմին» կամ «բնություն» և «մարդ»), որը գալիս է դեռևս Պլատոնից: Բայց չինական փիլիսոփայությունը տարբերվում է, քանի որ հիմնված է «Երկնքի և մարդու միասնության» վրա (սուբյեկտն ու օբյեկտը կապված են և չեն կարող բաժանվել):

Չինական փիլիսոփայության սկզբնաղբյուրներից մեկը «Ջոու Ին» է 周易 («Փոփոխությունների գիրքը»): 1993 թվականին Հուբեյ նահանգի Չին Մեն վայրում հայտնաբերված Չու բամբուկե մագաղաթների վրա կարևոր հաղորդագրություն կա: Այն հաստատում է (Չինմեն 1998, Յույցուն ի 语丛一) .

«Օեսերը» նկարագրում են հաղորդակցության ձևերը:

«Երաժշտությունը» վայելելու կամ կրթելու համար է:

«Պատմության գիրքը» ..... [բնագրային]:

«Ներբողների գիրքը» անցյալի ու ներկայի բանաստեղծությունների ժողովածու է:

«Փոփոխությունների գրքի» նպատակն է միմյանց հետ հարաբերել բնության Դաոն և մարդու Դաոն:

Գարնան և աշման տարեգրքերը անցյալի ու ներկայի գործերի ժողովածու են:

Այս բամբուկե մագաղաթները ստեղծվել են մթա շուրջ 300 թվականին: Նրանց վրա գրված է. «Փոփոխությունը հաղորդակցվում է բնության Դաոյի և մարդու Դաոյի հետ»: Սա նշանակում է, որ «Փոփոխությունների գիրքը» ուսումնասիրում է Երկնքի Դաոն (Երկնքի կամ բնության օրենքը) և մարդու Դաոն (հասարակության կարգը), և թե ինչու են դրանք կապված իրերի բազմակողմանի ուսումնասիրությամբ: Այսինքն՝ հին ժամանակներում մարդիկ արդեն հասկացել էին, որ «բնությունն» ուսումնասիրելիս պետք է նկատի առնել «մարդուն», իսկ «մարդուն» ուսումնասիրելիս՝ նաև «Երկինքը»: Սա է «բնության և մարդու» միասնությունը: Իրականում, սա արդեն բացահայտվել էր Կոնֆուցիոսի «Տարեգրքում»: Ցի Գունն ասում էր. «Չեն լսել, թե Վարպետ Կոնֆուցիոսն ինչպես է խոսում բնության և բնության Դաոյի մասին (Կոնֆուցիոս 1980, Գունյե Չան): Չնայած Ցի Գունը երբեք չէր լսել, թե Կոնֆուցիոսն ինչպես է խոսում «բնության և բնության Դաոյի մա-

սին», նա առաջ քաշեց այս հիմնախնդիրը, որը ցույց է տալիս, որ մեծ հետաքրքրություն կա «մարդկային էության» (մարդ) և «Երկնքի Դաոյի» (բնություն) նկատմամբ: Մարդկային հասարակության զարգացումն ուսումնասիրելիս պարզ է դառնում, որ մարդիկ ի սկզբանե բախվել են «մարդու» և «բնության (Երկինք)» հարաբերությանը, որովհետև մարդ արարածները չեն կարող ապրել առանց «բնության»: Հետևաբար, հին չինացիները միշտ ուշադրություն են դարձրել «մարդու և բնության հարաբերությանը»:

Իհարկե, տարբեր են «մարդու և բնության հարաբերությունները» կարգավորելու մոտեցումներն ու մեթոդները: Որոշ գիտնականներ կարծում են, որ մարդը պետք է ենթարկվի բնությանը. այլ գիտնականների կարծիքով՝ մարդը պետք է օգտվի «բնությունից», որպեսզի այն ծառայի իրեն, «ճանաչի բնությունը և կիրառի այն, որպեսզի բնությունը ծառայեցնի իրեն»: Իսկ ոմանք էլ հավատացած են, որ «թե՛ մարդը, թե՛ բնությունը ունեն սեփական օրենքներն ու առավելությունները»: Բայց հիմնական կոնֆուցիական մտածողները հավատում էին «մարդու և բնության միասնությանը»: Մարդու և բնության այսպես կոչված միասնությունը նշանակում է, որ «բնությունն» անբաժան է «մարդուց», իսկ մարդը՝ բնությունից:

Ինչու՞ գոյություն ունի նման համոզմունք: Սա երկար պատմություն ունի: Ինչպես գիտենք, «Փոփոխությունների գիրքն» ի սկզբանե գուշակությունների գիրք էր, որը կանխատեսում էր երջանկությունը կամ դժբախտությունը, բարի կամ չար բախտը: Ո՞ւմ էին խնդրում գուշակել մարդկանց բախտը: Թյանին 天 (Երկինք): «Մարդը» թյանին հարցնում է բարի կամ չար բախտի և երջանկության ու դժբախտության մասին: «Փոփոխությունների գիրքն արձանագրում էր այս պատասխանները, այդ պատճառով էլ վերածվեց «Երկնքի» (թյան) և «մարդու» հարաբերությունների մասին գրքի: Հետագայում այս գրքի զանազան մեկնաբանություններով կազմվեց նոր գիրք՝ «Իջուան 易传» («Փոփոխությունների գրքի հավելվածներ»): Նրանցից մասնավորապես մեկը՝ «Լրամշակումները», կարելի է համարել «Փոփոխությունների գրքի» փիլիսոփայական մեկնաբանություն: «Փոփոխությունների գիրքը» լուծում է «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերությունների խնդիրը. այդ դեպքում ինչպիսի՞ն է «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերությունը: «Լրամշակումները» պատասխանում են այս հարցին: Ըստ գրքի՝ «Փոփոխությունների գիրքը» ներառում է ամեն ինչ: Գիրքը վերաբերում է ոչ միայն «Երկնքի Դաոյին», «Երկրի Դաոյին», այլև «մարդու Դաոյին»: Թեև «Երկնքի Դաոն» դրսևորվում է ինի և յանի միջոցով, «Երկրի Դաոն» ներկայացվում է՝ որպես «կարծրություն» և «փափկություն», իսկ «մարդու Դաոն» դրսևորվում է՝ որպես «բարեգործություն» և «արդարամտություն»: Երեքի սկզբունքը միավորվում է. երեքը ցյանի 𠄎 և կունի 坤 դրսևորումն է: Կոնֆուցիական Ջան Ցայը Սուն դինաստիայից ասել է. «Երկինքը, երկիրն ու մարդը ունեն ցյանի և կունի Դաո: Փոփոխությունը թափանցում է Երկինք, երկիր և մարդու մեջ. ինն ու յանը նրա նյութն են (ցի), կարծրությունն ու փափկությունը՝ նրա ձևը, իսկ բարեգործությունն ու արդարամտությունը՝ էությունը» (Ջան Ցայ 1978, էջ 235): «Փոփոխությունների գրքի» օրինակից, որը միավորում է Երկինքը (երկիր) և մարդուն, տեսնում ենք, որ Երկինքն ու մարդը փոխկապակցված են: Ցյանն ու կունը օգտագործվում են «Երկնքի», «Երկրի» և «մարդու» միասնությունը նկարագրելու համար, որովհետև «Փոփոխությունների գրքի հավելվածում» ցյանը ցույց է տալիս եռանդուն շարժում, իսկ կունը՝ մեծահոգություն

և առաքինություն: Հետևաբար, «մարդը» հատուկ պատասխանատվություն ունի «Երկնքի և Երկրի համար» (Երկինք): «Մարդը» պետք է իմանա, թե Երկինքն ու Երկիրն ինչ են պահանջում «ինքնակատարելագործման մշտական ձգտման» համատեքստում և «մեծահոգաբար ընդգրկի կամ ամբողջացնի երևույթները»: Ջան Ցայն ասում է. «Երկնքի Դաոն» և «մարդու Դաոն» նման են իրար «բանակա-նության կամ ճշմարտության» իմաստով: Եթե ուզում ենք իմանալ մարդ լինելու սկզբունքը, պիտի ճանաչենք «Երկնքի ու Երկրի» Դաոն, իսկ եթե գիտենք «Երկնքի և Երկրի» ճշմարտությունը, կիմանանք «մարդու» (հասարակության) սկզբունքը կամ օրենքը:

Սույն դինաստիայի կոնֆուցիականները զարգացնում էին «բնության և մարդու միասնության» գաղափարը: Օրինակ, Չեն Ին գրում է. «Արդյո՞ք կարելի է ճանաչել մարդու Դաոն, բայց չճանաչել Դաոյի էությունը: Դաոն մեկն է: Արդյո՞ք ճիշտ է, որ մարդու Դաոն և բնության Դաոն տարբեր են» (Չեն և Չեն Ի 2004, «Էր Չեն իշու», հատոր 18): Ըստ կոնֆուցիական մտածողության՝ «բնությունը» և «մարդը» անբաժանելի են, նրանց հարաբերությունը չի կարելի համարել արտաքին և հակադիր, և մենք չենք կարող ուսումնասիրել երկուսից միայն մեկը: Ջու Սին ավելի հստակ էր արտահայտում այս գաղափարը: Նա ասում էր. «Բնությունը մարդն է, մարդը՝ բնությունը: Ծննդյան պահին մարդն առաջանում է բնությունից, իսկ ծննդից հետո բնությունը նույնպես մարդկային է դառնում» (Ջու Սի 1990, հատոր 17): Ջու Սիի կարծիքով՝ «բնությունը» չի կարող լինել «մարդուց» անկախ, մարդը՝ «բնությունից»: Ծննդի պահին մարդիկ գալիս են բնությունից, բայց երբ մարդ արարածը ձևավորվում է, սկսում է մարմնավորել «բնության» Դաոն (Երկինք): Այլ կերպ ասած՝ «մարդ արարածները» պատասխանատու են «բնության» համար: Եթե չլինեին «մարդ արարածներ», ինչպե՞ս կմարմնավորվեր «բնության» աշխույժ մթնոլորտը, «ավելի ուժեղ լինելու հավերժական ձգտումը», «մեծահոգաբար երևույթները պարունակելու կամ ամբողջացնելու» երկրի ձգտումը: Ուրեմն մարդիկ պետք է իմանան, որ «հանուն Երկնքի և Երկրի միտք կամ սիրտ արարելը» և «հանուն մարդկանց կյանք արարելը» նույնն են, և դրանք անհնար է առանձնացնել: Հետևաբար, «Յուցուն Գոյյան Ջուծյանուն» 郭店竹简《语》一 («Գո Դյանի բամբուկե մագաղաքների առաջին ժողովածու») գրված է. «Դաոյին կարելի է տիրապետել միայն այն բանից հետո, երբ իմանաս, թե ինչ է անում Երկինքը (բնություն), և ինչ է անում մարդը: Եթե գիտենք Դաոն, ապա գիտենք, թե ինչ է ճակատագիրը» (Չինմեն 1998): Եթե գիտենք «բնության (Երկնքի) Դաոն» (բնության օրենքը) և մարդու Դաոն (մարդկային հասարակության և կյանքի օրենքը), ապա կարող ենք իմանալ միասնական սկզբունքը կամ «բնության կամ Երկնքի» և «մարդու», «բնության կամ Երկնքի» (բնության կամ Երկնքի Դաո) և «մարդու» («մարդու Դաոն», հասարակություն) զարգացումը: Կոնֆուցիոսն ասում է. «Անհրաժեշտ է իմանալ Երկնքի հանձնագրած ճակատագիրը կամ բախտը» (Կոնֆուցիոս 1980, Վեյջեն): Նա նկատի ունի, որ «մարդը» պիտի իմանա «բնության կամ Երկնքի» մասին: Կոնֆուցիոսը նաև ասում է. «Մարդը պիտի մեծարի բախտը կամ ճակատագիրը, որ տրվել է Երկնքի կամ բնության կողմից (Նույն տեղում, «Չիշի») և չի կարող հենց այնպես ոչնչացնել «բնության կամ Երկնքի» զարգացման օրենքը»: Սի չինացի փիլիսոփայի կարծիքով՝ «բնությունը կամ Երկինքը» երբեք անկենդան չէ: Ավելին, այն օրգանական է, մշտապես զարգանում է, աճում, միավորվում մարդու հետ՝ որպես մեկ ամբողջություն: Տարածված տեսակետ կա,



որ «մարդուն անհնար է բաժանել «Բնությունից կամ Երկնքից», բայց մարդն ինչու՞ է «բնությունը կամ Երկնքը» համարում հակադիր օբյեկտ և անխոհեմաբար ոչնչնացնում և նվաճում «բնությունը»: Պատճառն այն է, որ նա «բնության» և «մարդու» հարաբերությունը համարում է արտաքին և չզիտի, որ «բնության» և «մարդու» հարաբերությունը մտերմիկ է ու ներքին: «Ներքին հարաբերությունը» տարբերվում է «արտաքին հարաբերությունից», որովհետև «արտաքին հարաբերությունը» ցույց է տալիս, որ «բնությունը» և «մարդն» անկախ են և կապակցված չեն: Իսկ «ներքին հարաբերությունը» ցույց է տալիս, որ «բնությունը» և «մարդը» սերտ հարաբերության մեջ են: Հետևաբար, «բնության և մարդու միասնությունը» հին չինական փիլիսոփայական հիմնավորում է: Այն ոչ միայն չինական կոնֆուցիական մտքի անկյունաքարն է, այլև մի պնդում, որը պիտի շարունակաբար վերամեկնաբանվի մարդկային հասարակության կողմից: Երբ ուսումնասիրում ենք մարդ արարածների խնդիրները և մեր հարաբերությունը բնության հետ, պետք է մշտապես հիշենք «բնության և մարդու միասնության» գաղափարը, և խորացնենք «բնության» և «մարդու» միջև սերտ հարաբերությունների մասին քննարկումը: Մարդկային հասարակությունը երկար ժամանակ անուշադրության է մատնել «բնության» և «մարդու» հարաբերությունը. ուրեմն հիմա բնությունը պատժու՞մ է մեզ: Ինչու՞ ենք ընտրել բնության հետ բախումնային հարաբերությունների տարբերակը:

«Բնության և մարդու միասնության» գաղափարը (միտքը՝ «ին 易(փոփոխություն) նպատակ ունի բնության Դաոն հաղորդակցել մարդու Դաոյի հետ»), որը ծագել է «Իձինից», մտածողության ձև է, որը լուծում է ներկայիս բախումը բնության և մարդու միջև: Այն կարող է ոգեշնչել մեզ հետևյալ երեք առումներով.

Նախ, «բնության և մարդու միասնությունը» որպես մտածողության կերպ, պնդում է, որ «մարդը» չպետք է ընկալվի՝ որպես «բնության» հակադրություն, որովհետև «մարդը» բնության մասն է և «ծնունդ է առել բնությունից»: «Բնության» ոչնչացմանն ուղղված գործողությունները նույնն են, ինչ «մարդու» ոչնչացմանն ուղղված գործողությունները, և «բնությունը» կպատժի «մարդուն»: Հետևաբար, «մարդը» պետք է «ճանաչի» (ճանաչել բնությունը՝ նրանից խելամտորեն օգտվելու համար) և «մեծարի բնությունը»: (Մարդը պիտի մեծարի բնությունը և այն պաշտպանելու գործը համարի իր սուրբ պարտականությունը): Այժմ մենք ընդգծում ենք միայն «բնությունը ճանաչելը» և կուրորեն օգտագործում ենք «գիտելիքը»՝ «բնությունը» շահագործելու, նվաճելու և նույնիսկ ոչնչացնելու համար: Բայց մարդը չզիտի, որ նախ պետք է մեծարի «բնությունը»: Սա միանշանակ «գիտականության» (գիտության և տեխնոլոգիայի ամենագորություն) ծայրահեղ դրսևորում է: «Գիտականությունը» հերքում է «բնության կամ Երկնքի» սրբությունը, ապա հերքում է «բնության կամ Երկնքի» անդրանցականությունը: Այսպիսով, մարդասիրական ոգին կորցնում է իր հիմքը: «Բնության և մարդու միասնության» չինական միտքը պնդում է, որ «բնությունը ճանաչելը» հավասար է «բնությունը մեծարելուն»: Եթե «ճանաչում ենք բնությունը», բայց «չենք մեծարում», ապա «բնությունը» համարում ենք անկենդան և այդպես էլ չենք գիտակցում, որ այն օրգանական է, կենդանի ու աշխույժ: «Բնությունը մեծարելը», բայց «չճանաչելը» հանգեցնում է նրան, որ մարդը «բնությանը կամ Երկնքին» վերաբերվում է՝ որպես «մարդուց» դուրս առեղծվածային ուժի և թույլ չի տալիս, որ մարդը ստանա բնության իրական շնորհը: «Բնությունը ճանաչելը» համակցվում է այն «մեծարելու»

հետ, և սա «բնության և մարդու միավորման» կարևոր դրսևորում է, որն արտացոլում է «մարդու» ներքին պարտավորությունը «բնության» հանդեպ: «Բնության և մարդու միասնություն» փիլիսոփայական պնդումը խորհրդանշում է «բնության» և «մարդու» միջև բարդ հարաբերությունը, որը ոչ միայն ներառում է այն, թե «մարդն» ինչպես պիտի հասկանա «բնությունը», այլև այն, որ «մարդը» պիտի մեծարի «բնությունը»՝ հանուն նրա սրբության: Սա է պատճառը, որ չինական կոնֆուցիականությունը չի դարձել համընդհանուր կրոն (ինչպես բուդդայականությունը և քրիստոնեությունը), սակայն այն որոշակի «կրոնականություն» է պարունակում: Կոնֆուցիական միտքը կրոնական գործառույթ ունի Չինաստանում, այսինքն՝ կոնֆուցիականները կարծում են, որ «մարդու» ներքին բարոյականությունը, որը հանձնագրվել է «բնության» կողմից, բարոյական զարգացման կարիք ունի՝ «անդրանցականությունը», այսինքն՝ սովորական մարդուց իմաստունի մակարդակի անցումը՝ իրագործելու համար: Հետևաբար, «բնության և մարդու միասնությունը» ոչ միայն «բնության» ճանաչումն է, այլև կյանքի ոլորտ, որին «մարդը» պիտի ձգտի: Պատճառն այն է, որ թյանը (բնություն, Երկինք) մշակում է ոչ միայն բնություն, այլև «Երկինք»՝ սրբության իմաստով: «Մարդկային էությունը» պետք է հասնի անդրանցականության ոլորտին, որը հավասար է թյանին (Երկինք, բնություն): Այս իմաստով, «մարդն» ու «բնությունը» հակադրության մեջ չեն: Փոխարենը, «մարդը» միավորվում է «Երկնքի ու Երկրի» հետ: Օրինակ, Մենցիոսն ասում է. «Այն վայրում, ուր այցելել է գերակա մշակույթը, մարդիկ կրում են նրա ազդեցությունը և կրթվում են: Այն վայրը, որտեղ այդ գերակա մշակույթն ապրել է, հրաշագործ ազդեցության տակ է, իսկ իմաստունը գործում է Երկնքի ու Երկրի հետ համատեղ» (Մենցիոս 1980, «Չինսին շան»): Այս կերպ, վերադասը գիտակցում է անձնական անդրանցականությունը: Մտածողության այս ձևը ոչ միայն օգնում է մեզ ազատվել «Երկնքի ու մարդու բաժանման» խնդրից (Երկնքի ու մարդու թշնամությունը), այլև բացում է նոր ճանապարհ, որով մարդ արարածները կհասնեն իդեալական մարդկային ոլորտի:

Երկրորդ, մենք չենք կարող «Երկնքի (բնություն)» և «մարդու» հարաբերությունը համարել արտաքին հարաբերություն, որովհետև «Երկինքը մարդ է, մարդը՝ Երկինք», ուստի «Երկինքն» ու «մարդն» ի սկզբանե կապված են: «Մարդը» չի կարող առանձնանալ «Երկնքից» և չի կարող գոյատևել առանց «Երկնքի»: «Երկինքը» չի կարելի առանձնացնել «մարդուց». առանց «մարդու» «Երկնքի» բանականությունը չի կարող մարմնավորվել, ուստի ո՞վ կարող է հասկանալ «Երկնքի Դաոն»: «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերությունը հասկանալը բնորոշ է չինական փիլիսոփայությանը: Այս հարցի շուրջ Վան Ֆուչին կարևոր դիտարկում է արել: Ուսումնասիրելով հնագույն գիտնականների տեսությունները՝ նա գալիս է այն եզրակացության, որ նրանք ընդամենը ընկալել էին Ցին դինաստիայից առաջ գոյություն ունեցող կոնֆուցիականության երևույթների միայն արտաքին կողմը և կարծել, որ «Փոփոխությունների գիրքը» միայն «Երկնքի Դաոյի» մասին է, բայց չգիտեին, որ Հան դինաստիայից ի վեր «Փոփոխությունների գիրքն» ուներ «մարդու Դաոյի» արմատներ կամ հիմք (Վան Ֆուչի, հատոր 9, Ցյանչեն շան): Ջոու Դունիի «թայծի նկարի» ուսմունքը «Երկնքի և մարդու միասնության» արմատների (ծագման) մասին է, որը բացատրում է, որ մարդու ծնունդը «Երկնքի Դաոյի» փոփոխության արդյունքն է: «Երկնքի Դաոյի» վերածվելու ընթացքում Երկինքն իր հիմնական մասը հանձնում է «մարդուն» և ստիպում, որ «մարդը» տիրի

«մարդկային էությանը», որը տարբերվում է մյուս երևույթներից: Այդ դեպքում մարդը կարող է բացահայտել, որ «մարդու Դաոյի»՝ բարոյական մարդկային հարաբերությունների բոլոր սկզբունքները (մարդկային հասարակության կանոնները) համահունչ են «Երկնքի Դաոյի» (տիեզերքի օրենքը) ին-յան շարժման հետ: «Մարդու Դաոն» և «Երկնքի Դաոն» պետք է միավորվեն: «Մարդու Դաոն» հիմնված է «Երկնքի Դաոյի» վրա, որովհետև «մարդը» Երկնքի (բնության) մասն է, ուստի «մարդու Դաոյի» քննարկումն անհնար է առանձնացնել «Երկնքի Դաոյից», իսկ «Երկնքի Դաոյի» քննարկումը պետք է նկատի առնի նաև «մարդու Դաոն»: «Մարդու Դաոյի» «առօրյա կյանքի և երևույթների սկզբունքը» համահունչ է «Երկնքի Դաոյի» ին-յան շարժման հետ: Ջան Ցայն ասում է, որ «Իձինը պարունակում է Երկնքի սկզբունքը, ինչպես նաև «մարդու Դաոն» (Ջան Ցայ 1978, էջ 65):

Երրորդ, կոնֆուցիական փիլիսոփայությունն ինչու՞ է այնդու, որ «Երկնքի և մարդու» միջև կա «ներքին հարաբերություն»: Արևմտյան Ջոու դիմաստիայում կա ինտելեկտուալ ավանդույթ, որը նկարագրվում է հետևյալ կերպ՝ «Երկնքի ականջն իմ ժողովրդի ականջն է, Երկնքի աչքը՝ իմ ժողովրդի աչքը» (Մենցիոս 1980, Վանջան շան): Ավանդույթը գոյություն է ունեցել Կոնֆուցիոսի, Մենցիոսի, Չեն Հայի, Չեն Իի, Ջու Սիի, Լու Ջյույուանի և Վան Յանմիմի ժամանակաշրջաններում: Այս առումով Ջու Սիի ասածն արտացոլում է Կոնֆուցիոսի հետևողականությունը «բարեգործություն սովորելու» հարցում: Նա ասում է. «Բարեգործ մարդը պիտի ունենա սիրտ՝ բնության համար առատորեն արարելու, սիրտ՝ մարդկանց հանդեպ գորովանքի և իրերի հանդեպ բարեգութ լինելու համար. բարեգործ մարդու սիրտը պարունակում է չորս բարոյախտություն (բարեգործություն, արդարամտություն, ծեսեր և իմաստություն) և ներթափանցում չորս բարոյախտությունների չորս ակունքներ» (Ջու Սի 1936, հատոր 13): «Երկնքի Դաոն» մշտապես արարում է և մեծ տեղ է հատկացնում բարեգործությանը: «Երկինքը» (բնություն) կարող է ստիպել, որ բազմաթիվ երևույթներ լավ զարգանան, ուստի «մարդը» պետք է հետևի «Երկնքի» (բնություն) օրինակին, բարեգութ լինի մարդու հանդեպ և օգտակար լինի բազում երևույթների: Քանի որ «Երկինքն ու մարդը միավորված են՝ որպես մեկ ամբողջություն», «մարդը» ձեռք է բերում «Երկնքի» էությունը, որ դառնա «մարդ», ուստի մարդը պիտի գիտակցի «բնության» (Երկինք) գործառնությունը և «գործվանքն այլ մարդու հանդեպ» և օգտակար լինի իրերին»: «Երկնքի սիրտը» և «մարդու սիրտը» իրականում նույն սիրտն են: «Մարդը» պիտի գիտակցի «Երկնքի Դաոն» և զգա «Երկնքի Դաոն»: Կյանքի արժեքն է՝ գիտակցել «Երկնքի ճակատագիրը (բախտը)», ուստի «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերությունն իրականում ներքին է:

Մենք քննարկում ենք «Երկնքի և մարդու միասնությունը» և այն հասկանում փիլիսոփայորեն՝ նկատի առնելով վերոնշյալ կետերը, որպեսզի հասկանանք նրա իրական ոգին և արժեքը: Սա համաշխարհային տեսակետ է, մտածողության կերպ, որ կիրառվում է «Երկնքի և մարդու միասնության» մեկնաբանության տիրույթում: Սրա կարևորությունն այն է, որ այն «մարդուն» օժտում է պատասխանատվության անխուսափելի զգացողությամբ: «Մարդը» կարող է գիտակցել իր սեփական անդրանցականությունը և հասնել «Երկնքի ու մարդու իդեալական միասնության» միայն «Երկինքը (բնությունը) նմանակելու» գործընթացում (բարձրանալով «Երկնքի» ոլորտ):

Անշուշտ, «Երկնքի ու մարդու միասնության» կոնֆուցիական գաղափարը չի

կարող ուղղակիորեն լուծել մարդկային հասարակության մեջ «մարդու և բնության» բախման հատուկ խնդիրները: Սակայն որպես փիլիսոփայական հիմնավորում՝ «Երկնքի և մարդու միասնության» գաղափարը ենթադրում է, որ «Երկնքն» ու «մարդը» անբաժան են: Ավելին, «Երկնքն» ու «մարդը» պետք է ընկալվեն որպես անկապտելի միություն: «Երկնքի» և «մարդու» միջև կա ներքին հաղորդակցություն, որն անկասկած մտածողության դրական ճանապարհ է «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերության փիլիսոփայական լուծման համար:

## 2.5 Մարդու և մարդու հարաբերությունը

«Մարդու և մարդու բախումը», որ գոյություն ունի ժամանակակից հասարակության մեջ, ավելի բարդ է, քան «մարդու և բնության բախումը»: Ներանձնային բախումը կապված չէ միայն «եսի և ուրիշների», «մարդու և համայնքի», «ազգի և ազգի», «ժողովրդի և ժողովրդի» ու «տարածաշրջանի և տարածաշրջանի» միջև բազմաթիվ բախումների հետ: Օրինակ, նյութական կարիքների և իշխանության հետապնդումը, պայքարը բնական ռեսուրսների համար, ունեցվածքի և նկրտումների ընդլայնումը առաջացնում են բախումներ և պատերազմներ ազգերի, ժողովուրդների ու տարածաշրջանների միջև և հանգեցնում «կայսերական գերիշխանության» և «ահաբեկչության»: Փողը և նյութական բարիքները վայելելու ծայրահեղ մոլուցքը, հատկապես ղեկավարող դասի կաշառակերությունը և նրանց կողմից հասարակ մարդկանց ճնշումը լարվածություն են առաջացնում մարդկանց հարաբերություններում, ստեղծում բացասական հասարակական մթնոլորտ, բազմաթիվ գժտություններ և պառակտում: Հասարակության մեջ երեխաները, երիտասարդներն ու տարեցները ունեն սեփական խնդիրները: Թյուրիմացությունն ու թշնամությունը առօրյա կյանքում, հոգիների մեկուսացումը հետազայում հանգեցնում են հասարակական ներդաշնակության կազմաքանդման: Այս միտումը կհանգեցնի մարդկային հասարակության կործանմանը: Արդյո՞ք կոնֆուցիականությունը օգտակար մտավոր աղբյուր է ժամանակակից հասարակության թերությունները վերացնելու համար: Իմ կարծիքով, կոնֆուցիական «բարեգթության ուսմունքը» թերևս մեծ նշանակություն ունի «մարդու և մարդու», ազգերի, ժողովուրդների ու տարածաշրջանների միջև ներդաշնակության ձևավորման կամ «ներդաշնակ հասարակություն» ստեղծելու գործում:

«Գոդյան Չունու Ջունյան» գրքի «Սին ցի մին չու» 性命出 (էությունը բխում է բախտից) հատորում նշվում է, որ «Դաոն առաջանում է կապվածությունից (զգացմունք, հույզ), իսկ կապվածությունը՝ էությունից: Առաջինը մոտ է կապվածությանը, վերջինը՝ արդարամտությանը»: Սա նշանակում է, որ ներանձնային հարաբերություններն ի սկզբանե հիմնված են կապվածության վրա (զգացմունք), իսկ կապվածությունը բխում է մարդկային էությունից: Հետևաբար, ներանձնային հարաբերությունների սկզբում ավելի կարևոր է կապվածությունը (ինչպես, օրինակ, մոր և երեխայի կապվածությունը), իսկ հետագայում բարոյականությունն ու արդարությունը (Դաո կամ ճանապարհ, արդարություն կամ արդարամտություն) ավելի կարևոր են, քան կապվածությունը: Այս դեպքում «Մարդու Դաոն ներանձնային հարաբերությունների կամ հասարակական հարաբերությունների սկզբունքների օրենքն է: Այն կապված է «Երկնքի Դաոյի» հետ, բայց տարբերվում է «Երկնքի Դաոյից», որը բնության (կամ մարդուց անդին արտաքին աշխարհի)

օրենքն է: «Դաոն ծագում է կապվածությունից» արտահայտությունը նշանակում է, որ ներանձնային հարաբերություններն ի սկզբանե հիմնված են կապվածության վրա: Սա Կոնֆուցիոսի «բարեգործության ուսմունքի» ելակետն է: Կոնֆուցիոսի աշակերտ Ֆան Չին հարցնում է նրան, թե ինչ է «բարեգործությունը», և Կոնֆուցիոսը պատասխանում է՝ սիրել մարդկանց: Որտեղի՞ց է գալիս «սիրել մարդկանց» բարոյական պատվիրանը: «Ջունյունը» մեջբերում է Կոնֆուցիոսին. «Բարեգործությունը մարդու բնավորության գիծ է, և դրա ամենակարևոր գործոնը ընտանիքը սիրելն է»: Բարիք գործելու բարոյական գիծը ի ծնե է, կարևոր է սիրել սեփական ընտանիքը (Ցիսի 1980, գլուխ 20): Բայց կոնֆուցիականները կարծում են, որ բարեգործությունը չի կարող հիմնվել միայն մարդու՝ ընտանիքի հանդեպ սիրո վրա: «Գոդյան Ջուձյանն» ասում է. «Ընտանիքն անկեղծորեն սիրելը պայմանավորված է կապվածությամբ, բայց բարեգործությունն ընկալվում է՝ որպես կապվածություն սովորական մարդկանց, և ոչ միայն հոր հանդեպ» (Չինմեն 1998): Ընտանիքի հանդեպ մեծ սերը բնական է. սերը (կապվածություն), որ տարածվում է այլ մարդկանց վրա, «բարեգործություն» է: Մի այսպիսի ասացվածք կա. «Որդիական բարեպաշտությունը պետք է մեծանա և վերածվի երկնքի տակ ապրող հասարակ մարդկանց հանդեպ կապվածության (Նույն տեղում, Թանյու ջի դաո): Սակայն ընտանիքի հետ կապվածությունն այլոց հետ կապվածության հիմքն է: Սա նշանակում է, որ կոնֆուցիական «բարեգործության ուսմունքը» պահանջում է կապվածության թե՛ ընտանիքում, թե՛ հասարակության մեջ: «Ինքդ քեզ ուրիշի դերում պատկերացրու» սկզբունքը և նրա գործածումը, «հարգանքով վերաբերվիր ընտանիքիդ տարեցներին և այդ հարգանքը տարածիր ընտանիքից դուրս տարեցների վրա: Քնքշանքով վերաբերվիր ընտանիքիդ երիտասարդներին և այդ քնքշանքը տարածիր ընտանիքից դուրս երիտասարդների վրա (Մենցիոս 1980, Լյան Յուեյվան շան)՝ բարեգործություն տարածելով: Դժվար է ապրել ըստ «քեզ ուրիշի դերում պատկերացրու» սկզբունքով. պետք է առաջնորդվել «ջունի 忠 (մարդու նախնական բարի մտքի լիարժեք զարգացում) Դաոյի» և շուի 恕 (այդ միտքն այլոց վրա տարածելու), սկզբունքներով, որոնք նկարագրվում են հետևյալ արտահայտություններում՝ «ուրիշների հետ վարվիր այնպես, ինչպես կցանկանաս, որ քեզ հետ վարվեն» (Կոնֆուցիոս 1980, Յանյուան), «եթե ցանկանում ես ստեղծել քո սեփական կերպարը, նաև ստեղծիր ուրիշների կերպարները, և եթե ուզում ես նշանավոր լինել, նաև օգնիր ուրիշներին նշանավոր լինել (Նույն տեղում. Յունյե), որոնք կօգնեն կյանքի կոչել «բարեգործության» սկզբունքը: (Ջու Սիի «Սիշու ձիջու» գիրքը բացատրում է. «Բարությունը լավագույնս իրագործելը ջուն է, իսկ բարության տարածումը՝ շուն»: Եթե «բարեգործությունը» տարածվում է հասարակության վրա (ողջ մարդկային հասարակության), ապա նմանվում է Կոնֆուցիոսի խոսքին. «Սեփական անձին տիրապետելն ու ծեսին վերադառնալը բարեգործություն է: Եթե մարդը (կառավարիչը) կարողանա մի օր տիրապետել ինքն իրեն և վերադառնալ ծեսերին (արարողություն), Երկնքի տակ ամեն ինչ կվերադառնա բարեգործության: Բարեգործությունը կիրառելը կախված է մարդուց: Մի՞թե այն կախված է ուրիշներից (Նույն տեղում, Յանյուան): Անցյալում «եսասիրական ցանկությունը հաղթահարելը» և «ծեսը վերականգնելը» միշտ բացատրվում էին՝ որպես երկու զուգահեռ գործողություն, բայց նման ընկալումը, իմ կարծիքով, ճիշտ չէ: «Եսասիրական ցանկությունը հաղթահարելն ու ծեսը վերականգնելը բարեգործություն է» արտահայտու-

թյունը նշանակում է, որ «ծեսի վերականգնումը» հիմնված է «եսասիրական ցանկությունը հաղթահարելու» վրա: Ֆեյ Սյաոթունը հիանալի բացատրում է սա: Նա ասում է. «Միայն Եսասիրական ցանկությունը հաղթահարելով կարելի է վերականգնել ծեսը: Ծեսը վերականգնելն անհրաժեշտ պայման է հասարակություն մտնելու և հասարակության անդամ դառնալու համար: Սեփական Եսասիրական ցանկությունը սահմանափակելը կամ ավելացնելը թերևս արևմտյան և արևելյան մշակույթների հիմնական տարբերությունն է» (Ֆեյ Սյաոթուն 2002, էջ 4): Սա խելամիտ բացատրություն է: Եթե մարդը մուտք է գործում հասարակություն, նա պետք է իրենից ինչ-որ բան պահանջի: Օրինակ, պետք է խնդրի իրեն ապրել ըստ «ուրիշների հետ վարվիր այնպես, ինչպես կցանկանաս, որ քեզ հետ վարվեն» սկզբունքի. միայն այդ դեպքում կարող է հետևել հասարակական չափանիշին (ծես) և դառնալ հասարակության անդամ: Նույնը կիրառելի է ազգի դեպքում. ազգը պիտի ապրի աշխարհի «դաշնագրի» և ընդհանուր կանոնների պահանջների համապատասխան: Այդ դեպքում աշխարհի դաշնագիրը և ընդհանուր օրենքները կպահպանվեն: Ֆեյ Սյաոթունը կարծում էր, որ «Եսասիրական ցանկության սահմանափակումը» չինական մշակույթում հրաշալի էր ներանձնային հարաբերությունների համար, մինչդեռ «Եսասիրական ցանկության խրախուսումն» արևմտյան մշակույթում, որը մարդու ետ բարձր էր դասում այլ մարդկանցից կամ այլ ազգերից, վստահաբար և հեշտությամբ հանգեցնում էր բախման և պատերազմի: Ըստ Ջու Սիի՝ ասացվածքը կարելի է հասկանալ՝ որպես «Եսասիրական ցանկության հաղթահարում և վերադարձ ծեսերին, որը Երկնքի սկզբունքն է (Ջու Սի 1983): Նա նկատի ունի, որ մենք պիտի սահմանափակենք մեր սեփական Եսասիրական ցանկությունը՝ մեր վարքի ու գործողությունների մեջ ծեսերին ու չափանիշներին համապատասխանելու համար: «Բարեգործությունը» մարդու ներքին բնութագիրն է («կապվածությունը ծագում է էությունից»): Հասարակական կյանքի իմաստով ծեսը (արարողություն) արտաքին համակարգն է, որը կարգավորում է մարդու վարքագիծը, իսկ նրա գործառույթը ներանձնային հարաբերությունների կարգավորումն է՝ ներդաշնակություն ապահովելու համար: Այն խորհրդանշում է, որ «ծեսերի (արարողություն) կարևորությունը ներդաշնակությունն է»: Պահանջը առ այն, որ մարդիկ ենթարկվեն ծեսին (արարողություն), պետք է հիմնված լինի «ուրիշների հանդեպ կապվածության» նրանց ներքին զգացողության (միտք) վրա, որը համապատասխանում է «բարեգործությանը»: Կոնֆուցիոսն ասում է. «Բարեգործությունը կախված է մարդուց: Մի՞թե այն կախված է ուրիշներից» (Կոնֆուցիոս 1980, Յանյուան) «Բարեգործության» և «ծեսերի» (արարողություն) հարաբերության մասին Կոնֆուցիոսը հստակ ասել է. «Եթե մարդը բարեգործ չէ, ապա ի՞նչ կապ ունի ծեսերի (արարողություններ և այլն) հետ: Եթե նա բարեգործ չէ, ի՞նչ կապ ունի երաժշտության հետ» (Նույն տեղում, Բայի): Առանց բարեգործ սրտի (միտք) ծեսերի (արարողություն) և երաժշտության համակարգը խաբուսիկ է և կեղծ: Հետևաբար, Կոնֆուցիոսը գտնում էր, որ հասարակությունը կարող է լինել ներդաշնակ ու խաղաղ, եթե մարդիկ գիտակցաբար հետամուտ լինեն «բարեգործության», «բարեգործ սիրտը (միտք) հիմնեն» որոշակի չափանիշների վրա և կիրառեն այն առօրյա հասարակական կյանքում: Հենց սա է «եթե մարդը (կառավարիչ) կարողանա գեթ մեկ օր վերահսկել իրեն և վերադառնալ ծեսերին (արարողություն), Երկնքի տակ ամեն ինչ բարի կլինի» (Նույն տեղում, Յանյուան) արտահայտության իմաստը: Առօրյա կյանքում բարեգործությանը

հետևելը նման է «մեծագույն բարձրության և գերազանցության հասնելու և Դաոյի Ոսկե միջինին հետևելու ձգտմանը», որն արտացոլվել է «Ջունյունում»: «Ձգտել հասնել մեծագույն բարձրության և գերազանցության» (Ձիսի 1980, գլուխ 27) նշանակում է, որ մարդիկ կյանքում պետք է հետևեն բարձրագույն սկզբունքին, բարեգործության իդեալին. «Հետևել Դաոյի Ոսկե միջինին» սկզբունքը մարդկանց խնդրում է առօրյա կյանքում գիտակցել «բարեգործության» ոգին, «միջինի ուսմունքը ցույց է տալիս միջինի կիրառումը»: «Մեծագույն բարձրության ու գերազանցության հասնելու ձգտումը» և «Դաոյի ոսկե միջինին հետևելը» չի կարելի բաժանել երկու մասի, իսկ կոնֆուցիական բարձրագույն իդեալը՝ Դաոն, իմաստություն է՝ առանց արքայության: Այսօր մենք փորձում ենք կառուցել ներդաշնակ հասարակություն, ուստի Կոնֆուցիոսի խոսքերը շատ կարևոր են: «Բարեգործության» բազում բացատրություններ կան Կոնֆուցիոսի «Ջրույցներ և ասույթներում», բայց ոչինչ չի ասվում «բարեգործ կառավարման» մասին: Սակայն «մարդկանց առաքինությանը առաջնորդելն ու արարողությունների (ծեսեր, սովորություններ) կանոններով կառավարելը», «մարդկանց սրտանց սիրելը», «առաքինի և ունակ տաղանդներին ընտրելը», «մարդկանց մեծ օգուտ տալն ու բոլորի կյանքը թեթևացնելը», և այլն, վերաբերում են «բարեգործ կառավարմանը»: Մենցիոսի գործերում բազում քննարկումներ կան «բարեգործ կառավարման» մասին, որը բավական լայն իմաստ ունի: Բացատրությունների մի մասն անհամատեղելի է ժամանակակից մարդկային հասարակության կարիքների հետ, բայց նրանցից երկուսը կարևոր դեր ունի, օգնում է կառուցել ներդաշնակ հասարակություն և խաղաղության հասնել ամբողջ աշխարհում: Դրանցից մեկը՝ «բարեգործ կառավարման պրակտիկան», պետք է ապահովի մարդկանց կայուն սեփականությունը: Մենցիոսն ասում է. «Մարդիկ հետևում են ճիշտ Դաոյին, որովհետև ունեն կայուն սեփականություն և կայուն սիրտ, իսկ առանց կայուն սեփականության չի կարող լինել կայուն սիրտ» (Մենցիոս 1980, Թեն Վենգուն շան): Նա ուզում է ասել, որ հասարակ մարդիկ պետք է ունենան որոշակի հաստատուն սեփականություն, որը կերաշխավորի նրանց բարոյական և վարքագծային սկզբունքները: Առանց դրա մարդը չի ունենա բարոյական գաղափարներ և վարքագծային ուղեցույցներ: Մենցիոսն ասում էր. «Բարեգործ կառավարումը պետք է սկսվի հողի մասնավոր սեփականությունից» (Նույն տեղում): Նա նկատի ունի, որ բարեգործ կառավարությունը պետք է հասարակ մարդկանց ապահովի նախ սեփական հողով: Հավատացած են, մենք պետք է երաշխավորենք, որ հասարակ մարդիկ ունենան որոշակի կայուն սեփականություն, եթե իսկապես ուզում ենք կառուցել ներդաշնակ հասարակություն: Միջազգային մակարդակում յուրաքանչյուր ազգ ու ժողովուրդ պիտի ունենա այն հարստությունը, որին արժանի է. հզոր ազգերը չպետք է շահագործեն այլոց հարստությունն ու ռեսուրսները կամ վարեն ուժի քաղաքականություն: Մենցիոսի երկրորդ տեսակետը «բարեգործ կառավարման» մասին հակադրվում է անարդարացի պատերազմին: Նա ասում է. «Նրանք, որ կհետևեն բարի ու ճշմարիտ Դաոյին, ավելի մեծ աջակցություն կստանան: Մյուս կողմից, նրանք, որ կկորցնեն բարի ու ճիշտ Դաոն, սակավ աջակցություն կստանան: Այս դեպքում «Դաո» ասելով նկատի է առնվում «բարոյականությունը և արդարությունը»: «Գոնսուն Չոուում» կա մի պարբերություն, ըստ որի՝ բարենպաստ եղանակը պակաս կարևոր է, քան նպաստավոր տարածքը, իսկ նպաստավոր տարածքը պակաս կարևոր է, քան մարդկանց աջակցությունը:

Այն ասում է.

Կարիք չկա քաղաքացիներին սահմանափակել ազգայինի սահմաններում, պետք չէ պատսպարել ազգը սարի ետևում և սպառնալ աշխարհին կործանարար զենքով: Նրանք, որ հետևում են բարի ու ճշմարիտ Դաոյին, կարժանանան ավելի մեծ աջակցության: Մյուսները, որ հրաժարվում են բարի ու ճշմարիտ Դաոյից, կարժանանան սակավ աջակցության: Նա, ով նվազագույն աջակցություն կստանա, կհանդիպի ընտանիքի ու հարազատների դիմադրությանը, իսկ երկնքի տակ բոլորը կգան ու հավատարմության երդում կտան նրան, ով արժանացել է ամենամեծ աջակցության: Արդարացի մարդը կհաղթի, եթե պատերազմ հայտարարի նրանց, որոնց դիմադրում են բոլոր աջակից ուժերը, նույնիսկ իր ընտանիքն ու հարազատները, կամ էլ կարիք չի ունենա պատերազմ սկսել: (Մենցիոս 1980, Գոնսուն Չոու սյա ):

Այս պարբերությունը հուշում է մեզ, որ կարիք չկա քաղաքացիներին սահմանափակել ազգային սահմաններում, կախում ունենալ նպաստավոր տարածքից՝ ազգը պաշտպանելու համար, և հույսը դնելով զանգվածային ոչնչացման զենքի վրա՝ սպառնալ աշխարհին: Կոնֆուցիականները սովորաբար պատերազմը բաժանում են երկու տեսակի՝ «արդարացի» և «անարդարացի» պատերազմ: Մենցիոսն ասում է. «Գարնանը և աշնանը չի կարող լինել արդարացի պատերազմ» (Նույն գրքում, Չինսին սյա), և «նրանք, որոնք կորցնում են հանրային աջակցությունը, կկորցնեն կառավարումը» (Նույն գրքում, Լիու շան): Այս գաղափարը նաև կիրառվում է ազգի կառավարչի նկատմամբ: Յան դինաստիայի վաղ շրջանում Ջիա Ին գրեց «Գո Ցին լուն» 过秦论 (Ցին դինաստիայի անկման վերլուծություն): Իր հողվածում նա եկավ այն եզրահանգման, որ Ցին դինաստիան կործանվեց, որովհետև «Ցին դինաստիայի կառավարությունը միավորված ազգ հաստատելուց հետո չհետևեց բարեգործ և արդարամիտ քաղաքականությանը, ուստի կորցրեց իր ինքնիշխանությունը, չնայած ձեռք էր բերել ազգային իշխանություն և ուներ բազմաթիվ առավելություններ» (Ջյա Ի 1989, հատոր 1): Նա մեջբերում է «Անցյալի իրադարձություններն այսօրվա դասն են» ասացվածքը: Արդյո՞ք պետք է այսօր յուրացնել իմաստությունը: Նման կոնֆուցիական մտքերը պիտի որոշակի իմաստ ունենան ազգի կառավարչի և աշխարհի զարգացած ազգերի կառավարող խմբի համար: «Կարգավորի՞ր պետության գործերը և խաղաղեցրու աշխարհը»՝ հանուն «բարեգործ կառավարման» և «արքայության Դաոյի»՝ և ոչ «բռնակալությամբ» ու «ճնշումներով»:

Սենյուել Փ.Յանթինգթընի՝ 1993 թվականին քաղաքակրթությունների բախման մասին թեզը ներկայացնելուց ի վեր այն բուռն քննարկումների թեմա է դարձել բոլոր երկրների գիտնականների համար: Մարդկության պատմության մեջ հազվադեպ են մշակութային տարբերությունների (օրինակ՝ փիլիսոփայության, կրոնի, արժեքների) հետևանքով առաջացած բախումներ ու պատերազմներ: Քսանմեկերորդ դարում չկա համաշխարհային պատերազմ, բայց հաճախ քաղաքական ու տնտեսական լուրջ խնդիրների պատճառով տարածաշրջանային պատերազմներ են բռնկվում ազգերի, ժողովուրդների ու տարածաշրջանների միջև, բայց մշակույթը նույնպես կարևոր պատճառ է: Մշակութային տարբերություններից բխող բախումներն ու նույնիսկ պատերազմները կարգավորելու համար Կոնֆուցիոսի «մերդաշնակություն առանց նմանության» գաղափարը թերևս շատ կարևոր սկզբունք է: Չինաստանի պատմության մեջ գոյություն ունի երկու գաղա-



փար՝ «հե 和(ներդաշնակություն)» և «թուն 同(նույնություն)», որոնք տարբեր են, բայց գոյություն ունի ներդաշնակության և նույնության այսպես կոչված խտրականություն: Ըստ Ջուոջուանի 左传昭公二十年(Ջուոջուան, դուքս Ջաոյի 20-րդ տարի) «Ջաոգուն էրչի նյան» արձանագրությունների՝ «Դուքս Ջաոն հարցնում է՝ Լյան Ջյուջուն միայն ինձ հե՞տ է ներդաշնակ»: Յանցին (Յան Ին) պատասխանում է. «Ջուն հենց դու ես: Այն ներդաշնակ է քեզ հետ»: Դուքսն ասում է. «Մի՞թե ներդաշնակությունը տարբերվում է նույնությունից: Յանը պատասխանում է. «Տարբերվում է: Նույնն է, ինչ եթե թանձր ապուր եփես: Ջուկ կամ միս պատրաստելու համար անհրաժեշտ է ջուր, կրակ, քացախ, լոլիկ, աղ և սալոր: Կրակի համար վառելափայտ է պետք: Անհրաժեշտ է համեմել, որ համեղ լինի: Եթե համը շատ մեղմ է, խոհարարը համեմունքներ կավելացնի, իսկ եթե սուր է, ջուր կավելացնի, որ թուլացնի համը: Երբ գերադասը համտեսի ապուրը, կզգա, որ գերազանց է: Կայսեր ու նրա պաշտոնյաների միջև հարաբերությունն էլ նույն կերպ է... Հիմա Ջուն փոխվել է, որովհետև միշտ համաձայնում է քեզ հետ՝ անկախ քո կայացրած որոշումներից: Դա նույնն է, ինչ եթե ջրի համը լավացնելու համար ջուր ավելացնես: Ու՞մ է պետք: Եթե երաժշտական գործիքները միշտ նույն մեղեդին կատարեն, ո՞վ կլսի: Հենց այդ պատճառով էլ նույնությունն այնքան էլ ցանկալի չէ» (Ցուո Ցյունին 1980, Ջաոգուն էրչի նյան): Ըստ Ջենգյուի Գոյուի 国语郑语՝ «Իրերի միջև ներդաշնակ հարաբերություններն օգտակար են նորը ստեղծելու համար, իսկ նույնությունը չի կարող անել դա: Մի բան մյուսին ավելացնելը կոչվում է ներդաշնակություն, որի արդյունքում ստեղծվում է նորը, մինչդեռ երբ նույնատիպ երկու բան դնում ես կողք կողքի, երկուսն էլ կորցնում են կենսական ուժը: Ուստի անցյալում արքաներն օգտագործում էին հող, մետաղ, փայտ, ջուր ու կրակ՝ բազմաթիվ իրեր ստեղծելու համար» (Ջուո Ցյունին 1997, հատոր 16): Հետևաբար, «ներդաշնակությունն» ու «նույնությունը» նույնը չեն: Եթե տարբեր ու միմյանց կապված իրերը կարողանան ներդաշնակ աճել, ապա կյանքը կզարգանա: Եթե նույն իրերը դրվեն կողք կողքի, արդյունքում կենսական ուժը կմվազի: Ավանդական չինական մշակույթի բարձրագույն իդեալը հետևյալն է՝ «տասը հազար իր/առարկա աճում է միասին՝ առանց միմյանց վնասելու. նրանց Դաոն շարժվում է զուգահեռ՝ առանց միջանտության» (Ցիսի 1980, գլուխ 30): («Տասը հազար իր/առարկա, որ աճում են միասին» և «զուգահեռ շարժվող Դաոն» արտահայտում են «նույնության բացակայությունը». «նրանք չեն վնասում կամ «միջանտում իրար». սա ներդաշնակություն է»): Սա կարող է դառնալ գաղափարների հարուստ աղբյուր բազմաթիվ մշակույթների գոյակցության համար:

Տարբեր ազգերն ու երկրները պետք է ունենան մշակութային փոխանակումներ և երկխոսություն՝ ընդհանուր ըմբռնման, այն է՝ փոխադարձ ճանաչողության գործընթացի հասնելու և տարբերություններն ու ընդհանրությունները զգալու համար: Փոխադարձ ճանաչողության այս տեսակը չի ենթադրում, որ մի կողմը ոչնչացնում է մյուսը, կամ որ մի կողմն ամբողջությամբ ձուլվում է մյուսին: Սա նշանակում է՝ փնտրել հատման կետեր, որտեղ տարբեր մշակույթները կարող են մոտենալ ու զարգանալ: Սա ներդաշնակությունն է: Հետևաբար, մենք պետք է ջանասիրաբար ձգտենք երկխոսության միջոցով տարբեր մշակույթների ներդաշնակ գոյակցության: Հիմա բազմաթիվ գիտնականներ Չինաստանում և արևմուտքում գիտակցում են մշակույթների միջև երկխոսության միջոցով փոխըմբռնման ձգտելու կարևորությունը: Օրինակ, Հաբերմասն առաջ է քաշում «արդարության»


և «համերաշխության» գաղափարները (Չաբերմաս 1996): Կարծում են՝ սրանք կարելի է կիրառել որպես սկզբունք տարբեր ազգերի ու մշակույթների հարաբերություններում: Չաբերմասի արդարության սկզբունքը կարելի է ընկալել հետևյալ կերպ՝ յուրաքանչյուր ազգային մշակույթ պետք է լինի անկախ և ինքնորոշված. «համերաշխության սկզբունքը» կարելի է հասկանալ հետևյալ կերպ՝ ազգը պետք է մյուս ազգային մշակույթներին վերաբերվի համակրանքով և հարգի այլ մշակույթները: Միայն շարունակական երկխոսության, հաղորդակցության և այլ միջոցներով կարելի է լավ հարաբերություններ հաստատել տարբեր ազգային մշակույթների միջև: Գերմանացի փիլիսոփա Գադամերը նշում էր, որ «ըմբռնումը» պետք է հասցնել «լայն երկխոսության» (Փան Դերուն 2002, էջ 65-68): Այն նպատակ ունի ավելացնել «ըմբռնումը» և հասցնել «լայն երկխոսության» մակարդակի, որպեսզի սուբյեկտն ու օբյեկտը հավասարվեն: Այլ կերպ ասած՝ երկխոսությունը կարելի է ազնվորեն վարել փոխադարձ հավասարության պայմանով: Կարելի է ասել, որ Գադամերի՝ սուբյեկտ-օբյեկտ հավասարության գիտակցությունն ու մշակութային երկխոսության նրա տեսությունը կարևոր և անհրաժեշտ գաղափարներ են մեր դարաշրջանի համար: Գաղափարի էությունը ոգեշնչումն է, որը մեզ թույլ կտա ճիշտ հասկանալ չինական և արտասահմանյան մշակութային և ազգային հարաբերությունները: Թե՛ Չաբերմասի արդարության և համերաշխության սկզբունքները, թե՛ Գադամերի՝ լայն երկխոսության տեսությունը՝ որպես արդարության և համերաշխության նախադրյալ, գիտակցում են ներդաշնակության կարիքը՝ առանց նույնության: Միայն այն դեպքում, եթե գիտակցենք, որ տարբեր մշակութային ավանդույթներ ունեցող ազգերն ու պետությունները կարող են հասնել ներդաշնակ գոյակցության, նրանք կունենան հավասար իրավունքների և պարտականությունների հնարավորություն. միայն այս պայմաններում «լայն երկխոսությունը» կարող է ճշմարտացիորեն և սահուն կատարել իր խնդիրները: Այսպիսով, Կոնֆուցիոսի «ներդաշնակություն առանց նույնության» սկզբունքը, որ հիմնված է արժեքավոր ներդաշնակության գաղափարի վրա, պետք է դառնա տարբեր մշակույթների հարաբերությունները կարգավորելու հիմնական սկզբունք:

## 2.6 Մարմնի և մտքի հարաբերությունը

Եթե «Երկնքի և մարդու միասնություն» կոնֆուցիական գաղափարն օգտագործում ենք՝ որպես «մարդու և բնության հակասությունները լուծելու» փիլիսոփայական ռեսուրս, իսկ «եսի ու մյուսների միասնությունը»՝ որպես «մարդկանց հակասությունները լուծելու» գործիք, ապա կարելի է օգտագործել «ներքին և արտաքին ինտեգրումը»՝ մեր իսկ ներքին հակադրությունները զսպելու համար: Արդի հասարակության մեջ կան ճնշումներ: Մասնավորապես, զգայական հաճույքի անսահմանափակ որոնումները հանգեցնում են հոգեբանական անհավասարակշռության և մարդկային անհատականության երկփեղկման: Հոգեբանական անհավասարակշռությունը հանգեցնում է հոգևոր անհանգստության, հարբեցողության, սպանություն, ինքնասպանության և այլն: Մարդու մարմնի և մտքի այս աղճատումը վերածվել է հասարակական հիվանդության, որը լրջորեն ազդում է հասարակության խաղաղության վրա: Սրա պատճառը բարոյալքումն է. մարդիկ այլևս չունեն մարմնի ու մտքի ներդաշնակության զգացողություն: Բազմաթիվ

ըմբռնող գիտնականներ տեսություններ և քաղաքականություն են առաջարկել այն մասին, թե ինչպես բուժել հիվանդությունը: Անձը զարգացնելու և միտքը սնելու ավանդական չինական մշակույթում մեծ ուշադրություն է դարձվում սրան:

Սին ցի մին չուն «Գոոյան Չունու ջուձյան» գրքում ասում է. «Եթե մտադրվել ես իմանալ Դաոն, պիտի քո ներսում վերադառնաս բնածին բարության. դա կոչվում է բարոյական զարգացում» (Ձինմեն 1998): Դասյուեն 大学 (Մեծ ուսմունքը) ընդգծում է, որ ժողովրդի բարոյական պրակտիկան կարևոր է ներդաշնակ հասարակություն կառուցելու գործում: Գրքի առաջին գլուխն ասում է. «Վեհ լինելու դաոսական սկզբունքի էությունը հստակ կերպարը դրսևորելու, մարդկանց նորացնելու և բարձրագույն բարության մեջ ապրելու (մնալու, հանգչելու) մեջ է (Ձեն Ցան 1980, գլուխ 1): Ջու Սին մեկնաբանում էր. «Նորացնել նշանակում է հեռանալ հնից: Եվ եթե ես իմ ներսում հստակ եմ ու մաքուր, պիտի օգնեմ, որ ուրիշներն էլ ազատվեն նախկին աղտից այնպես, ինչպես ես ազատվեցի... Մաքուր կերպարը դրսևորելու և նորանալու համար մարդիկ պետք է մնան բարձրագույն բարության մեջ և չփոխվեն» (Ջու Սի 1983, Դասյուեն): Մաքուր կերպար ցուցադրելու և մարդկանց ձևավորելու նպատակն է՝ հասնել բարձրագույն բարության և մարդու բարձրագույն ոլորտին: Յետևաբար, «Մեծ ուսմունքը» պնդում է, որ «Երկնքի Որդուց մինչև սովորական քաղաքացիներ՝ բոլորը բարոյական զարգացումը համարեն արմատ կամ հիմք: Եթե արմատը կարգին չէ, ճյուղերը երբեք կարգին չեն լինի» (Ցեն Ցան 1980, գլուխ 1): Դա նշանակում է, որ ըստ կոնֆուցիականության՝ եթե բոլորը (Երկնքի որդուց մինչև սովորական մարդիկ) լավ մշակեին իրենց բարոյականությունը, հնարավոր կլիներ կարգավորել «ընտանիքը», կարգի բերել «պետությունը» և խաղաղություն հաստատել ողջ «աշխարհում»: Բայց եթե բարոյական զարգացումը, արմատը կամ հիմքը խարխուլված են, միանշանակ անհնար է կարգավորել «ընտանիքը», «պետությունը» և «աշխարհը»: Ըստ «Միջինի ուսմունքի»՝ «հասարակական կառավարումը կախված է մարդուց, ընտրությունը պետք է կատարվի՝ ըստ նրա բարոյական զարգացման, իսկ բարոյական զարգացման չափանիշը Դաոն է (բարձրագույն Դաո, ներդաշնակություն), և բարեգործ և սիրող սիրտ (միտքը) է անհրաժեշտ՝ ներդաշնակ հասարակություն կայացնելու համար» (Ցիսի 1980, գլուխ 20): Այստեղ անհատի բարոյական զարգացման կապը «բարեգործության» հետ ապացուցում է կոնֆուցիական մտքի հետևողականությունը: Կոնֆուցիականության ուշադրությունը «բարոյական զարգացման» հանդեպ աննպատակ չէ. ավելին, նրա նպատակն է կարգավորել ընտանիքը, կառավարել ազգը և միավորել աշխարհը, այսինքն՝ կառուցել «ներդաշնակ հարաբերություն»: Յամընդհանուր միասնության իդեալը «Ծեսերի արձանագրության» մեջ նպատակ ունի կառուցել քաղաքական, տնտեսական և մշակութային առունով ներդաշնակ հասարակություն: Ներդաշնակ հասարակության կոնֆուցիական իդեալը հիմնված է անհատական բարոյական զարգացման վրա, ուստի կոնֆուցիականները հատուկ շեշտ են դնում մարմնի ու մտքի անհատական զարգացման վրա: Կոնֆուցիականները կարծում են, որ կյանքն ու մահը, հարստությունն ու պատիվը չպետք է լինեն կյանքի վերջնական նպատակ, և մարդիկ պիտի ձգտեն բարոյական կատարելության ու գիտելիքի: Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Ինձ անհանգստացնում է, որ մարդիկ չեն զարգացնում իրենց բարոյական կերպարը, գիտելիք չեն սովորում ու սովորեցնում, չեն ապրում արդարամտության օրենքներով և չեն ուղղում իրենց սխալները, թեև գիտեն, որ սխալ են»

(Կոնֆուցիոս 1980, Շուեր): Սա բացահայտում է մարդ լինելու պատճառը: Հեշտ չէ զարգացնել մեր բարոյական կերպարը, որովհետև ունենք մեծ երազանքներ և մարդկության բարեկեցությունն ապահովելու պատրաստակամություն: Նաև հեշտ չէ ուսումնասիրել գիտելիքը, որովհետև մենք ոչ միայն կարիք ունենք բարելավել մեր իսկ իմաստությունը, այլև հասարակությունը ցույց տալ մշակույթն ու կրթությունը: Մարդիկ միշտ սխալներ են թույլ տալիս, բայց մենք պետք է խիզախություն ունենանք ուղղել մեր սխալները՝ նպաստելով հասարակական ներդաշնակությանը: «Ունակ լինել բարության» նշանակում է, որ պետք է ամեն օր ձգտենք բարության և օրեցօր զարգացնենք ինքներս մեզ, և միայն այդ դեպքում կհասնենք բարձրագույն բարության վիճակին: Վերը նշված բոլոր պատճառները կարևոր են շիտակ անձ լինելու համար, ինչպես պնդում է կոնֆուցիականությունը: Դրանք անհրաժեշտ են մարմնի և մտքի, ներքինի և արտաքինի ներդաշնակությունը պահպանելու համար: Մենցիոսն ասում էր. «Մարդու միտքը պահպանելը և էությունը սնելը Երկնքին ծառայելու ուղին է: Թույլ չտալ ցանկացած անվճռականություն՝ անկախ երկարակեցությունից կամ խիզախությունից, այլ զարգացնել սեփական անձը և սպասել [մին  (ճակատագիր, բախտ, Երկնքի վճիռ կամ իրավասություն) սկսել սեփական ճանապարհը). սա մարդու ճակատագիրն իրագործելու ճանապարհն է» (Մենցիոս 1980, Ջինսին շան): Եթե մարդը կարող է պահպանել իր կարեկից սիրտը և զարգացնել բարոյական կերպարը՝ Երկնքի Դաոն գիտակցելու համար, ապա կյանքի տևողությունը կարևոր չէ: Բայց նա պետք է վստահ լինի, որ կհամապատասխանի Երկնքի Դաոյին անհատական բարոյական զարգացման միջոցով: Սա մարդու խաղաղությունն է, անդորրը և ճակատագրի սահմանումը:

Կոնֆուցիական ինքնազարգացումը նպատակ ունի: Իձինն ասում է. «Օգտվեք անհատական բարոյական զարգացումից, որպեսզի հարգեք առաքինությունը» («Ջոուի, Սիցի սյա): Մարդկանց գործողությունները պետք է օգուտ բերեն հասարակությանը, և սա նրանց գլխավոր ձգտումն է: Անհատն ինքնակրթվում է, որպեսզի վստահանի իր ոգին «և կենտրոնացնի միտքը Երկնքի և երկրի վրա, սահմանի իր կյանքի ճակատագիրը և շարունակի սովորել ու դառնալ իմաստուն, որպեսզի աշխարհում ամեն ինչ խաղաղ լինի» (Ջան Ցայ 1978, էջ 320): Սրա նպատակն է՝ «սահմանել մեծ արմատը կամ հիմքը և իրականացնել Դաոն»: Սույն դիմաստիայում կոնֆուցիականները պնդում էին, որ ինչ վերաբերում է անհատին, նա խաղաղ կլինի ինքն իր հետ թե՛ ներքին մտքերում ու զգացմունքներում, թե՛ արտաքին հարաբերություններում: Ջան Ջինֆուին ուղղված նամակում Ջինֆուի հետ քննարկելով «միջինի ու ներդաշնակության նշանակությունը»՝ Ջու Սին ասում է. «Այսուհետ ես գիտեմ, որ ապահով վայր ունեմ, մարդու խաղաղության ու հանդարտության, ճակատագրի սահմանման և տիեզերքի ընդարձակ կերպափոխության մեջ գիտակցության գերիշխանության մի վայր: Ուստիև, մեզ համար խոր արմատ (հիմք) ստեղծելու և մեծ Դաոն իրագործելու մեր բանալին նկարագրված է այնպես, որ նյութն ու գործառույթն ունեն մեկ աղբյուր, և ակնհայտնի ու թաքնվածի միջև անջրպետ չկա» (Ջու Սի 1936, հատոր 10): Կոնֆուցիականության պնդմամբ՝ մարդու համար շատ կարևոր էր խաղաղություն և հանդարտություն գտնել և սահմանել սեփական ճակատագիրը՝ հանուն մարմնի և մտքի ներդաշնակության, ներքին մտքերի և զգացմունքի և արտաքին գործոնների: Հետևաբար, Ջու Սին ասում էր. «Եթե մարդը կարողանում է ներդաշնակորեն

Կենտրոնանալ ինքն իր մեջ, չնայած աշխարհն ընդհանուր առմամբ, ներքին աշխարհը, նրա երկինքն ու երկիրը և բազմաթիվ իրեր քառասյին վիճակում են, նա խաղաղ ու անվնաս է մնում: Եթե մարդն ունակ չէ հասնել սրան, չնայած աշխարհում ընդհանուր առմամբ կարգուկանոն է, նրա ներքին աշխարհը կվրդովվի, նույնիսկ եթե դրսից որևէ վնաս չլինի: Նույնն է նաև երկրի կամ ընտանիքի դեպքում» (Նույն աղբյուրից): Եթե մեր ներքին և արտաքին էությունը ներդաշնակ են, խառնաշփոթ աշխարհի քառսը չի կարող վրդովել մեր ներքին խաղաղությունը: Եթե կենտրոնացած և ներդաշնակ չենք մեր ներքին և արտաքին էության հետ, նույնիսկ եթե արտաքին աշխարհը կարգավորված է, մենք կլինենք անհանգիստ, տագնապած կամ խռովված: Պետք է ջանասիրաբար աշխատենք և զարգացնենք մեր առաքինությունը՝ անկախ նրանից՝ աշխարհում քառս է տիրում, թե կարգուկանոն: Այսպես կարող ենք իրականացնել մեր կյանքի պարտականությունը, և երբ գա աշխարհը լքելու ժամանակը, կկարողանանք հեռանալ խաղաղության և բավարարվածության զգացումով: Այսպիսով, Ջան Ցայի «Սիմին» 西銘 (Արևմտյան գրություն) գրքի վերջին երկու նախադասությունները հետևյալն են. «Կյանքում ես կատարում եմ իմ պարտականությունը՝ որպես հասարակության անդամ և տիեզերքի անդամ, և երբ մահը գալիս է, հանգստանում եմ» (Ջան Ցայ 1978, էջ 63):

Կոնֆուցիականները հետևողականորեն մեծ ուշադրություն են դարձնում անհատի խաղաղությանն ու հանդարտությանը և ճակատագրի սահմանմանը: Սա գալիս է ինքնազարգացումից: Այս ճանապարհով մենք կարող ենք ներդաշնակություն հաստատել մեր սրտերում, մտքերում, մեր ներքին աշխարհում և նրա արտաքին դրսևորումներում: Մեր խոսքերն ու գործողությունները հարմարվում են «մարդ լինելու սկզբունքին»: Եվ այսպես ապրում ենք խաղաղության մեջ և սահմանում մեր ճակատագիրը: Մենք պետք է վերացնենք բոլոր խոչընդոտները անձնական ներդաշնակության ճանապարհին: Ցեն Ցին ասում է. «Ամեն օր երեք հարց եմ տալիս ինձ. արդյոք հավատարիմ եմ եղել, արդյոք դարձյալ ու դարձյալ կրկնել և գործնականում կիրառել եմ ուսուցչիս հրահանգները» (Կոնֆուցիոս 1980, Սյուն էր): Պատվարժան մարդն ամեն օր պետք է ճանաչի իրեն և հասկանա, թե արդյոք իր վարքն ու գործողությունները բարոյական են և արդար: Եթե կա որևէ անբարոյական և անարդարացի երևույթ, նա պետք է զոհաբերի իր կյանքը՝ մարդասիրությունն իրագործելու և արդարությունը պաշտպանելու համար: Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Վճռական և մարդասեր գիտնականը երբեք չի ձգտի ապրել մարդկությանը վնասելու հաշվին: Նա կնախընտրի զոհել իր կյանքը՝ մարդասիրություն գործելու համար» (Կոնֆուցիոս 1980, Վեյ լին Գուն): Մենցիոսն ասում էր. «Եթե ես չեմ ապրում մարդասիրության և արդարության օրենքներով, նախընտրում եմ ինքնալքումը» (Մենցիոս 1980, Լիլուու շան): Յեշու չէ իրագործել կոնֆուցիականների «մարդ լինելու սկզբունքը», բայց մարդիկ պետք է ջանասիրաբար ձգտեն դրան: Այս անհատական խաղաղության հասնելու նպատակը հասարակական ներդաշնակություն ստեղծելն է:

Սիմա Ցյանն ասում է. «Մարդու համար հների Դաոն ուսումնասիրելը նման է ինքներս մեզ համար հայելի պատրաստելուն. պարտադիր չէ, որ երկու դարաշրջանները միանգամայն նույնական լինեն» (Սիմա Ցյան 1997, հատոր 18): Մենք վերանայում ենք Կոնֆուցիոսի և նրա դպրոցի մտքերը, որպեսզի գտնենք մարդկային հասարակության համար պիտանի աղբյուրներ: Սա, անկասկած, կարևոր

է: Բայց հին ժամանակների իմաստունների և արժանավորների մտքերն ու գաղափարներն ամբողջությամբ ի վիճակի չեն լուծել մեր ժամանակի բոլոր խնդիրները. դրանք նաև չեն համապատասխանում ժամանակակից հասարակության պահանջներին: Նրանք կարող են միայն մեզ ցույց տալ մտածողության արահետը, հուշել, թե ինչպես օգտվենք այս ռեսուրսներից՝ նոր հիմքեր տալով մեր ժամանակների խնդիրներին անդրադառնալու համար: Հենց այսպես են նրանք իրենց ներդրումն ունենում ներդաշնակ մարդկային հասարակության կառուցման գործում: «Չնայած Ջոուն հին պետություն է, նրա իշխանությունը նոր է» (Շիժին 1980, Դայա): Մեր չինացի ազգը հնագույն ազգ է, 5000 տարվա պատմությամբ և մշակույթով: Մեր առաքելությունն է՝ երաշխավորել, որ մեր հասարակությունը մշտապես վերակենդանանա և իր ներդրումն ունենա ողջ մարդկության մեջ:

### Հղումներ

*Չեն Ջանբյաո:* (2006, փետրվար 23): Ժուսուե «դիսիցի լանչաո». *Չիբյան Ժուձյաո* (Կոնֆուցիականության «Չորրորդ ալիքը». թեժ քննարկում կոնֆուցիականության շուրջ): Շանհայ. Շենհուեյ Քեսյուե Բաո:

*Չեն Հաո, Չեն Ի* (2004): «Էր Չեն ձի» (Չեն եղբայրների ստեղծագործությունների ժողովածու): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

*Կոնֆուցիոս:* (1980): «Լուևյու» (Չրույցներ և առակներ: Ժուան Յուանում (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու» (Տասներեք դասականների մեկնաբանություններ): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

*Ֆեյ Սյաոթուն:* (2002, հունիս 6): «Ջունգո վենհուա դե ցյանթու» (Չինական մշակույթի հեռանկարներ): Շանհայ. Շենհուեյ Քեսյուե Բաո:

*Ֆեյ Սյաոթուն:* (2005): «Ֆեյ Սյաոթուն լուև վենհուա յու վենհուա ցիձյուե (Ֆեյ Սյաոթունի տեսությունը մշակույթի և մշակութային ինքնագիտակցության մասին): Պեկին. Ջունյան Չուբանշե:

*Հաբերմաս, Ջ.* (1996): «Փաստերի և նորմերի միջև. ներդրումներ օրենքի և ժողովրդավարության տեսության տրամաության մեջ»: Քեմբրիջ, ՄԱ. «ՄԻԹ Փրես»:

*Հան Յու:* (1991): «Հան Չանլի ցյուանձի» (Հան Չանլիի երկերի լիակատար ժողովածու): Կոնֆուցիականության ժամանակակից կարևորությունը 501: Պեկին. Ջունգո Շուդյան:

*Յասիերս, Բ.* (1989): «Պատմության ծագումն ու նպատակը»: Նյու Հեվլն. Յեյլի համալսարանի հրատարակչություն

*Չյա Ի:* (1989): «Սինշու» (Նոր գիրք): Շանհայ. Շանհայ Գուձի Չուբանշե

*Չյան Ցին:* (2005): «Լուև Ջունգո ժուձյաո դե չունձյան (Չինական կոնֆուցիականության վերակառուցման մասին): «Ջունգո ժուձյաո Յանձյու (Չինական կոնֆուցիականության հետազոտությունների ամսագիր), (հատոր 1):

*Չինմեն Թանգարան:* (1998): «Գոդյան Չունու ջուձյան (Չու բամբուկից մագաղաթներ Չինմենում, Հուբեյ նահանգ): Պեկին. Վենվու Չուբանշե:

*Մենցիոս:* (1980): «Մենցի» (Մենցիոս: Ժուան Յուանում (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

*Փան Դեժուն:* (2002, ապրիլ): «Գադամեր դե ջեսյուե իչան» (Գադամերի փիլիսոփայական ժառանգությունը): Հոնգ Բոնգ. Էրշիի Շիձի:

*Ռասել, Բ.* (1922): «Չինաստանի խնդիրը»: Նյու Յորք. «Մենչըրի Քո»

*Ռասել, Բ.* (1972): «Արևմտյան փիլիսոփայության պատմություն»: Նյու Յորք. «Սայմոն ընդ Շուսեր:

«Շիժին»: (1980): Շիժին (Երզնթի գիրք): Ժուան Յուանու (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Սիմա Ցյան: (1997): «Շիժի» (Չինաստանի մեծ պատմաբանի արձանագրությունները): Պեկին. Ջունգուա Շուձու:

Թու Ուեյմին: (2002): «Թու Վեյմին վենձի» (Թու Ուեյմինի երկերի ժողովածու) (հատոր 5): Ուհան. Ուհան Չուբանչե:

Վան Ֆուչի: (1975): «Ջանցի Ջենմեն ջու» (Վարպետ Ջանի «Ջենմենի» ծանոթագրություններ): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ցեն Ցան: (1980): «Ղասյուե» (Մեծ ուսմունք): Ժուան Յուանու (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ջան Ցայ: (1978): «Ջան Ցայ ձի» (Ջան Ցայի երկերի ժողովածու): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ջոուլի: (1980): «Ջոուլի» (Ծեսերի գիրք): Ժուան Յուանու (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ջու Սի: (1936): «Ջուցի վենձի» (Ջու Սիի երկերի ժողովածու): Շանհայ. Շանու Ինչուզուան:

Ջու Սի: (1983): «Սիշու ջանձու ձիջու» (Չորս գրքերի տարբերակներ): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ջու Սի: (1990): «Ջուցի յուլեյ» (Վարպետ Ջուի զրույցները՝ ըստ թեմաների): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ցիսի: (1980): «Ջունյուն» (Միջինի ուսմունքը): Ժուան Յուանու (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ցուո Ցյունին: (1980): «Ցուո ջուան» (Գարնան և աշնան տարեգրքերի Ցուո Չյունինի հրատարակություն): Ժուան Յուանու (խմբ.) «Շիսան ձին ջուշու (Մեկնաբանություններ տասներեք դասականների մասին): Պեկին. Ջունհուա Շուձու:

Ցուո Ցյունին: (1997): «Գոյու (Ազգային խոսքեր): Շենյան. Լյաոնին. Չյաոյու Չուբանչե:

## ԳԼՈՒԽ 3

### Չինական հերմենևտիկայի հետքերով<sup>16</sup>

Այն պահից ի վեր, երբ տասը տարի առաջ արևմտյան հերմենևտիկան ներմուծվեց չինական կրթական հաստատություններ, չինացի գիտնականներն օգտագործում են նրա մեթոդներն ու տեսությունները հասարակական և հումանիտար գիտությունների բնագավառում: Արևմուտքում մեկնաբանության պատմության հետքերը տանում են Հին Հունաստան, բայց այն բուռն ծաղկում ապրեց աստվածաշնչյան գիտության հետ: Մի քանի դար հասունանալուց հետո, հատկապես Ֆրիդրիխ Շլայերմախերի (1768-1834) և Վիլհելմ Դիլթիի (1833-1911) աշխատությունների հրատարակությունից հետո, այն դարձավ ազդեցիկ ու մշակված առարկա՝ իր համակարգային տեսություններով: Այս թեզում կքննարկվի երկու հարց. նախ, արդյո՞ք կա «հերմենևտիկա» առարկա Հին Չինաստանում: Եվ երկրորդ, հնարավո՞ր է պարզել մեկնաբանության ընդհանուր կաղապարները չինացի դասականների ուսումնասիրություններում:

#### 3.1 Արդյո՞ք Հին Չինաստանում գոյություն ուներ «հերմենևտիկա» առարկան

Անշուշտ, դասականների մեկնաբանությունը երկար պատմություն ունի Չինաստանում: Սակայն արդյո՞ք կարող ենք ասել, որ կա մեկնաբանության համակարգային տեսություն, որը տարբերվում է արևմտյանից: Չեմ կարծում: Կարող ենք ասել միայն, որ մենք փորձում ենք սահմանել մեր հերմենևտիկան, որն ունի չինական բնութագիր, և որ մենք նշանակալի առաջընթաց ենք գրանցել այս նպատակին հասնելու ճանապարհին: Իմ կարծիքով՝ ուսումնասիրության առարկա կամ գիտության ճյուղ ստեղծելու համար անհրաժեշտ է նախ հասկանալ մեր իսկ տեսական և մեթոդաբանական ենթադրությունները: Արևմուտքում գոյություն է ունեցել մեկնաբանության ավանդույթ: Սակայն միայն տասնիններորդ դարում Շլայերմախերն ու Դիլթին սկսեցին ուսումնասիրել «մեկնաբանությունը»՝ որպես առարկա: Մեկ դարից ավելի պահանջվեց, մինչ «մեկնաբանությունն» առարկա դարձավ արևմուտքում: Անշուշտ, մինչ առարկայի ի հայտ գալը սովորաբար լինում է «հարցերի կուտակման» կամ «նյութի կուտակման» ժամանակահատված: Այս ժամանակահատվածը կարելի է համարել առարկայի նախապատմություն: Օրինակ, ընդունված տեսակետ է, որ համեմատական գրականությունը տասնիններորդ դարում հիմնված առարկա է, չնայած, ինչպես մեզ հայտնի է, ավելի վաղ շրջանում թե՛ արևմուտքում, թե՛ Չինաստանում գոյություն ուներ համեմատական գրականություն: Չինաստանում, օրինակ, կա տարբեր ժամանակների բանաստեղծական ոճերի համեմատական ուսումնասիրություն, որին կարելի է հանդիպել Լյու Սյեի (刘勰, ?465-?532) «Վեն Սին Դյաո Լուն» աշխատության «Մին Շի

16. «Հումանիտար և հասարակական գիտությունների ամսագիր», Չինական ակադեմիա, 2008 (1): 43-69



Պյան» («Պոեզիան հասկանալով») գլխում: Չեղինակը գրում է, որ «Սուն դինաստիայի (420-479)<sup>17</sup> սկզբնական շրջանում բանաստեղծական ոճերին հատուկ էր շարունակականությունն ու էվոլյուցիան, մինչդեռ Լաո Ցուի (老子, ?570 մթա.-?470 մթա.) և Չուան Ցուի (庄子, 369 մթա.-286 մթա.) մտքերը ծածուկ էին. սկսում էր զարգանալ բնական լանդշաֆտը նկարագրող պոեզիան»: Սա ոճային փոփոխությունների համեմատությունն է, որ տեղի ունեցավ Վեյ-Չին (220-420) ժամանակաշրջանում և Չարավ-Չյուսիս դինաստիաներում (420-589): Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում պոեզիան սովորաբար «ծայրահեղ առեղծվածային և խրթին էր», բայց հետո՝ Չարավ-Չյուսիս դինաստիաների սկզբնական շրջանում, այն վերածվեց «բնապատկերի պոեզիայի»: Արդյունքում պոեզիան ավելի «բնական» էր թվում (Թան Ի Չյե 1999: 186-187): Իր «Համեմատական գրականության ուսումնասիրություն. նոր ուղղություն» գրքում Լի Դա Սանը գրում է. «Որպես առարկա՝ «համեմատական գրականությունը» Ֆրանսիայում հասունացավ միայն 1830-1840-ականներին: Չետևաբար, Ամբերը (1800-1864) և Աբել Ֆրանսուա Վիլմենը (1790-1867) թերևս այն գիտնականներն են, որոնք իսկապես նպատակ ունեին հիմնել «համեմատական գրականությունը» (Լի Դա Սան 1978: 107): Չինաստանում համեմատական գրականությունը որպես առարկա ուսումնասիրվում էր 1920-ականների վերջին: Պետք է ընդունել, որ համեմատական գրականությունը որպես առարկա Չինաստանում գոյություն է ունեցել հնագույն ժամանակներից: Բացի այդ, կային (սովորաբար անօրինական ճանապարհով պեղված առարկաների) բազմաթիվ հնագիտական ուսումնասիրություններ կամ անտիկ շրջանի հետազոտություններ թե՛ Չինաստանում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս, սակայն ըստ «Սինիկա հանրագիտարանի» «Չնեաբանություն» հատորի՝ արևմտյան հնեաբանությունը սկզբնավորվել է 1760-1840 թվականներին, մինչդեռ չինական հնեաբանությունը հիմնադրվել է Փեյ Վեն Ջունի (1904-1982) և Լի Չիի (1896-1979) կողմից 1920-ականների վերջերին:

Ես նույնիսկ փոքր-ինչ տարօրինակ և գուցե վիճահարույց գաղափար ունեմ: Չեմ կարծում, որ Չեգելի կողմից ճիշտ է հայտարարել, որ Չինաստանում փիլիսոփայություն չի եղել, քանի որ չինական ավանդական մշակույթը հարուստ է «փիլիսոփայական մտքերով»: Բայց թերևս տեղին է ասել, որ մինչ արևմտյան փիլիսոփայությունը Չինաստանում կընդունվեր՝ որպես անկախ, «Չին Սյուեից» (经学 դասական գործերի ուսումնասիրություն) «Ցի Սյուեից» (子学, հին փիլիսոփայի ուսումնասիրություն), պատմագրությունից և գրականությունից առանձին առարկա, «փիլիսոփայությունն» անշուշտ գոյություն չուներ Չինաստանում: Չետաքրքիր է՝ արդյո՞ք կարող ենք եզրակացնել, որ չինական ավանդական մշակույթում գոյություն ունեն բազմաթիվ «փիլիսոփայական մտքեր» կամ «փիլիսոփայական հարցեր», որոնք մարմնավորվել են «Չին Սյուե» և «Ցի Սյուե» երկերում: Չինական մտավոր կյանքի զարգացման ընթացքում լուրջ ջանքեր չեն գործադրվել՝ փիլիսոփայությունը գրականությունից և պատմությունից տարանջատելու համար: Հնագույն ժամանակներում արևմուտքում իրավիճակը նույնն էր: Նույնիսկ հիմա չինական կրթական շրջանակներում տարբերությունը «չինական

17. Հիմնվել է Լյու Յուի (363-422) կողմից, ի տարբերություն Սուն դինաստիայի (960-1279), որի հիմնադիրը Ջաո Քուան Յինն է (927-976):

փիլիսոփայության» և «չինական մտավոր (ինտելեկտուալ) խորապատկերի» միջև անմշան է: Իրականում շատ ավելի հեշտ է գրել Չինաստանի մտքի, քան չինական փիլիսոփայության պատմությունը: Իմ կարծիքով՝ «փիլիսոփայությունը» պետք է սկսվի մեկ կամ ավելի «փիլիսոփայական հարցերի շուրջ» մտորումներից՝ սկսած կազմակերպված հասկացությունների և տարրական պնդումների շարքից, որոնք հիմնված են այս հասկացությունների հարաբերությունների վրա: Դրա համար անհրաժեշտ է տեսական վերլուծությունից և սինթեզից ձևավորված վերլուծական մեթոդների գիտակցված կիրառում: Հնարավոր է, ծագի հետևյալ հարցը. «Եթե դուք իրավացի եք, արդյո՞ք դա չի նշանակում, որ բազմաթիվ չինական առարկաներ պետք է հետևեն արևմուտքի սահմանած նմուշներին»: Իմ պատասխանը հետևյալն է՝ մենք նախ և առաջ պետք է սովորենք արևմուտքից, և միայն դրանից հետո սահմանենք մեր «չինական» առարկաները (օրինակ՝ «չինական համեմատական գրականություն» և «չինական հնէաբանություն»), և ապա կարող ենք ետևում թողնել արևմուտքը՝ մեր «ուսուցչին»:

Սա նկատելի է նաև Չինաստանում հնդկական բուդդայականության ձևափոխությունից: Հարավ-Հյուսիս դինաստիաների ընթացքում, երբ հնդկական բուդդայականությունը ներմուծվեց Չինաստան, չինացիները նախ փորձեցին հասկանալ և սովորել նրա տեքստերը, սկզբունքներն ու տեսությունները: Միայն Սույ և Թան դինաստիաների ընթացքում (587-907) էր, որ Չինաստանը ստեղծեց իր սեփական բուդդայական դպրոցներն ու ուղղությունները: Միավորվելով բնիկ չինական մշակույթների հետ՝ չինական բուդդայականությունը զգալիորեն հարստացրեց հնդկական բուդդայականությունը: Այստեղ կցանկանայի մեջբերել Բերտրան Ռասելի խոսքերը.

«Տարբեր քաղաքակրթությունների շփումներն անցյալում հաճախ դարձել են մարդկության առաջընթացի նշածողեր: Հունաստանը սովորում էր Եգիպտոսից, Հռոմը՝ Հունաստանից, արաբները՝ Հռոմեական կայսրությունից, միջնադարյան Եվրոպան՝ արաբներից, Վերածննդի Եվրոպան՝ բյուզանդացիներից: Այս դեպքերում աշակերտները հիմնականում գերազանցում էին իրենց ուսուցիչներին: Չինաստանի դեպքում, եթե համարենք, որ աշակերտները չինացիներն են, նույն պատկերն է» (Էգներ և Էդմոն 1992: 547):

Չնայած մենք Չինաստանում «համեմատական գրականությունը» և «դասականների մեկնաբանությունը» որպես ուսումնասիրության առարկա հիմնեցինք շատ ավելի ուշ, քան արևմուտքում, արդեն կարող ենք մոռանալ արևմտյան կադապարը: Անշուշտ, սա մի տարբերակ է: Կա մեկ այլ տարբերակ, որը կքննարկեն հաջորդ էջերում: Իսկ մինչ այդ կարելի ասել, որ արևմուտքը կարող է դասեր քաղել չինական մշակույթից: Օրինակ, կոնֆուցիականությունը մեծ ազդեցություն է թողել ֆրանսիացի փիլիսոփաների, հատկապես Վոլտերի վրա (Մեն Հուա 1993: 14, 149 և 151): Ես նաև հավատացած եմ, որ որպես անկախ առարկա՝ «ավանդական չինական բժշկությունը» նպաստել է և կշարունակի նպաստել համաշխարհային բժշկության զարգացմանը: Բազմաթիվ գիտնականներ գրում են չինական փիլիսոփայության պատմությունը, բայց նրանցից ոչ մեկը հետաքրքրված չէ «Չին Սյուեի» պատմությամբ: Մենք չպետք է անուշադրության մատնենք այն փաստը, որ «Չին Սյուեն» ավելի քան 2000 տարվա պատմություն ունի: Այն եղել է անկախ առարկա և ազդեցություն է թողել չինական հասարակության գրեթե բոլոր փուլերի վրա: Հավատացած եմ, որ «Չին Սյուեի» ուսումնասիրությունն ի վեր-

ջո իր ազդեցությունը կթողնի այլ մշակույթների զարգացման վրա:

Այժմ վերադառնանք չինական հերմենևտիկայի հնարավորության հարցին: Իմ առաջարկը հիմնված է այն փաստի վրա, որ Չինաստանում դասական մեկնաբանությունն ունեցել է երկար ու հարուստ ավանդույթ: Ըստ ճապոնացի գիտնական Թայսուկե Յայաշիի (1854-1922) «Լուև Յու Նյան Փու» աշխատության գոյություն ունի ավելի քան 3000 «Տարեգիրք»: Իր «Թաո Թե Չին Յուևն Ջի» («Թաո Թե Չինի») նախնական մշանակությունը գրքի նախնական դիտարկումներում Յուևն դինաստիայի (1206-1368) թաոիստ Դու Դաո Չյանը (1237-1318) մշում էր, որ «ավելի քան 3000 գիտնականներ մեկնաբանել են «Թաո Թե Չինը»: Չի բացառվում, որ գոյություն են ունեցել նույն քանակով մեկնաբանություններ այլ դասական երկերի վերաբերյալ, որոնց մեծ մասը չի պահպանվել: Մենք պետք է լավագույնս օգտագործենք այն գրքերը, որոնք հասանելի են մեզ և փորձենք սահմանել հերմենևտիկայի չինական տարբերակը:

Ինչևէ, այստեղ պետք է շեշտել, որ չինական հերմենևտիկան հնարավոր է միայն, երբ այն շփման մեջ է արևմտյան հերմենևտիկայի հետ: Իմ «Չինական հերմենևտիկայի հետքերով. երկրորդ ուսումնասիրություն» հոդվածում վերլուծել են դասական մեկնաբանության տեսակները Ցին դինաստիայից առաջ, որպեսզի ցույց տամ, որ Չինաստանում գոյություն ունի մեկնաբանության վաղեմի ավանդույթ: Հոդվածում նաև քննարկվում են հիմնախնդիրներ, որոնք ներառված են Ցին դինաստիային հաջորդող շրջանի և Հան դինաստիաների (մ.թ.ա.206– մ.թ.220) դասական մեկնաբանություններում: Նկարագրելով Չինաստանում դասական երկերի մեկնաբանության զարգացումը՝ հույս ունեմ պարզել, թե արդյոք կան ընդհանուր սկզբունքներ և կաղապարներ, որոնք նման են կամ տարբերվում են արևմտյան մեկնաբանական պրակտիկայից:

Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե արդյոք չինական հերմենևտիկան տարբերվում է այդ մեկնաբանական ավանդույթից, մենք կարող ենք հարստացնել արևմտյան հերմենևտիկան՝ նրա մեջ ներմուծելով մեկնաբանական տեսություններ և մեթոդներ, որոնք հատուկ են չինական ավանդույթին: Եթե ցանկանում ենք սահմանել հերմենևտիկայի չինական տարբերակը, կարծում են, կպահանջվեն հետևյալ ուսումնասիրությունները: Նախ, մենք պետք է տքնաջան աշխատենք և ուսումնասիրենք մեկնաբանության պատմությունը (մասնավորապես աստվածաշնչային մեկնաբանությունները) արևմուտքում և հերմենևտիկայի տեսությունները, որոնք պաշտպանում էին Ֆրիդրիխ Շլայերմախերն ու Վիլհելմ Դիլթին, ինչպես նաև նրանց ժամանակակից զարգացումներն արևմուտքում: Վերջին հարյուրամյակի ընթացքում գրեթե բոլոր փիլիսոփայական դպրոցները (օրինակ, երևութաբանությունը (ֆենոմենոլոգիա), կառուցվածքաբանությունը, ապակառուցվածքաբանությունը և հետմոդեռնիզմը արևմուտքում քիչ թե շատ կապված են հերմենևտիկայի հետ: Բազմաթիվ բանավեճեր են ծագում նրանից, որ մարդիկ տարբեր տեսակետ ունեն «մեկնաբանության» ձևի մասին: Ուստի գերմանական հերմենևտիկ տեսությունների հիմնավոր իմացությունը կարևոր է չինական հերմենևտիկայի զարգացման համար:

Երկրորդ, Չինաստանում երկար մեկնաբանական պատմություն կա: Մենք պետք է տքնաջան աշխատենք՝ երկու խնդիր իրականացնելու համար: Առաջինն այն է, որ պետք է կարգի բերել չինական դասական գործերի մեկնաբանության պատմությունը: Ինչու՞ դասական երկերի տարատեսակ մեկնաբանություններ

կային Ցին դինաստիայից առաջ: Ինչու՞ «Ձան Ձյու Ջի Սյուեն» (անտիկ ստեղծագործությունների գլուխների ու նախադասությունների ծանոթագրական ուսումնասիրություն) ամենակարևոր մեթոդն էր, որ Հան դինաստիայում կիրառվում էր ոչ միայն կոնֆուցիական դասական երկերը, այլև «Թաո Թե Ջինը» ուսումնասիրելիս<sup>18</sup>: Անհրաժեշտ է նաև բացատրել, թե ինչու Վեյ-Չին դինաստիաներում գիտնականներն իրենց մեկնաբանություններում թաքցնում էին բարձրարժեք գաղափարներ, ինչպիսիք են «Դե Ի Վան Յան» (得意忘言, գաղափարները ստանալուց հետո մոռանալ խոսքերը) և «Բյան Սին Սի Լին» (辨名析理, տարբերակել անունները և վերլուծել սկզբունքները): Մեկնաբանության հետ կապված բազմաթիվ նոր խնդիրներ ծագեցին, երբ հնդկական բուդդայականությունը հասավ Չինաստան, օրինակ՝ Գե Ին (格义, մեկնաբանել բուդդայականության դասական գործերը չինական մտքի հասանելի գաղափարների միջոցով) և Լյան Լեյը (连类, զուգորդել նմանատիպ երևույթները համաբանություն ստեղծելու նպատակով) Չին դինաստիայում (265-420): Գիտնականները բանավիճում էին այն հարցի շուրջ, թե արդյոք թարգմանիչները նույն բուդդայական եզրույթի համար չպե՞տք է օգտագործեն տարբեր չինական արտահայտություններ: Սուտրաների թարգմանությունը նույնիսկ տարածայնություններ առաջացրեց դասական տեքստերից վերցրած բառերի ճշգրիտ մշակման նպատակով: Այս բոլոր ուսումնասիրությունները հետագա հետազոտության կարիք ունեն: Անշուշտ, մենք ստիպված կլինենք նաև հարցնել, թե ինչու այսքան շատ փոփոխություններ կան դասական մեկնաբանություններում, և որ փոփոխությունն է չինական մտավոր ոլորտի փոփոխության արդյունքը: Եթե չինական դասական մեկնաբանության մեթոդները (ինչպիսիք են լուսաբանումը, արձանագրությունը, բացատրությունը, ծանոթագրությունը, մեկնաբանությունը, մշումները և այլն) բազմաթիվ են, ինչպե՞ս կարող ենք հստակ և բացահայտ բացատրել այս մեթոդների համատեքստերը: Բացի այդ, քանի որ գիտելիքի բազմաթիվ բնագավառներ, ինչպիսիք են «Սյուն Գու Սյուեն» (հնացած բառերի բացատրությունը ժամանակակից լեզվում կամ իմաստաբանական ուսումնասիրությունը), բանասիրությունը, հնէաբանությունը, հնչյունագիտությունը և «Բան Բեն Սյուեն» (պատմական հրատարակությունների ուսումնասիրություն) օգտագործվում են մեկնաբանության մեջ, մենք չենք կարող անտեսել այն հարցը, թե ինչպես պետք է վերաբերվենք նրանց գործառույթներին:

Երրորդ, բազմաթիվ չինական առարկաներ, օրինակ՝ «համեմատական գրականությունը», հնագիտությունը, հասարակագիտությունը, պատմությունը և փիլիսոփայությունը, վերջերս կիրառում են արևմտյան հերմենևտիկայի տեսություններ և մեթոդներ և մեծ առաջընթաց ունեն: Կարելի է ասել, որ ինչպես արևմուտքում, այնպես էլ Չինաստանում, գոյություն ունի «մեկնաբանության մտքի միտում»: Բազմաթիվ չինացի փիլիսոփաներ քսաներորդ դարում չինական փիլիսոփայությունն ուսումնասիրելիս քիչ թե շատ օգտագործել են այս տեսություններն ու մեթոդները: Իմ կարծիքով՝ առանց արևմտյան փիլիսոփայության ազդեցության ժամանակակից չինական փիլիսոփայությունը կյանքի չէր կոչվի: Այն կարող

18. Օրինակ, Լաո Ցու Դաո Թե Չին Ջան Չու (Դաո Թե Չինի ծանոթագրական ուսումնասիրություն) Հե Շան Գունի կողմից, Արևմտյան (Նախկին) Հան դինաստիայի վաղ շրջան (206 մթա.-8 մթ.):

է «անցյալից» տեղափոխվել «մեր ժամանակներ» միայն այն դեպքում, երբ վերակառուցվի (կամ նորովի մեկնաբանվի) արևմտյան փիլիսոփայության օգնությամբ: Միայն այս ճանապարհով «չինական փիլիսոփայությունը» կարող է տեղին և օգտակար լինել ժամանակակից Չինաստանի համար, Չինաստան, որն աստիճանաբար դառնում է աշխարհի մասը: Հենց սա նկատի ունեն, երբ ասում են, որ նախ պետք է ուսումնասիրենք չինական մշակութային ավանդույթը հերմենևտիկայի արևմտյան տեսությունների լույսի ներքո, և հետո միայն քննարկենք չինական հերմենևտիկա ստեղծելու հնարավորությունը: Որքան ինձ է հայտնի, բազմաթիվ գիտնականներ, ինչպիսիք են «Գուան Ջույ Փյան» երկի (չինական և արևմտյան դասական ստեղծագործությունների և գրական տեսությունների մանրամասն համեմատական ուսումնասիրություն) հեղինակ Ցյան Ջուն Շուն (1910-1998), «Գոյաբանություն» և «Հերմենևտիկա» աշխատությունների հեղինակ պրոֆեսոր Չեն Չունյինը Միացյալ Նահանգներում (1935-) և պրոֆեսոր Ռուդոլֆ Վագները Գերմանիայում, որը ներկայացրել է «Լաու Ցուի» ազդեցիկ մեկնաբանությունը, մեծ ձեռքբերումներ են ունեցել դասական չինական մեկնաբանական մեթոդներն արևմտյան հերմենևտիկայի տեսությունների հետ համադրելու գործում:

Հետևաբար, չինական մեկնաբանական տեսության հիմնադրման համար մենք պետք է նախ և առաջ զարգացնենք համեմատական տեսակետ: Միայն այս միջոցով կարող ենք ստեղծել մեր սեփական հերմենևտիկան՝ չինական բնութագրով տեսություն, որը տարբերվում է արևմտյան տեսակետից:

### 3.2 Արդյո՞ք հնարավոր է պարզել մեկնաբանության ընդհանուր կադապարները չինացի դասականների ուսումնասիրության մեջ

«Սինիկա հանրագիտարանի» փիլիսոփայություն հատորում կա «Հերմենևտիկա» հակիրճ բառահոդված: Ըստ այդ բառահոդվածի՝ մեկնաբանության ուսումնասիրությունը սկսվում է դեռևս Հին Հունաստանից: Ավգուստինը (354-430) աստիճանաբար համակարգեց իրենից առաջ ստեղծված կցկտուր աստվածաշնչային գիտական նյութերը: Չինական մեկնաբանությունը գուցե ավելի երկար պատմություն է ունեցել, քան արևմուտքում: Այս աշխատության մեջ ես կներկայացնեմ դասական մեկնաբանության որոշ բնորոշ գծեր Հին Չինաստանում (գերազանցապես Չին ժամանակաշրջանից առաջ): Մենք կկարողանանք քննարկել չինական հերմենևտիկայի հիմնադրման հնարավորությունը, երբ համակողմանի գիտելիք ունենանք այն մասին, թե ինչպես է զարգացել դասական մեկնաբանությունը Չինաստանում:

Չինաստանը մեծ ուշադրություն է դարձնում պատմությանն ու ավանդույթին, ուստի հաճախ ենք հանդիպում հետևյալ ասացվածքին՝ «Վեց դասական երկերը պատմություն են»<sup>19</sup>: Ըստ «Տարեգրքերի»՝ Կոնֆուցիոսն իր ուսանողներին սովորեցնում էր այնպիսի դասական երկեր, ինչպիսիք են «Շի Չին», «Շու Չին», «Լի

19. Չինաստանում «Վեց դասական երկեր» արտահայտությունը վերաբերում է վեց գրքերին, մասնավորապես՝ «Շի Չին» (Ներբողների գիրք կամ Երգերի գիրք), «Շու Չին» (Պատմության գիրք), «Լի Չի» (Ծեսերի գիրք), «Յուե Չին» (Երաժշտության գիրք), «Ի Չին» (Փոփոխությունների գիրք) և Չուն Ցյու (Գարնան և աշնան տարեգրքեր): «Յուե Չինը» չի պահպանվել:

Ձին» և «Յուե Ձին», և նա ինքն իրեն կոչում էր «ավելի շատ միջնորդ-փոխանցող, քան ստեղծող, որը հավատում է հներին և սիրում է նրանց» (Տարեգիրք, 7:1): Սա նշանակում է, որ Կոնֆուցիոսը չէր լուսաբանում իր սեփական մտքերը՝ առանց դասական ստեղծագործությունների հիմքի, այլ մեկնաբանում էր դասականներն այնպես, ինչպես նրանք կան: Նա հավատում և համակրում էր հին դասական հեղինակներին: Մենցիոսը (孟子, մթա. ?372–?289) կարծես հիմնեց «Դաո Թուն» (փոխանցման միջոց) կոնֆուցիական ուսմունքները և որպես իդեալ ընտրեց «Յաոյի և Շունի հնագույն ավանդույթների փոխանցումը», «կառուցելով այն ըստ Վեն և Ու արքաների համակարգերի և կատարելագործելով դրանք» և «ծավալելով կոնֆուցիական միտքը»: Ըստ Սուն Ցուի՝ «մարդկության անդամ մարդու» առաքելությունն է «նախ հետևել Յաոյի, Շունի և Յուի<sup>20</sup> համակարգերին, ապա՝ Կոնֆուցիոսի և Ցի Գունի ուսմունքներին» (Սուն Ջու, գլուխ 6)<sup>21</sup>: Նույնիսկ փիլիսոփայորեն անկախ և ստեղծագործ թաոսականները (Ցին դինաստիայից առաջ) շատ բարձր էին գնահատում դասական երկերը: Լաո Ջուն Ջուու թագավորական ընտանիքի կայսերական պահոցների պահապանն էր և իր գրքում հաճախ մեջբերում էր հին իմաստունների խոսքերը: Չուան Ջուն նաև դիմում էր հին գրողների հեղինակությանը՝ իր ժամանակակիցների սխալները մատնանշելու համար: Մաոիզմի հիմնադիր Մո Ցուն (墨子, մթա. ?476 –?390) պաշտպանում էր Յուի միտքը և ասում. «Եթե Յուի մտքերը չեն, ապա Մո Ցուի մտքերը չեն» (Սուն Ի Ժան 1986): Լեգալիզմի դպրոցը, սակայն, պնդում էր, որ «պետք չէ ուսումնասիրել հին իմաստունների ուսմունքները, ինչպես նաև կանոնները» (Չան Ֆեյ Ջու, գլուխ 49): Այն նաև քննադատում էր կոնֆուցիականությունը և մաոիզմը՝ հների հանդեպ կույր երկրպագության համար: Սա չի նշանակում, որ լեգալիստական դպրոցն ամբողջությամբ հերքում էր մշակութային ժառանգությունը: Նրա ներկայացուցիչ Չան Ֆեյ Ջուն (韓非子, 280 մթա.-233 մթա.) բարձր էր գնահատում իրենից առաջ ապրած լեգալիստ մտածողներին: Նա ասում է. «Չին իմաստունները փայլալույս և փոխանցում էին այն (ավանդույթը)»: Պետք է նշել, որ Չան Ֆեյ Ջուի գրքում կան այնպիսի հոդվածներ, ինչպիսիք են «Ձե Լաոն» (Բացատրելով Լաո Ցուն) և «Յու Լաոն» (Չասկանալով Լաո Ցուն): Սրանով Չան Ֆեյ Ջուն ստեղծեց մեկնաբանության կաղապար, որը տարբերվում էր Ցուո Չուանից և Ձի Ցիից: Այս հոդվածում չի բացահայտվի այն, թե Չին Չինաստանում մտածողներն ինչ կարծիք ունեին պատմության և ավանդույթի մասին: Իմ հիմնական ասելիքն այն է, որ սերտ կապ կա պատմության և ավանդույթի վրա չինական շեշտի և չինական դասական մեկնաբանության միջև:

Ցին դինաստիայից առաջ (մթա. 221-206) գոյություն են ունեցել դասական երկերի մասին որոշ մեկնաբանական գրքեր: Այժմ ես ընտրում եմ մեկնաբանության երեք կաղապարների բնորոշ նմուշներ (երկու գիրք և երկու հոդված): Մեկնաբանության առաջին տեսակը, ինչպես ցույց է տալիս «Չուն Ցյուի» մեկնաբանությունը Ցուո Չուանի կողմից, կոչվում է պատմական իրադարձությունների մեկնաբա-

20. Յաոն, Շունը և Յուն մթա. երրորդ հազարամյակի երեք առասպելական կառավարիչներն էին: Յաոյին հաջորդեցին Շունն ու Յուն: Յուն Սյա դինաստիայի հիմնադիրն էր (մթա. ?2183 - ?1752):

21. Ցի Գունը Կոնֆուցիոսի աշակերտներից էր:

նություն: «Գուն Յան Չուանը» (Գուն Յան Գաոյի մեկնաբանությունները «Չուն Ցյուի» մասին) և «Գու Լյան Չուանը» (Չուն Ցյուի մեկնաբանությունները Գու Լյանի մասին) նույնպես «Չուն Ցյուի» մեկնաբանություններն են և միանգամայն տարբերվում են «Ցուո Չուանից»: Այս երկու գրքերն այստեղ չեն քննարկվի: Երկրորդը, ինչպես երևում է «Չի Ցիի»՝ «Ի Չիմի» մեկնաբանության մեջ («Չուո Ի» կամ «Փոփոխությունների գիրք») կոչվում է ընդհանուր փիլիսոփայական մեկնաբանություն: Երրորդը, որ ներկայացնում են «Չյե Լաոն» և «Յու Լաոն»՝ «Հան Ֆեյ Ցու» գրքի երկու հոդվածները, կոչվում է գործնական, այն է՝ հասարակական և քաղաքական մեկնաբանություն: Անշուշտ, երեք մեկնաբանությունները կատարյալ չեն, բայց պետք է հիշենք, որ այս բոլոր մեկնաբանություններն ամեն դեպքում ուշագրավ հատկություններ ունեն:

### 3.2.1 Ցուո Չուանի՝ «Չուն Ցյուի» մեկնաբանությունը

«Ցուո Չուանի» կամ «Ցուոյի մեկնաբանությունները», որոնց հեղինակը, ըստ լեգենդի, Ցուո Ցյու Մինն է, ներառում են մեկնաբանություններ «Գարնան և աշնան տարեգրքերի» մասին: Սակայն Յան Բո Չյունը համաձայն չէր: Յանն ասում էր, որ «Ցուո Չուանի» հեղինակը երևի Ցուո Ցյու Մինը չէ, և որպես կոնֆուցիական նա թերևս պատկանում է կոնֆուցիականության մեկ այլ դպրոցի: Յանը նաև պնդում էր, որ «Ցուո Չուանը» ստեղծվել է մոտավորապես մթա. 403-386 թվականներին (Յան Բոչուն 1981): Այստեղ մենք կքննարկենք «Ցուո Չուանի» մեկնաբանությունը «Չուն Ցյուի» մասին՝ հիմնվելով Յանի եզրահանգումների վրա: Ըստ «Ցուո Չուանի» ստեղծման տարեթվի մասին Յանի տեղեկության՝ այն հնագույն մեկնաբանական գիրքն է կամ հնագույններից մեկը, որ գոյություն ունի աշխարհում: Սա նշանակում է, որ դասական երկերի չինական մեկնաբանությունը ավելի քան 2300 տարվա պատմություն ունի: «Չուն Ցյու» երկում ասվում է, որ դուքս Ցինի թագավորության (մթա.722- 712) առաջին տարում՝ «մայիսին, Յանում կոմս Ջենը հաղթեց Դուանին»: Այս կարճ նախադասությունը մեկնաբանված է երկար պարբերությամբ<sup>22</sup>.

Ջենի Ու դուքսն ամուսնացել էր Շինի տան դստեր՝ Ու Ջյանի հետ, որն իր կրծքի տակ կրում էր դուքս Չուանին և նրա եղբորը՝ Դուանին: Կոմս Չուանը ծնվեց, երբ նա դեռ նոր էր արթնանում քնից [այստեղ տեքստի իմաստն անորոշ է], ինչից կինը վախեցավ և երեխային կոչեց Ու-շեն (արթնանալու պահին ծնված) և ատեց նրան, սակայն սիրեց Դուանին և ցանկացավ, որ նա հռչակվի իր հոր ժառանգ: Հաճախ էր այդ մասին խնդրում Ու դուքսին, բայց նա մերժում էր: Երբ դուքս Չուանը հասունացավ, մայրն աղաչեց, որ Ջի քաղաքը նվիրաբերվի Դուանին: «Շատ վտանգավոր վայր է», -պատասխանեց նա: -Կրտսեր Գոն մահացավ այնտեղ, բայց դու կարող ես ընտրել ցանկացած այլ վայր, միայն հրամայիր»: Հետո նա խնդրանքով դիմեց Չինին, և ահա Դուանը բնակություն հաստատեց այնտեղ և սկսեց կոչվել Չին քաղաքի Դա Շու (Մեծ կրտսեր): Չի Չունն ասում էր դքսին. «Ցանկա-

22. Թարգմանությունը վերցված է Լեգի «Չինական դասական երկերը, հատոր 5, Չուն Ցեու Չուն Ցյու և Ցո Չուեն (Ցուո Չուան)» գրքից՝ աննշան փոփոխություններով: Այստեղ տեղանուններն ու անձնանունները երբեմն փոխված են Փին Ին համակարգի:

ցած մայրաքաղաք, որի պատը 3000 կանգունից բարձր է, վտանգավոր է պետության համար: Ըստ նախկին արքաների կանոնադրության՝ առաջին կարգի նմանատիպ քաղաքի պատի երկարությունը կարող է լինել մայրաքաղաքի պատի երկարության մեկ երրորդի չափ. երկրորդ կարգինը՝ ընդամենը մեկ հինգերորդի չափ, իսկ վերջին կարգինը՝ մեկ իններորդի չափ: Հիմա Ձինը չի համապատասխանում այս չափման միավորներին ու կանոններին: Որպես կառավարիչ՝ դու չես կարողանա հանդուրժել, որ Դուանը մնա այսպիսի վայրում»: Կոմսը պատասխանեց. «Մեր մոր ցանկությունն էր. ինչպե՞ս կարող էի խուսափել վտանգից»: «Տիկին Չյանը,- պատասխանեց սպան,- գոհ չի լինի: Ավելի լավ կլինի, եթե անհրաժեշտ նախազգուշական միջոցառումներ ձեռնարկես և թույլ չտաս, որ վտանգն այնքան մեծանա, որ դժվար լինի չեզոքացնել այն: Նույնիսկ երբ խոտն աճում ու տարածվում է ամենուր, այն հնարավոր չէ վերացնել. չէ՞ որ նա քո սիրելի եղբայրն է»: Դուքսն ասաց. «Նա կկործանի իրեն իր անարդարացի արարքներով: Դու ի՞նչ ես սպասում»:

Այնուհետև Դա Շուին հրամայեց, որ պետության արևմտյան և հյուսիսային սահմանակից քաղաքներն իրեն հավատարմության երդում տան և ընդունեն՝ որպես կոմս: Ապա ազնվական Լյուն ասաց դքսին. «Պետությունը չի կարող դիմանալ երկուսին ծառայելու բեռին: Հիմա ի՞նչ ես անելու: Եթե ցանկանում ես Ձինը հանձնել Դա Շուին, թույլ տուր ծառայել նրան՝ որպես հպատակ: Եթե մտադրություն չունես քաղաքը հանձնել նրան, թույլ տուր, որ նրան հեռացնեն ճանապարհից, որ չմոլորեցնի մարդկանց»: «Կարիք չկա դիմել նման քայլի,-պատասխանեց Դուքսը: -Դժբախտությունն ինքը կայցելի նրան»:

Դա Շուին շարունակում էր սեփականացնել այն վայրերը, որոնց հպատակության պահանջ էր ներկայացրել, այդ թվում և Լին-յանը: Ցի Ֆենը վերոնշյալ ազնվական Լյուի անվանումը ասում է. «Հիմա ժամանակն է: Այս մեծ ռեսուրսներով նա դեպի իրեն կձգի բոլոր մարդկանց»: Դուքսը պատասխանեց. «Մարդիկ հավատարիմ չեն լինի նրան, որովհետև նա արդարամիտ չէ: Իր հարստության պատճառով նա ավելի շատ կկործանվի»:

Դա Շուին ամրացրեց իր պաշտպանությունը, իր շուրջը հավաքեց մարդկանց, կարգի բերեց կաշվե վերարկուներն ու զենքը, պատրաստեց հետևակն ու մարտակառքերը՝ նպատակ ունենալով անակնկալի բերել Ջենին, մինչդեռ մոր սիրտը բաց էր նրա համար: Դուքսն իմացավ, թե նրանք ինչ են պայմանավորվել ու ասաց. «Հիմա կարող եմք գործել»: Ուստի նա Ցի Ֆենին հրամայեց երկու հարյուր մարտակառքով հարձակվել Ձինի վրա: Ձինն ապստամբեց Դա Շուի դեմ, որը հետո մտավ Յան, որի վրա էլ հարձակվեց հենց ինքը՝ Դուքսը. իսկ 5-րդ ամսում Սին Չոուի օրը, Դա Շուին այնտեղից փախավ Գուն:

Ըստ տեքստի՝ «Ջենի կոմսը Յանում հաղթեց Դուանին»: Դուանը չի նշվում՝ որպես կոմսի կրտսեր եղբայր, որովհետև նա չի խոսում այդ մասին: Նրանք կարծես երկու թշնամի արքայազններ լինեին, և հետևաբար, այստեղ օգտագործվում է «հաղթել» բառը: Դուքսը ներկայացված է միայն որպես Ջենի կոմս, որը նրան պախարակում է այն բանի համար, որ նրան չի հաջողվել ինչպես հարկն է հրահանգել եղբորը: Տեքստում չի հիշատակվում Դուանի փախուստը, որովհետև դա բարդ էր՝ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ Ջենը ցանկանում էր, որ Դուանը սպանվեր:

Սա ընդամենը վեց չինացի կերպարների մեկնաբանություն է, բայց բավական



երկարաշունչ է: Ինչպես տեսնում ենք, այս տեքստը պատմական իրադարձության մեկնաբանական շարադրանք է, որը նկարագրում է ծագումը, ոլորապատույտ ընթացքն ու ավարտը: Գոյություն ունեն բազմաթիվ քննարկումներ և դիտողություններ, որոնք տեքստը վերածում են ամբողջական պատումի: Ինչ վերաբերում է այս երկար պարբերությանը, նույնիսկ եթե այն չի համարվում Ցուո Չուանի տեքստի ուղղակի մեկնաբանություն, ինքնին չի կարող համարվել ամբողջական պատմական իրադարձության արձանագրություն: Փաստն է այն, որ այս պարբերությունը միանշանակ տեքստի մեկնաբանություն է: Եթե «կոմս Ջենը Յանուն հաղթեց Դուանին» նախադասությունը պատմական իրադարձություն է, ապա վերևում մեջբերված հատվածը պատմական իրադարձության մեկնաբանական արձանագրություն է: Մեկնողը կամ պատմողը անկասկած նկատի կառնեն նրա պատմական խորապատկերը, բարոյական արժեքները և այլ հանգամանքներ և կկրեն դրանց ազդեցությունը: Սա նշանակում է, որ պատումն, անշուշտ, մարմնավորում է հեղինակի «պատմական դիրքորոշումը» որոշակի պատմական իրադարձությունների հանդեպ: Վերը մեջբերված հատվածում «իր բազմաթիվ անարդարացի արարքներով նա կկործանի իրեն» արտահայտությունը և վերջին խոսքերը այն «մեխն» են, որոնք մարմնավորում են հեղինակի «պատմական դիրքորոշումը»: Մեկնաբանության այս տեսակը մեծ ազդեցություն է թողել հետագայում ստեղծվող պատմական գրքերի վրա: Ինչպես գիտենք, «24 պատմություն» գրքում բազում այսպիսի մեկնաբանություններ կան, օրինակ, «Սան Գո Ջի» գրքում (Երեք պետությունների արձանագրություններ) կարելի է գտնել Փեյ Սուն Ջիի մեկնաբանությունները: Եթե չլինեին Փեյ Սուն Ջիի մեկնաբանությունները, «Սան Գուո Ջին» այսքան տարածված չէր լինի: Իր մեկնաբանության մեջ Փեյ Սուն Ջին շատ ժամանակ չի տրամադրում հնաբանություններին, այլ բացատրում և լրացնում է ընդհանուր փաստերը: Եկեք տեսնենք, թե նա ինչպես է ներկայացնում Ջան Լա Ջուանին (Ջան Լուի կենսագրությունը) «Սան Գուո Ջի» գրքում: Իր մեկնաբանություններում Փեյ Սուն Ջին նշում է. «Սի Փինի ժամանակաշրջանում (172-178) ողջ երկրում անկարգություններ էին տեղի ունենում: Լուո Յաո անունով մի մարդ ապստամբեց: Գուան Յեի ժամանակաշրջանում (178-184) Ջան Չյաոն և Ջան Սյուն ապստամբեցին համապատասխանաբար արևելյան և կենտրոնական Չինաստանում: Լուո Յաոն իր մարդկանց սովորեցրեց թաքնվել: Ջան Չյաոն հիմնեց Թայփին Դաոն: Ջան Սյուն հիմնեց Ու Դուո մի Դաոն: «Փեյ Սուն Ջիի մեջբերումը մեզ տեղեկացնում է այն մասին, թե ինչ պատահեց այդ ժամանակի թաոսական դարոցների հետ: «Սան Գուո Ջիի մասին Փեյ Սուն Ջիի մեկնաբանությունները փոքր-ինչ տարբերվում են «Չուն Ցյուի» մասին «Ցուո Չուանի» մեկնաբանություններից. դրանք պատկանում են նույն մեկնաբանական կաղապարին: Երկուսն էլ դասական երկերում արձանագրված պատմական իրադարձությունների մեկնաբանություններ են:

### 3.2.2 Չի Ցիի՝ «Ի Չինի» մեկնաբանությունը

«Ի Չինը» (Փոփոխությունների գիրքը) ի սկզբանե Յին Չինաստանում գուշակությունների դասական գիրք էր: Գուշակության անուններում և տրամագրերում, ինչպես նաև «Գուա Ցուում» (ամբողջական վեցագիր տեքստի բացատրություն) և «Յաո Ցիում» (բաղադրիչ տողի բացատրություն) խոր իմաստություն կա: «Ի Ջու-

անի» («Ի Չինի» մեկնաբանություններ) «Չի Ցի» (լրացված դիտողություններ) բաժնում տեղ է գտել «Ի Չինի»<sup>23</sup> բազմակողմանի և փիլիսոփայորեն հասուն մեկնաբանություն: «Չի Ցին» մեկնաբանում էր «Ի Չինը»՝ որպես ամբողջական համակարգ: Հնագույն դասական գործերի այսպիսի ամբողջական մեկնաբանությունը մեծ ազդեցություն է թողել Չինաստանի հետագա գիտնականների վրա: Օրինակ, «Լաո Ցի Չի Լուեն» (Լաո Ցուի հակիրճ ներածություն) և «Ջոու Ի Լուե Լին» («Ի Չինի» սկզբունքի պարզ օրինակները), որոնց հեղինակը Վան Բին է, համապատասխանաբար «Լաո Ցուի» և «Ի Չինի» համակարգային և ամբողջական մեկնաբանություններն էին: «Դաո Դե Լուենը» («Լաո Ցուի» մասին) և «Ու Մին Լուն» (անանուն գրքի մասին), որոնք գրվել են Հե Յանի կողմից (?–249), նույնպես «Լաո Ցուի» ամբողջական մեկնաբանություններն էին: Չինական պատմության մեջ այդպիսի բազմաթիվ աշխատություններ կան<sup>24</sup>: «Չի Ցիի» մեկնաբանությունները շատ առումներով ուսուցանող են: Այստեղ մենք կկենտրոնանանք գոյաբանական և տիեզերական մեկնաբանությունների վրա, որոնք գործնականում տարբեր են, սակայն՝ փոխկապակցված:

«Ի Չինի» 64 վեցագրերը կազմում են ամբողջական, բայց բաց համակարգ, որը կառուցվածքային առումով նման է տիեզերքի: Այս ձևն օրգանական է և դինամիկ: Այդ պատճառով էլ ասում ենք, որ «արտադրությունն ու վերարտադրությունը կոչվում է Ի (Փոփոխություն)» (Չի Ցի, գլուխ 5)<sup>25</sup>: Աշխարհում ամեն ինչ ունի իր համապատասխան դիրքը, ուստի ըստ «Չի Ցիի»՝ «Ի Չինը» (թերևս լավ կլիինի այն կոչել «Իի սկզբունք») «ծուլվում է և անսխալ պարունակում էրկնքի ու երկրի բոլոր ձևափոխությունները, և ճկվում է, որպեսզի ավարտին հասցնի ամեն ինչ՝ առանց որևէ բան բաց թողնելու» (Չի Ցի, գլուխ 4): Երկինքը, Երկիրը և աշխարհում ամեն բան, նրանց արարումն ու փոփոխությունները, բոլորն էլ ի սկզբանե ներկայացված են «Ի Չինում» կառուցվածքի տեսքով: Գիրքն ասում է. «Երկնքում հայտնվում են ձևերը (երկնային մարմինները) են, իսկ երկրի վրա՝ ուրվագծերը (արարածներ): Նրանցում տեսանելի են փոփոխություններն ու ձևափոխությունները» (Չի Ցի, գլուխ 1): Երկնքի, Երկրի ու աշխարհում գոյություն ունեցող ամենայն ինչի պատճառներն ու սկզբունքները կարելի է գտնել այս կերպի մեջ: Ընդհանուր կառուցվածքում նրանց համապատասխան դիրքի հիմքը նույն-

23. Ի լրումն «Չի Ցիի», «Ի Ջուանում» բազմաթիվ հատվածներ կարելի է ուսումնասիրել և քննարկել այս համատեքստում: Սահմանափակ տեղի պատճառով այս հոդվածում կքննարկվի միայն «Չի Ցիի»՝ «Ի Չինի» մեկնաբանությունը:

24. Այս հոդվածում թարգմանությունների մեծամասնությունը մեջբերված է Վին-ցիթ Չանի կամ Ռիչարդ Վիլիեմի աշխատություններից:

25. Ձեն Չի եզրույթը շատ տարածված է եղել բուդդայականության մեջ: Օրինակ, «Ժեն Վան Չին» երկն ասում է. «Բուդդայի էությունը Ձեն Չի է, որը չունի ոչ անցյալ, ոչ ապագա, չունի ոչ կյանք և ոչ մահ: Ձեն Չին Բուդդայի էությունն է»: «Վիմալակիտի Նիրդեսա սուտրան» ասում է. «Ձեն Չին Բուդդայի էությունն է, այն չունի ոչ էություն, ոչ չէություն»: «Բուդդայականության մեծ բառարանում» որի հեղինակը Դին Ֆու Բաոն է, Ձեն Չին անդրադառնում է վերջնական սկզբունքին: Չնայած այն տարածական որոշակի էություն է, թառոն ոչ թե չգոյություն է, այլ «չգոյություն, բայց էություն»: Հետագա քննարկման համար տե՛ս Ֆեն Յուլան (1999): «Չգոյություն, բայց էություն» հասկացության լավագույն հիմնավորումը Լու Չիի (261-303) «չէությունից էություն խնդրել, իսկ հնչյունից՝ լռություն» պնդումն է:

պես կարելի է գտնել այստեղ. «Չեչտ և պարզ միջոցներով ընկալում ենք ամբողջ աշխարհի օրենքները: Երբ ամբողջ աշխարհի օրենքներն ընկալվում են, սկիզբ է առնում կատարելությունը»: Տիեզերական ձևերը, որ մարմնավորված են «Ի Չինում» (որը ոչ միայն պարունակում է Երկնքի, Երկրի և արդեն իսկ գոյություն ունեցող ամենայն ինչի սկզբունքները), ինչպես նաև հավանական երևույթների սկզբունքները կարող են դառնալ աշխարհում գոյություն ունեցող ամեն երևույթի համապատասխան ուղեցույցներ: «Ի Չինն» ասում է. «Չոգին չունի տարածական սահմանափակում, իսկ Փոփոխությունը՝ ֆիզիկական ձև» (Չի Ցի, գլուխ 4, «Իի (易) փոփոխությունները չունեն կողմնորոշում և տեղ և չեն սահմանափակվում գործնական էությանը: Սա նշանակում է, որ ըստ «Չի Ցիի» հեղինակի՝ Երկնքի, Երկրի և աշխարհում ամենայն ինչի գոյության և փոփոխությունների հիմքերը կարելի է գտնել «Ի» համակարգում: «Ին» տիեզերական կերպ է, որը պարունակում է ամեն ինչ: Այն նաև «Դաոն» (道, ճանապարհ) է՝ մետաֆիզիկական իմաստով. գոյություն ունեցող ամեն ինչ և այն ամենը, որ դեռ նոր պիտի կյանքի կոչվի, կարող են այս համակարգում գտնել իրենց գոյության սկզբունքները. դա է պատճառը, որ «Չի Ցին» ասում է. «Այն, ինչ գոյություն ունի ֆիզիկական ձևից առաջ [և հետևաբար առանց նրա], կոչվում է «Դաո» (ճանապարհ): Այն, ինչ գոյություն ունի ֆիզիկական ձևից հետո [և հետևաբար՝ նրա հետ], կոչվում է «Ցի» (器, կոնկրետ առարկա): Դատելով գոյություն ունեցող գրականությունից՝ կարելի է ասել, որ չինական փիլիսոփայության մեջ «Չի Ցին» թերևս առաջին գիրքն է, որն առաջադրում է երկու եզրույթ՝ «Սին Շան» (ֆիզիկական ձևից առաջ) և «Սին Սյա» (ֆիզիկական ձևից հետո): Փոխառելով պրոֆեսոր Ֆեն Յուլանի խոսքերը՝ կարելի է ասել, որ «Սին Շանը» «Ձեն Չի» է (实际, վերջնական պատճառ), իսկ «Սին Սյանը» «Շի Չի» է (实际, կոնկրետ էություն): Շի Չին վերաբերում է կոնկրետ իրերի, իսկ Ձեն Չին՝ պատճառին (կամ սկզբունքին), թե ինչու գոյություն ունեն կոնկրետ իրեր<sup>26</sup>: Դա նշանակում է, որ «Չի Ցին» նկատել է ակնհայտ տարբերությունը Սին Շանի և Սին Սյայի միջև և մետաֆիզիկական համակարգ սահմանել Իի (փոփոխություն) հիմքի վրա, որը չունի ֆիզիկական ձևեր:

Մեկնաբանական այս կաղապարը մեծապես ազդել է չինական փիլիսոփայության զարգացման վրա: Մենք տեսնում ենք այս ազդեցությունը ինչպես Վան Բիի մեկնաբանության մեջ՝ «Մեծ բանաձևի արժեքը (բազմապատկված) կազմում է 50, որից (միայն) 49-ն է օգտագործվում (գուշակության մեջ) (Չի Ցի, գլուխ 9), այնպես էլ «Լաո Ջու Ջու Լուե» գրքում Լաո Ցուի նրա մեկնաբանությունից: Չան Քան Բոն (332-380) իր «Ջոու Ի Չի Ցի Ջու» («Ի Չինի» «Չի Ցիի» մեկնաբանությունները) գրքում մեջբերում է Վան Բիին. «Աշխարհի սկզբունքները սահմանելու համար անհրաժեշտ է 50 թիվ, որոնցից 49-ը կօգտագործվի, իսկ մեկը՝ ոչ: Մենք այն չենք օգտագործի, որովհետև այն կբացահայտի գուշակությունը: Ահա թե որն է Իի մեծությունը: Չեչտան գոյությունը պետք է բխի էությունից, ուստի մենք հասկանում ենք, որ չեչտությունը բխում է էության սահմանայնությունից: «Սահմանայնությունն» այստեղ վերաբերում է նյութին: Այս դեպքում Վան Բիի՝ նյութի և գոր-

26. «Թաոն ծագել է անբովանդակությունից», «Չուայ Նան Ցու, 3:1. Անբովանդակությունը (Սու Քուո) վերաբերում է այն վիճակին, որը նախորդում է ժամանակի և տարածության բաժանմանը: Տես Չան (1963:307):

ծառույթի հարաբերության բացատրությունը լույս է սփռում Սին Շանի և Սին Սյա-  
յի հարաբերության վրա:

«Ձի Ցիում» կա մի շատ կարևոր մեկնաբանություն. «Իի կերպերի համակար-  
գում կա Թայ Ձի (Մեծ Տերմինուս կամ Մեծ սահման): Թայ Ձիից առաջանում են  
կերպեր (ին և յան), իսկ երկու կերպերից՝ չորս ձևեր (մեծ և փոքր, ին և յան): Չորս  
ձևերից ստեղծվում են ութագրեր...»: Սա ցույց է տալիս, որ «Ին» ստեղծարար հա-  
մակարգ է, ինչն էլ վկայում է տիեզերքի հաստատուն փոփոխությունների և առա-  
ջադիմական զարգացման մասին: Տիեզերքը ձևավորվել է նախնական քառասյին  
վիճակներից (թայձի), որին հաջորդել են երկու ուժերը՝ ինը և յանը, իսկ նրանց  
փոխազդեցությունն էլ իր հերթին սկզբնավորում է չորս ձևերը (մեծ և փոքր, ին և  
յան): Նրանց փոխազդեցությունից դարձյալ առաջանում է ութ եռագիր (Ցյան,  
Կուն, Ջեն, Սուն, Քան, Լի, Գեն և Դույ): Այս եռագրերը համապատասխանաբար  
ներկայացնում են տարբեր հատկանիշներ: Ըստ «Շուու Գուայի» (եռագրերի քն-  
նարկում)՝ «Ստեղծարարը [Ցիան] ուժեղ է: Ընկալունակը [Կուն] զիջող է: Արթնաց-  
նողը [Ջեն] շարժվող է: Մեղմը [Սուն] թափանցող է: Ամհատակը [Քան] վտանգա-  
վոր է: Կառչել [Լի] նշանակում է կախվածություն: Յանդարտ մնալ [Գեն] նշանա-  
կում է անշարժություն: Ուրախություն [Դույ] նշանակում է հաճույք»: Այս հատկա-  
նիշները կարող են դրսևորվել նաև երկնքի, երկրի, որոտի, քանու, ջրի, կրակի,  
սարի ու ճահճի (ջրամբար) մեջ: Յուրաքանչյուր եռագիր միանում է մյուսին, մեկը  
մյուսի հետ կազմում 64 վեցագիր: Սակայն տիեզերքի փոփոխությունները կանգ  
չեն առնում, նրանք հավերժ են: Վերջին երկու վեցագրերն են՝ Ձի Ձի (ավարտից  
հետո) և Վեյ Ձի (ավարտից առաջ): Սա ցույց է տալիս, որ ցանկացած երևույթ (ոչ  
մասնավոր, այլ մի բան, որ վերաբերում է ցանկացած այլ երևույթի) անխուսափե-  
լիորեն կհամնի վախճանին, բայց այս վախճանը միևնույն ժամանակ մի նոր  
սկիզբ է: Յետևաբար, «Շուու Գուան» ասում է. «Դեպքերի հաջորդականությունը չի  
կարող հասնել ավարտին, և հետևաբար Վեյ Ձին հաջորդում է Ձի Ձիին»: Աշխար-  
հում ամեն ինչ փոխվում է հենց այս ձևով:

«Ին» բաց համակարգ է, որը դրսևորում է տիեզերքի զարգացումներն ու փո-  
փոխությունները: «Ձի Ցիան» ասում է. «Երկինքն ու երկիրը մոտենում են իրար, և  
ամեն բան ձև ու տեսք է ստանում: Արականն ու իգականը միախառնում են իրենց  
սերմերը, և ձևավորվում ու ծնվում են բոլոր արարածները»: Եվ «Սյու Գուայում»  
(վեցագրերի հաջորդականություն) ասվում է. «Նախ գոյություն ունեին Երկինքն  
ու երկիրը, ապա կյանքի կոչվեցին բոլոր (նյութական) առարկաները: Բոլոր (նյու-  
թական) առարկաներն ունեն գոյություն, դրան հաջորդում են արականն ու իգա-  
կանը: Արականի ու իգականի գոյությամբ հաջորդում են ամուսինն ու կինը:  
Ամուսնուն ու կնոջը հաջորդում են հայրն ու որդին: Յորն ու որդուն հաջորդում են  
կառավարիչն ու նախարարը: Կառավարչին ու նախարարին հաջորդում են  
բարձրն ու ցածրը: Երբ ձևավորվում է բարձրի ու ցածրի տարբերակումը, դրան  
հաջորդում է վարքուբարքն ու արդարամտությունը»: Այս մեկնաբանությունը նե-  
րառում է տիեզերական էվոլյուցիայի տեսությունը: Կարող ենք ասել, որ «Ձի  
Ցիի» «Ի Ձիին» մեկնաբանությունը տիեզերական է: Այստեղ ծագում է մի հարց,  
որը քննարկման կարիք ունի: Իմ կարծիքով՝ «Թայ Ձին ստեղծում է երկու ձև» նա-  
խադասությունը ոչ ավելին է, քան խորհրդանշական համակարգ, մինչդեռ «Եր-  
կինքն ու երկիրը մոտենում են իրար, և ամեն բան տեսք ու ձև է ստանում...» և  
«Նախ գոյություն ունեն Երկինքն ու երկիրը, ապա կյանք են առնում բոլոր (նյու-

թական) առարկաները...» նախադասությունները ոչ թե խորհրդանիշեր են, այլ իրական գործընթացներ կամ ուղղություններ. նրանք օգտագործվում են որպես օրինակ՝ ցույց տալու համար, թե ինչպես է ձևավորվում և զարգանում տիեզերքը: Ուստի կարող ենք եզրակացնել, որ այն, ինչ ձևավորվել է «Չի Ցիում», տիեզերքի զարգացումների և փոփոխությունների խորհրդանշանային համակարգ է:

Մենք կարող ենք առաջադրել չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրության մի նոր հիմնախնդիր, այն է՝ տիեզերքի զարգացումների և փոփոխությունների խորհրդանշանային համակարգ: Այս հիմնախնդիրը կարող ենք գտնել նաև Շաո Յունի (1011–1077) «Սյան Թյան Թու» (բնածին գծագիր) գրքում և Ջուու Դուն Յիի (1017–1073) թայծի թու (Մեծ սահմանի գծագիր) եզրույթում: Ասում են, որ թայծի թուն ծագել է մեկ այլ գրքից՝ «Ու Չի Թու» (Ծայրակետի էության գծագիր), որի հեղինակը Չեն Թուան անունով թաոսական գիտնական է (906–989): Սակայն սա վիճելի եզրակացություն է և հետագա քննարկումների կարիք ունի: Կարծում են՝ շատ կարևոր է տարբերակել մի կողմից տիեզերական էվոլյուցիաների խորհրդանշանային համակարգերը, մյուս կողմից՝ իրական տիեզերական էվոլյուցիայի գործընթացի նկարագրությունները: Վերջինս սովորաբար հիմնված է լինում փորձառական դիտարկումների վրա և վերաբերում է կոնկրետ ձևեր ունեցող այնպիսի կոնկրետ իրողությունների էվոլյուցիայի գործընթացին, ինչպիսիք են երկինքը, երկիրը, արականն ու իգականը: Առաջինը՝ որպես խորհրդանշանային համակարգ, կարող է հիմնվել փորձառական դիտարկումների վրա, բայց էվոլյուցիայի գործընթացը, որին այն վերաբերում է, ավելի շուտ ներառում է խորհրդանիշեր, քան կոնկրետ երևույթներ: Այս խորհրդանիշերը կարող են ունենալ անուններ, բայց դրանք ավելին են, քան կոնկրետ երևույթների ու նրանց էության նշանները: Դետալաբար, տիեզերական էվոլյուցիաների խորհրդանշական համակարգերը, ինչպիսին է հանրահաշիվը, կարող են ներառել ցանկացած կոնկրետ առարկա և նրա էությունը: Օրինակ, երկու ձևերը կարող են ներկայացնել կամ երկինքը և երկիրը, կամ արականը և իգականը, թե՛ եռանդը, թե՛ հնազանդությունը: Ուստի կարծում են, տեղին չէ «Չի Ցիում» «Ի Չիմի» մեկնաբանությունը համարել տիեզերքի իրական էվոլյուցիայի նկարագրություն: Փոխարենը, պետք է այն ընկալել՝ որպես տիեզերքի զարգացման և ծավալման եղանակ, որն ինչ-որ չափով մնան է տիեզերական հանրահաշիվի: «Ի Չիում» «Չի Ցիի» մեկնաբանության համակարգում են այն կոչում են «տիեզերական էվոլյուցիայի տեսություն»:

«Չի Ցիմ» միակ տեսությունը չէ, որ ցույց է տալիս տիեզերական էվոլյուցիան՝ խորհրդանիշերի իմաստով: Բազմաթիվ այլ գործեր, օրինակ Լաո Ցուի երկերը, մնան են «Չի Ցիիմ»: Լաո Ցուն ասում է. «Դաոն ստեղծեց մեկ, մեկը ստեղծեց երկու, երկուսը ստեղծեց երեք, իսկ երեքը՝ տասը հազար երևույթ: Այդ տասը հազարը կրում են Ինն ու ներառում Յանը, և Ցիի (նյութական ուժ) ձուլման միջոցով հասնում են ներդաշնակության» (Չան 1963:160): Սա տիեզերական էվոլյուցիայի խորհրդանիշերի համակարգ է, ինչպես նաև տիեզերական հանրահաշիվ, որտեղ թվերը կարելի է փոխարինել ցանկացած կոնկրետ առարկաներով: «Յուան Ցիմ» (元气, կենսունակություն) կամ «Սյու Բուոն» (虚廓, անբովանդակություն)<sup>27</sup> կարող

27. «Անբովանդակությունը ստեղծեց տիեզերքը», «Դուայ Նան Ցու, 3:1. Ժամանակը և տարածությունը առանձնանում են «անբովանդակություն» պայմանից:

է փոխարինել մեկին, իսկ Ին Յանն ու տիեզերքը<sup>28</sup> կարող են փոխարինել երկուսին: Երեքը ոչ միշտ է վերաբերում երկնքին, երկրին ու մարդ արարածին, փոխարենը այն կարող է լինել մի երրորդ առարկա, որը ստեղծվում է հակադիր էություն ունեցող երկու առարկաներից: Յուրաքանչյուր կոնկրետ երևույթ ծագում է հակադիր բնույթ ունեցող երկու առարկայի փոխազդեցությունից<sup>29</sup>: Սակայն Հան գոյաբանությունը, որի մեծ մասը կազմում են տիեզերքի իրական էվոլյուցիոն գործընթացների նկարագրությունները, տարբերվում է նրանից, ինչ սահմանված է «Չի Ցիում»: Սա այլ հարց է, և ես այն կքննարկեմ մեկ այլ էսսեում<sup>30</sup>:

Այսպիսով, «Ի Չինի» «Ցի Չիի» մեկնաբանության մեջ գոյություն ունի երկու համակարգ, մասնավորապես՝ նյութի համակարգ և տիեզերական էվոլյուցիայի համակարգ: Արդյո՞ք սա ցույց է տալիս, որ մեկնաբանության մեջ կա որոշակի բախում: Չեմ կարծում: Հակառակը, երկու համակարգերը պարզապես փոխլրացնում են իրար՝ չինական փիլիսոփայության մեջ ձևավորելով համապատասխանաբար երկու տարբեր համակարգ: Ինչ վերաբերում է ինքնին տիեզերքին, մենք կարող ենք այն դիտարկել որպես բաց համակարգ, որն անսահման է. ինչպես

28. Պրոֆեսոր Փան Փուն առաջադրում է «մեկը բաժանվում է երկուսի» հասկացությունը, որպեսզի տարբերակի այն «մեկը բաժանվում է երեքի» հիմնավորումից: Հետաքրքիր հարց է: Գոյաբանության տեսանկյունից «մեկը բաժանվում է երեքի» սահմանումը թերևս բացատրում է, որ «երեքը», (որը «երկուսից վեր է կամ նրա մեջ է») թերևս «նյութն» է: Օրինակ, թայծի գունարած երկու հավասար է «երեք». թայծին նյութն է, երկուսը՝ նյութի գործառույթները: Իմ էսսեներից մեկում (Տես Թան Ի Չյե 1986) ես նշել եմ, որ որոշակի տարբերություններ կան կոնֆուցիականության և թաոսիզմի հետազոտական մոտեցումների միջև. կոնֆուցիականությունը սովորաբար ուսումնասիրում էր միջինը (կենտրոն) երկու ծայրակետից, օրինակ՝ «չատ հեռու գնալը նույնքան վատ է, որքան ոչ այնքան հեռու գնալը» (Տարեգրքեր, 11:16), «մանրամասն ուսումնասիրել հարցը՝ իր բոլոր առավելություններով և թերություններով» (Տարեգրքեր, 9:8) և «ազնվորեն ընկալել խնդիրը կենտրոնից» (Տարեգրքեր, 20:1): Ի հակադրություն դրա՝ թաոսիզմը խնդիրը լուծում էր ծայրահեղության տեսանկյունից: Օրինակ, «Աշխարհում բոլորը գիտեն՝ ինչ բան է գեղեցիկի գեղեցկությունը, և դրանով էլ (զաղափար են կազմում), թե ինչ է տգեղը («Լաո Ցու», գլուխ 2): Ինչ վերաբերում է միջինի գաղափարին կոնֆուցիականության տիրույթում, այն ոչ թե համապատասխանում է երկու ծայրահեղություններին, այլ գերազանցում է դրանք: Գոյաբանության լույսի ներքո «միջինը» Թայ Չին է: Ուստի «մեկը բաժանվում է երեքի» և «մեկը բաժանվում է երկուսի» հիմնավորումները նույն կարևորությունն ունեն փիլիսոփայական ուսումնասիրության մեջ, և իրականում առաջինը երկրորդի հիմքն է:

29. Օրինակ, «Հուայ Լան Ցու» 3:1 սկզբունքն ասում է. «Մինչ երկինքն ու երկիրը ձև կստանային, գոյություն ուներ միայն չտարբերակված անձություն: Հետևաբար, այն կոչվեց մեծ սկիզբ: Թաոն առաջացավ անբովանդակությունից, իսկ անբովանդակությունը ծնունդ տվեց (տարածության և ժամանակի) տիեզերքին: Տիեզերքը ստեղծեց նյութական ուժը: Նյութական ուժը խիստ վստահելի էր: Այն, ինչ հստակ էր ու թեթև, սահեց վեր ու դարձավ երկինք, իսկ այն, ինչ ծանր էր ու պղտոր, ամրացավ ու հող դարձավ»: Լան «Սյաո Չին Վեյը» (Որդիական բարեպաշտության գուշակությունների գիրք) ասում է. «Տիեզերքը (երկինք և երկիր) իր ծնունդից ականատես եղավ հինգ փուլի՝ Թայ Ի, Թայ Չու, Թայ Շի, Թայ Սու և Թայ Չի: Մինչ տիեզերքը ձև է ստանում, կոչվում է Թայ Ի. երբ նյութական ուժը սկսում է ծլարձակել, կոչվում է Թայ Չու, երբ նյութական ուժն ու ձևը սկսում են զարգանալ, կոչվում է Թայ Շի, երբ տիեզերքն ըստ էության զարգանում է, կոչվում է Թայ Սու. երբ տիեզերքը ձև և էություն է ստանում, կոչվում է թայծի»: Այս պատգամները ցույց են տալիս, որ Հան գոյաբանությունն ըստ էության հիմնված է նյութական ուժի վրա:

30. Երեք չինական տառերը տես Ֆեն Յուլանի գրքում (1952):

Գուո Սյանը (252–312) գրում է իր «Չուան Ցու Ջու (Չուան Ցուի մեկնաբանություններ)» գրքում. «Յուն (字, անսահման տարածություն) վերաբերում է աշխարհի չորս ծագերին, վերին ու վարին, որը սահմաններ չունի»: Մինչդեռ միևնույն ժամանակ մենք կարող ենք դիտարկել տիեզերքը՝ որպես ուղղահայաց ձգվող համակարգ: Երկարության տեսանկյունից տիեզերքը ծայր չունի, ինչպես Գուո Սյանն է նշել նույն գրքում. «Ջոուն (宙, անսահման ժամանակ) միշտ ընդգրկում էր անցյալն ու ապագան, մինչդեռ այն սահմաններ չունի»: Քանի որ տիեզերքը կարելի է դիտարկել երկու տեսանկյունից, «իմաստունը» կարող է տիեզերքի մեկնաբանության իր փիլիսոփայական համակարգերը սահմանել երկու ուղղությամբ. ուստի «Չի Ցիուն» գրված է. «Փոփոխությունների գիրքը («Ի») ներառում է երկնքի ու երկրի չափը»: (Վիլիելմ 1979: 293)

«Ի Թաոն» (Իի ճանապարհ) բաց, ամբողջական համակարգի կերպ է. ուստի այն աննկատելի «մեծ ամբողջություն» է, որում իրերը, որոնք գոյություն են ունեցել, գոյություն ունեն և գուցե գոյություն ունենան ապագայում, կարող են գտնել իրենց համապատասխան հիմքը: «Ի Թաոն» լճացած չէ, այն մշտապես վերարտադրվող համակարգ է: Յետևաբար, այն պետք է ինքնարտահայտվի երկու փոխազդող խորհրդանիշերի, և ոչ թե այլ անշարժ երևույթների միջոցով: Երկու խորհրդանիշերը՝ ինը և յանը, ինչպես գրված է «Ի Չինում», «ձևափոխվում են իրենց միաձուլման պատճառով» և «այն, ինչ անչափելի է Ինի և Յանի գործողության մեջ, կոչվում է ոգի» (Չան 1963: 266). դրանք տարբեր էություն ունեցող երկու ուժեր են: «Ի Թաոն», որը ներառում է այս երկու խորհրդանիշերը, ինի և յանի փոփոխությունների արմատն է: Յետևաբար, «ճանապարհը (Թաո) կազմված է Ինի և Յանի հաջորդական շարժումից» (Չան 1963: 266): Յան Շի Սունը իր «Չուն Ցյու Գու Լյան Ջուան Շու» (Գու Լյան Ջուանի մեկնաբանությունը) գրքում մեջբերում է Վան Բիի (226-249)՝ այս նախադասության մեկնաբանությունը: Յանն ասում է. «Չի Ցիուն» նշված է, որ ճանապարհը կազմված է Ինի և Յանի հաջորդական շարժումից: Վան Բին ասում էր. «Ինչ վերաբերում է Ինին և Յանին, երբեմն այն կոչվում է Ին, երբեմն՝ Յան. ճշգրիտ անվանումներ չկան: Եթե Ին է, չի կարող լինել Յան. եթե զիջող է, չի կարող լինել վճռական: Միայն երբ այն ոչ Ին է, ոչ Յան, (միևնույն ժամանակ և Ին է, և Յան), ապա Ինի և Յանի Մեծ վարպետ է: Միայն երբ այն ոչ զիջող է, ոչ վճռական (միևնույն ժամանակ և՛ մեղմ, և՛ զիջող), կարող է դառնալ վճռական և զիջող Մեծ վարպետ: Յանապատասխանաբար, երբ չկան տարածական սահմանափակումներ և ֆիզիկական ձև, կարելի է կարծել, որ ոչ Ինը, ոչ Յանը չեն կարող հասկանալ Թաոն, բայց կարող են հասկանալ հոգին»: Ինն ու Յանը ներկայացնում են համապատասխանաբար երկու տարբեր էություն. Ինը չի կարող փոխարինել Յանին և հակառակը: Միայն Թաոն կարող է ներկայացնել երկուսն էլ, քանի որ ոչ Ին է, ոչ Յան, այլ երկուսի էությունն է: Այսպիսով, «Ի Չինում» ասվում է, որ «հոգին չունի տարածական սահմանափակում, իսկ Ինը՝ ֆիզիկական ձև»: Այս տեսանկյունից դիտարկելիս, անկասկած, մեծ փիլիսոփայական իմաստություն կա նրա մեջ, որ «Չի Ցիի» կողմից «Ի Չինի» մեկնաբանությունը թե՛ բաց, թե՛ ուղղահայաց ձգվող համակարգ է: Թույլ տվեք մեկ անգամ ևս հաստատել, որ «Չի Ցի» գրքում «Ի Չինի» ամբողջական փիլիսոփայական մեկնաբանության կաղապարը խիստ տարբերվում է «Ցուո Չուանում» «Չուն Ցյուի» մեկնաբանությունից:

### 3.2.3 Հան Ֆեյ Ցուի մեկնաբանությունը Լաո Ցուի մասին

Եթե «Ցուո Չուանում» Չուո Ցյուի մեկնաբանությունը պատմական իրադարձությունների նկարագրություն է, իսկ «Ձի Ցիում» «Ի Չինի» մեկնաբանությունը՝ ամբողջական փիլիսոփայական մեկնաբանություն, ապա «Հան Ֆեյ Ցուում» Լաո Ցուի մեկնաբանությունն արվել է հիմնականում հասարակական և քաղաքական գործունեության լույսի ներքո: «Հան Ֆեյ Ցուի» «Ձյե Լաո» և «Ցու Լաո» երկու հոդվածներում հայտնաբերում ենք, որ մեծ հաշվով նրանց նախնական նպատակը Հանի լեգալիստական մտքերի լուսաբանումն է, որոնց բնորոշ գծերն են՝ Ֆա (օրենք), Շու (պետություն ղեկավարելու հմտություն) կամ Շի (ուժ կամ իշխանություն)<sup>31</sup>: Վեյ Ցուանը (1794-1857) իր «Լաո Ցու Բեն Ի» («Լաո Ցուի» նախնական իմաստը) գրքում գրում է. «Լաո Ցուն» ուսումնասիրողների թվում էր Հան Ֆեյ Ցուն, որը գրել է «Ձյե Լաո» և «Ցույ Լաո» գրքերը: Նա Թաոն ընկալում էր լեգալիստական մտքի լույսի ներքո. կային գիտնականներ, ինչպիսիք են Վան Ֆանը (1044–1076) և Լյու Հուեյ Ցինը (1032-1111), որոնք հասկանում էին «Լաո Ցուն» և «Չուան Ցուն», և կային գիտնականներ, օրինակ՝ Սու Ցի Ցուն (1039–1112), Տյաո Հունը (1540–1620) և Լի Ջին (1527–1602), որոնք «Լաո Ցուն» ընկալում էին բուդդայական տեսանկյունից: Նրանցից ոչ ոք չէր հասկանում «Լաո Ցուի» հիմնական էությունը: Այստեղ մենք չենք քննարկի բոլորին, այլ կանդիդատմանք միայն Վեյ Ցուանին: Վիճելի հարց է, թե արդյոք Վեյն իր մեկնաբանության մեջ ըմբռնել էր «Լաո Ցուի հիմնական ոգին», որը ոչ այլ ինչ է, քան Լաո Ցուի բազմաթիվ մեկնաբանություններից մեկը: Բայց խելամիտ կլինի նշել, որ «Հանա Ֆեյ Ցուն» բացատրում էր «Լաո Ցուն» լեգալիստական մտքերով: Հետևաբար, մենք կարծում ենք, որ «Ձյե Լաոն» և «Ցույ Լաոն» ստեղծեցին մեկնաբանական այլ կաղապար, երբ հեղինակը հասարակական և քաղաքական գործունեության լույսի ներքո հասկացավ դասական երկը: Ավելի ուշ շրջանում գրված գործերը, ինչպիսին է Թան դինաստիայից Վան Ջենի «Դաո Դե Չին Լուն Բին Յաո Ինը» (Պատերազմի արվեստի հիմնական իմաստը «Դաո Դե Չինում») անհրաժեշտ է տեղավորել այս կաղապարում:

«Ձյե Լաոյում» մեկնաբանությունների մեծ մասը ստեղծվել է հասարակական և քաղաքական մոտեցման միջոցով: Հանը տրամադրում է տեքստի մի փոքր փիլիսոփայական բացատրություն. եթե դիտարկենք փիլիսոփայության տեսանկյունից, ապա դրան չի տրվել մեծ փիլիսոփայական կարևորություն: Օրինակ, Հանի մեկնաբանության «սա կոչվում է ուրվագիծ առանց ուրվագծի, ձև (Սյան) առանց

31. 1993 թվականին Հու Բեյ Նահանգի Գուո Դյան վայրում պեղված բամբուկե գրքերից մեկը, որ կրում էր «Ու սին» (Հինգ գործոն) վերնագիրը, խիստ տարբերվում է նույն վերնագրով մետաքսե գրքից, որը հայտնաբերվել է 1973 թվականին Հու Նան Նահանգի Չան Շա քաղաքում: Մետաքսե «Ու սին» գրքում կարելի է գտնել Չինը (Չին, դասական) և Շուոն (դասական երկի մեկնաբանության քննախոսություն), իսկ բամբուկից «Ու սին» գրքում Չին կա, բայց Շուոն բացակայում է: Սա նշանակում է, որ ինչ-որ մեկը հետագայում Շուոն բառն ավելացրել է մետաքսից «Ու սին» գրքում: Հետաբար, չենք կարող հաստատել, որ թե՛ «Չին Շուոն» և թե՛ «Մո Չինը» գրվել են նույն մարդու կողմից: Միանշանակ չենք կարող նաև հերքել, որ (1) երկու գրքերն էլ գրվել են մեկ մարդու կողմից և (2) «Մոն» և «Չինը» ավարտին են հասցվել «Չին Շուոյից» առաջ, որը գրվել է «Մո Չինը» ավելի բազմակողմանի ընկալելու համար:



առարկայի» (Լաո Ցու, գլուխ 14) նախադասությունը ոչ ավելին էր, քան ողջամտության վրա հիմնված փորձառական մեկնաբանություն: Հանը բացատրում էր. «Մարդիկ հազվադեպ են տեսնում կենդանի փիղ: Նրանք գտնում են մեռած փղի կմախքը և ըստ դրա հատկանիշների պատկերացում կազմում կենդանի փղի մասին: Այն, ինչ մարդիկ օգտագործում են իրականը պատկերացնելու համար, կոչվում է ձև: Չնայած թառն հնարավոր չէ լսել կամ տեսնել, իմաստունը որոշում է և տեսնում է նրա հատկանիշները՝ հիմնվելով նրա թողած ազդեցության վրա: Հետևաբար, այն կոչվում է (Լաո Ցու) «ուրվագիծ առանց ուրվագծի և ձև՝ առանց առարկաների» (Չան 1963: 161): «Թառն (ճանապարհ), որի մասին կարելի է պատմել, հավերժական թառն չէ: Անունը, որ կարելի է տալ, հավերժական անունը չէ, -ասում էր Հանը: -Այժմ այն, ինչ նախ գոյություն է ունենում, հետո՝ բնաջնջվում, հիմա ապրում է, իսկ հետո մեռնում, կամ սկզբում ծաղկում է, այնուհետև՝ թառամում, չի կարող կոչվել հավերժական: Միայն այն, ինչ գոյություն ունի տիեզերքի ամենասկզբից և ոչ մեռնում է, ոչ էլ թառամում մինչ երկնքի ու երկրի տարալուծումը, կարող է կոչվել հավերժական» (Չան 1963: 261): Այստեղ մեծ փիլիսոփայական կարևորություն են ձեռք բերում «փոփոխականության» և «ամփոփոխականության» մեկնաբանությունները: Քանի որ այս ընկալումը կարելի է ձեռք բերել ընդհանուր իմացությունից, որոշակի հեռավորություն կա այս կետի և մետաֆիզիկական մտքերի միջև: Թառն «մեծ ամբողջականություն» է, որը նման է ինչպես «Թառն (ճանապարհ) կարելի է ներկայացնել՝ որպես ոչ հավերժական թառ» հիմնավորմանը, այնպես էլ «այն, ինչ ձևից վեր է, կոչվում է Թառ» պնդմանը («Թա Չուանը» «Ի Չինում», գլուխ XII: Վիլիելմ 1979: 323): Ինչ վերաբերում է այս երկու հոդվածների մյուս մասերին, Հանը հաճախ բացատրում էր դրանք Ֆայի, Շուի և Շիի մտքերի միջոցով: Օրինակ, Հանը բացատրում է. «Նա, ում պատկանում է պետության Մայրը (Թառն), երկար կապրի («Լաո Ցու», գլուխ 59), քանի որ «մայրը Թառն» է: Թառն ծնվել էր երկրում, որտեղ մեծ տեղ էր տրվում մարտավարությանը: Այսպիսի երկիրը, որը կոչվում է «մայրական երկիր (Թառն)», արդարացիորեն մատնանշում է Հանի լեզվախոսական միտքը: Բացատրելով «եթե նրա կարողությունն անցնում է մյուսների իմացության սահմանները, նա հարմար է պետությունը ղեկավարելու համար» (Լաո Ցու, գլուխ 59) հիմնավորումը՝ Հան Ֆեյ Ցուն ասում էր. «Նրանք, որ պետություն են կառավարում և իրենց փրկում վտանգից, միանշանակ հասկանում են Թառն: Նա ավելի իմաստուն կլինի, եթե հասկանա Թառն. եթե դառնա ավելի իմաստուն, խոր գիտելիք ձեռք կբերի, և մյուսներն ի վիճակի կլինեն իմանալ, թե ինչ գիտի և ինչ չգիտի: Միայն այս ճանապարհով նա կկարողանա ոչ միայն հեռու մնալ վնասից, այլև կառավարել իր պետությունը»: Սա նշանակում է, որ նա, ով խորությամբ հասկանում է Թառնի էությունը, կարող է թե՛ իրեն փրկել վտանգից և թե՛ կառավարել պետությունը: Իրականում սա բացատրում է Թառն օրենքի տեսանկյունից: Բացատրելով «Լաո Ցուի»՝ «ո՞վ գիտի՝ երբ ենք հասնելու սահմանագծին» նախադասությունը («Լաո Ցու», գլուխ 58), Հանն ասում է. «Ցանկացած ոք հաջողության կհասնի, եթե հետևի սկզբունքին: Ինչ վերաբերում է հաջողությանը, ապա ամենահզորը կլինի Արքա, իսկ պակաս հզորները կլինեն նախարարներ կամ զորավարներ»: Սա նշանակում է, որ եթե մեկը գործում է՝ հետևելով Թառնի էությանը, կհասնի թագավորի բարձրագույն դիրքին, իսկ նախարարը կամ զորավարը կստանան այն պարգևատրումը և աշխատավարձը, որին արժանի են: Այստեղ Հանը Թառն միավորում էր իշխանության հետ: Մեկնաբանելով «մեծ երկիր կառավարելը նման է

փոքր ծուկ եփելուն» նախադասությունը՝ Հանն ասում է. «Եթե մեծ երկրի կառավարիչը մշտապես փոխի օրենքները, ժողովուրդը շատ կտառապի: Հետևաբար, զգայուն կառավարիչը օրենքները փոխելու փոխարեն գնահատում է հանդարտությունը (անգործությունը)»: Նշանակում է՝ օրենքները պետք է ընդունվեն երկար ժամանակով, որպեսզի մարդիկ հասցնեն դիտարկել դրանք: Նման մեկնաբանությունները բազմաթիվ են «Հան Ֆեյ Ցուում», սակայն այս մեկնաբանություններից քչերը փիլիսոփայական նշանակություն ունեն: Հետևաբար, «Լաո Ցուում» մեկնաբանելի Հանը պատրաստ էր լուսաբանել Ֆայի, Շուի և Շիի լեգալիստական մտքերը:

«Ցու Լաոյում» Հանն ավելի հստակ է մեկնաբանում «Լաո Ցուում» հասարակական և քաղաքական գործունեության համատեքստում, և նրա օգտագործած նյութերի մեծ մասը պատմական իրադարձություններ են. նրա նպատակն էր ցույց տալ, թե կառավարիչն ինչպես է հաջողության հասել կամ ձախողվել, և պետությունն ինչպես է վերելք և անկում ապրել: Օրինակ, նա վերցրել է Ցիի Չյան դբսի (484 մթա.-481 մթա.) և նրա նախարար Թյան Չենի պատմությունը, որպեսզի ցույց տա, որ «ծուկը չի կարող բաժանվել ջրից» (Լաո Ցու, գլուխ 36), որովհետև «խոշոր պետությունները հենման կետ են կառավարչի համար (ինչպես ծուկը՝ ջրի համար). նա իր իշխանությունը պետք է տարածի իր նախարարների վրա, և իշխանությունը նախարարներին հանձնելուց հետո այլևս չի կարողանա հետ վերցնել այն»: Նա դարձյալ օգտագործում է Չիի Սյան կոմսի (մթա. 676–651 թթ.) պատմությունը, որը գեղեցիկ ձևեր և նեֆրիտ էր նվիրում Ցու նահանգին (որպեսզի թուլացնի նրա զգոնությունը և այդ ընթացքում հարձակում ծրագրի նահանգի վրա)՝ բացատրելու, որ «եթե ուզում ես ստանալ, ապա նախ պետք է տաս»: Հան Ֆեյն այսպես է մեկնաբանում «Լաո Ցուում», որովհետև «Լաո Ցուում» շատ մտքեր այն մասին են, թե ինչպես պետք է դեկավարել և կառավարել պետությունը: Հասկանալի է, որ Սի Մա Ցյանի (145 մթա.–?) «Շի Չի» (պատմական արձանագրություններ) գրքում նրա անունը գրված է Լաո Ցուի, Չուան Ցուի և Շեն Դաոյի (395–C.315 մթա.) կողմից: Մյուս կողմից, Հանը շատ է տարբերվում Վեյ-Չին (նեո-բաոսական) ժամանակաշրջանի գիտնականներից, որովհետև «Լաո ցուում» նա քիչ մեկնաբանություններ է անում փիլիսոփայական նշանակություն ունեցող տեքստերի մասին: Սի խոսքով, Հանի մեկնաբանությունը կարելի է համարել չինական կրթության պատմության մեջ մեկնաբանական կաղապարի մի այլ տեսակ:

Ցին ժամանակաշրջանին նախորդած դասական երկերում կան այլ մեկնաբանական կաղապարներ, բայց կարծում եմ, որ մեկնաբանական երեք կաղապարները, որոնք քննարկեցինք վերևում, կարող են մեծազույն ազդեցություն ունենալ հետագա շրջանի չինական գիտության վրա: Այստեղ կցանկանայի հիշատակել «Սո Ցու», «Սո Քին» (մոիզմի դասական երկ) և «Չին Շուո» (քննախոսություն Սո Չինի մասին) երկերը: Ինչ վերաբերում է այս երկու հոդվածների տարբերվին, ապա ես համաձայն չեմ, որ «Չին Շուոն» հայտնվել է «Սո Չինից» հետո: Կարծում եմ՝ «Սո Չինը» ի հայտ է եկել այն նույն ժամանակ, ինչ «Չին Շուոն», կամ էլ երկու հոդվածները գրվել են նույն մարդկանց կողմից<sup>32</sup>: Երկուսն էլ հիմնականում հասկացությունների բացատրություններ են, սակայն նրանց միջև որոշ տարբերություններ կան: «Սո Չինը» ընդհանուր առմամբ բացատրում է հասկացություններ, իսկ «Չին Շուոն» կենտրոնանում է հասկացությունների իմաստների կամ

32. *Հոդվածներից մեկը՝ «Շան Շուում» («Պատմության գիրք» )*

լրացուցիչ կարծիքների վրա: Օրինակ, «Մո Չինում» գրված է. «Ձյուն (երկար ժամանակ) վերաբերում է տարբեր ժամանակների»: Այս սահմանումը չի վերաբերում կոնկրետ ժամանակաշրջանի, այլ անընդհատ է. սա վերացական և ընդարձակ բացատրություն է, իսկ «Չին Շուոն» ավելի որոշակի սահմանում է տալիս. «Ձյուն վերաբերում է հին ու նոր ժամանակներին, ցերեկվան ու գիշերվան», ինչը ցույց է տալիս, որ Ձյուն ներառում է ողջ ժամանակը՝ հին ժամանակներից մինչև ներկա, արևածագից արևամուտ: Դարձյալ «Մո Չինում» գրված է. «Յուն (անսահման տարածություն) վերաբերում է տարբեր տարածությունների»: Յուն վերաբերում է տարածությունների, ոչ թե որոշակի վայրի, ուստի «տարբեր տարածք» արտահայտությունն ընդամենը Յուի սահմանում է: «Չին Շուոն» ասում է. «Յուն վերաբերում է Դունիս (արևելք), Սիին (արևմուտք), Չյային (տուն), Նանին (հարավ) և Բեյին (հյուսիս): Գոյություն ունեն Չյա (家) բառի բազմաթիվ բացատրություններ: Օրինակ, պրոֆեսոր Գաո Յենը (1900–1986) հավատացած էր, որ դա Ջունն է (中, կենտրոն), բայց իմ կարծիքով՝ Չյան է (加, հումարած): Յուն արևելքի և արևմուտքի ընդարձակումն է, գումարած հարավն ու հյուսիսը, որը միանշանակ Յուի տեսակետն է «Մո Չինում»: Հատուկ բառի կամ արտահայտության այսպիսի մեկնաբանությունը շատ նման է ժամանակակից բառարաններին և մեծ ազդեցություն ունի, հատկապես բառարանների կազմման և բուդդայական դասական երկերի թարգմանության ոլորտում:

Քանի որ Հան կոնֆուցիականները շատ բարձր էին գնահատում կոնֆուցիական դասական երկերը, և այս դասական երկերը հավանության արժանացան՝ որպես քաղաքացիական ծառայության քննությունների հիմնական աղբյուր, ստեղծվեց շարժում, որը խրախուսում էր այս երկերի ուսումնասիրությունը շարահյուսական և իմաստաբանական վերլուծության միջոցով. աստիճանաբար այսպիսի գիտելիքը՝ անտիկ տառերի ծագումն ու զարգացումը բացատրելն ու ուսումնասիրելը, պարտադիր հմտություն էր դարձել այն գիտնականների համար, որոնք մեկնաբանում էին այս դասական երկերը, և արդյունքում նրանցից մի քանիսը՝ Սուն Գուն, հնչյունագիտությունը, բանասիրությունը, Քաո Ջուն (տեքստային հետազոտություն), դարձան հատուկ և տեխնիկական առարկաներ: Այս դասական երկերի Հանի ուսումնասիրությունն ու մեկնաբանությունը լի է անկարևոր մանրամասներով. ինչպես գրված է «Հան Շուոն» (Հան դինաստիայի պատմություն), «Սովորաբար դասական երկի քննախոսությունը պարունակում է ավելի քան մեկ միլիոն տառ»: Ցին Յան Ջուն անունով մի կոնֆուցիական «Յաո Դյանում» երկու տառը բացատրում է ավելի քան հարյուր հազար տառով, իսկ չորս բառ բացատրելու համար օգտագործում է 30,000 տառ: «Վեն Սին Դյաո Լունի» «Լուն Շուո» (քննախոսության քննարկում) գլուխն ասում է. «Այնպիսի մարդկանց պատճառով, ինչպիսին Ցին Յան Ջունն է, որը մեկնաբանել է «Յաո Դյանը» ավելի քան հարյուր հազար տառով, և Ջու Շան Ջին, որը բացատրել է «Շան Շուոն» (Պատմության գիրք) 300 տառով, բազմաթիվ գիտնականներ այնքան էին հոգնել, որ չէին ցանկանում ուսումնասիրել շարահյուսական և իմաստաբանական վերլուծությունները»: Հան դինաստիայի գիտնականները բացատրում էին դասական երկերը ոչ միայն չափազանց շատ ու անկարևոր մանրամասներով, այլև դրանք դառնում էին զվարճալի: Սակայն այս ոճը զգալիորեն փոխվեց Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում: Այդ ժամանակի գիտնականները հակված էին դասական երկերը մեկնաբանել հակիրճ և բազմակողմանիորեն: Այդ ժամանակաշրջանում ստեղծված երկերի մեծ մասը, այդ թվում և «Ի Չինի» և «Լաո Ցուի» մեկնա-

բանությունները (Վան Բիի կողմից), ինչպես նաև «Չուան Ցուի» մեկնաբանությունները (Գուո Սյանի կողմից), թե՛ համառոտ էին, թե՛ փիլիսոփայական (Թան Ի Չյե 1998 ա)<sup>33</sup>: Ես կցանկանայի մեկ օրինակով ցույց տալ ոճերի տարբերությունը Չան դինաստիայում և Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում: «Չուան Ցուի» «Սյաո Յաո Ցու» (Ուրախ ուղևորություն) գլխում ասվում է. «Չյուսիսային օվկիանոսում Կուև անունով ծուկ կա: Չգիտեմ, թե քանի հազար մղոն երկարություն ունի: Այս Կուևը կերպափոխվում է Փեն անունով թռչնի: Չգիտեմ, թե մեջքը քանի հազար մղոն լայնություն ունի: Երբ նրան շարժում ես, թռչում է, թևերն ամպերի պես ծածկում են երկինքը»: Իր մեկնաբանության մեջ Գո Սյանն ասում է. «Վաստահ չեմ, որ Կուևն և Փենն մասին պատմությունն իրականություն է»: Նա շարունակում է քննադատել անկարևոր ոճերը Չան դինաստիայում՝ դրանք որակելով «կարծրացած բացատրություններ» և ասում է. «Բազմակողմանի զարգացած գիտնականն իր ուսումնասիրության մեջ պետք է ըմբռնի նյութի էությունը, և ոչ այդ կողմնակի մանրամասները, և չպետք է անդադար ջանք թափի քարացած բացատրություններ տալու համար: Այս մանրամասները կարելի է բաց թողնել, եթե դրանք չեն ազդում հիմնական գաղափարների վրա»: Այսպիսով, հանգում ենք այն եզրակացության, որ Չան դինաստիայի կոնֆուցիականները դասական երկերը մեկնաբանում էին «ես մեկնաբանեցի դասական երկերը» սկզբունքով, իսկ Վեյ-Չին ժամանակաշրջանի գիտնականները՝ «դասականները մեկնաբանեցին ինձ» սկզբունքով: «Դա Յուեյ Փու Ջյուե Չան Շի Ցու Լու» (Փու Ջյուեի՝ Ջենի մեծ վարպետի երկերի ժողովածու) 22-րդ գլխում ասվում է. «Գո Սյանին տեսել էին «Չուան Ցուի» մասին իր մեկնաբանությունը գրելիս: Այդ մասին իմացող մարդիկ ասում էին. «Իրականում այդ Չուան Ցուն է մեկնաբանել Գո Սյանին»: Բացի այդ, Գուեյ Ցու Գուանի՝ «Նան Յուա Ջեն Չին Փին Ջու» («Չուան Ցուի» ծանոթագրություն) գրքի իր նախաբանում Ֆեն Մեն Ջենը (1546-1605, Սին դինաստիայից) գրում է. «Սա ոչ թե Գո Սյանի մեկնաբանությունն է «Չուան Ցուի» մասին, այլ «Չուան Ցուի» մեկնաբանությունը Գո Սյանի մասին»:

Այն ժամանակից ի վեր, երբ հնդկական բուդդայականությունը մուտք գործեց Չինաստան Արևմտյան Չան դինաստիայի վերջում (մթա. 206-25թթ.), մարդիկ ավելի ու ավելի մտահոգվեցին մեկնաբանություններով: Սկզբում, երբ Արևելյան Չանից Ան Շի Գաոն (պատկանում էր Չինայանային) սկսեց բուդդայական դասական երկերը թարգմանել չինարեն, նա բուդդայական տեսությունները համադրում էր այդ ժամանակի գերիշխող մտքի հետ, ինչպիսին էր Կատուրմահարուտան (հող, կրակ, ջուր և քամի) հինգ տարերքների համար (ջուր, կրակ, փայտ, մետաղ և հող), Պանկասիլա (չսպանել կենդանի արարածի, չզոդանալ, չանել անպարկեշտ արտահայտություններ, չստել և չօգտագործել ոգելից խմիչքներ) չորս առաքինությունների համար (բարեգործություն, արդարամտություն, ծես, իմաստություն և անկեղծություն), և այլն: «Ին Չի ժեն Չին Ջու» («Ին Չի ժեն դասական գործի մեկնաբանություն») գիրքն ասում է. «Պանկասկանդիան վերաբերում է մարմնին... ճիշտ այնպես, ինչպես մարդու նախնական եռանդը: Երբ եռանդը միախառնվում է, այն բարձրանում է, իջնում, ծաղկում և թառանում Տրիլոկյայի

33. Այս էսսեի վերջում ես առաջադրում եմ չինական հերմենևտիկայի տեսության և մեթոդի սահմանման հարցը և որոշակի վերլուծության եմ ենթարկում երկու մեթոդները, որոնք Գուո Սյանն օգտագործել է «Չուան Ցուն» մեկնաբանելիս: Նաև տես իմ նյութս էսսեն, Թան Ի Չյե (1998 թ):

շուրջ անվերջ. այն կոչվում է սերմ»: Պանկասկանդիան եռանդի տեսանկյունից բացատրելը միանշանակ հեռու էր իրական բուդդայական սկզբունքից, բայց համընկնում էր այդ ժամանակի գերիշխող մտքի դպրոցների հետ: Ավելի ուշ, երբ Մահայանան ներմուծվեց Չինաստան, սովորաբար այն ընկալվում էր՝ որպես Նեո-թաոսիզմի միտք: Չետևաբար, ի հայտ եկան մեկնաբանության նոր մեթոդներ, օրինակ՝ Պե Ին և Լյան Լեյը (Թան Յուն Թուն 1991): «Գաո Սեն Ջուանում» (Բարձրաստիճան պաշտոնյայի կենսագրությունը) գրված է, որ երբ Չունյ Յունանը (334-416) «24 տարեկան էր, դասախոսություններ էր կարդում: Մի անգամ հանդիսատեսներից մեկը զգում է, որ չի հասկանում նրան: Չնայած Չունյ Յունանը ջանք չի խնայում, նրան չի հաջողվում մատչելի բացատրել ունկնդրին: Ի վերջո, Չունյ Յունանը մեջբերում է «Չուան Ցուի» մտքերը, և մարդն ամեն ինչ հասկանում է»: Այս դեպքից կարող ենք եզրակացնել, որ Պե Ին ոչ ավելին է, քան Լյան Լեյը, որը մասնավորապես բուդդայական դասական երկերը մեկնաբանում է չինական գաղափարների միջոցով: Իրականում գիտնականներն արդեն նկատել էին, որ Պե Ին սխալ էր մեկնաբանում դասական երկերի էությունը: Օրինակ, Դաո Անը (314-385) հասկացավ, որ «Պե Ին սխալ էր հասկացել դասական երկերի մեծ մասը»: Կունա-րաջիվայի ամենաակնառու հետևորդներից մեկը՝ Սեն Ժույը, ասում էր. «Պե Ին օգնությամբ (բուդդայական սկզբունքները) տարածելն ու սովորեցնելը թե՛ մանրախնդրություն է, թե՛ շեղում իրական բուդդայական ոգուց» (Թայշո շինշու դայցոկյո, 55:59): Դրանից հետո Պե Ինից աստիճանաբար հրաժարվեցին: Բայց բուդդայական դասական երկերը թարգմանելիս տառադարձության օգտագործումն անխուսափելի է, քանի որ բուդդայականության մեջ գոյություն ունեն բազմաթիվ եզրույթներ, օրինակ՝ պրաջնա և ցիրվանա, որոնք փոխարինող համարժեքներ չունեն չինարենում: «Ձեն Ու Լունը» («Սխալներն ուղղելու մասին») ասում է. «Նի Չուանը սանսկրիտ լեզվով բառ է, որը Ձին դիմաստիայում նշանակում էր անգործություն» (Բուն Մնգ Մ, գլուխ 1): Նի Չուանը Նիրվանայի տառադարձումն է. չինարենում չկա նրա համարժեքը. այն տառադարձվել և մեկնաբանվել է՝ որպես «անգործություն»: Մեկ այլ օրինակ կարելի է գտնել Վիմալակիրտի Նիրդեսա Սուտրայում: Այս գրքի առաջին հատորում կարելի է հանդիպել հետևյալ խոսքերը. «Սեն Ջաոն (384-414) ասում էր, բի ցյու (Բիկսու) բառը Ցին դիմաստիայի ուշ շրջանում (936-947) երբեմն նշանակում էր մուրացկան, երբեմն՝ զայրույթից ազատվել, երբեմն՝ պատվիրան կատարել, երբեմն՝ սարսափելի դև: Մեկ հնդկերեն բառը կարող էր ընդհանրացնել բոլոր չորս իմաստները. սակայն քանի որ չկար դրան համարժեք բառ, այն կարելի էր միայն տառադարձել: Սա բացատրում էր, թե ինչու բուդդայական դասական թարգմանություններում որոշ տառադարձումներ կան: Բայց այս հանգամանքը կարող է մի նոր հարց բարձրացնել, այն է՝ բուդդայական գաղափարների տարբեր ընկալումների պատճառով հնարավոր են նույն գաղափարի տարբեր մեկնաբանություններ: Բուդդայական դասական գործերում ընդհանուր և սովորական եզրույթները հասկանալու համար տպագրվեցին մի շարք հատուկ գրքեր, որոնք սահմանում էին եզրույթների չափանիշները: Այսպիսի գրքերից էին՝ «Ի Ցյե Ձին Ին Ի» (Բոլոր դասական երկերի տառադարձման ուղեցույց) և «Ֆան Ի Մին Ի Ձին» (Տառադարձման մատյան): Ավելին, Չարավ-Չյուսիս դիմաստիաներից մինչև Սույ և Թան դիմաստիաներ (581-907), բուդդայականության որոշ հետևորդներ առաջադրում էին դասական երկերի թարգմանության որոշ սկզբունքներ, ինչպես, օրինակ, Ցի Դա Լյանը, որը սահմանեց «չթարգմանելու հինգ սկզբունքները», որոնք էլ հետագայում կատարելագոր-

Օեց Սյուան Ցանը (602-662) (Թան Յուն Թուն 1982): Չինական մեկնաբանական տեսության զարգացումն ուսումնասիրելիս թերևս մեզ համար խիստ կարևոր է համակարգել այս մեթոդներն ու սկզբունքները բուդդայական թարգմանության մեջ: Իհարկե, այն ժամանակից ի վեր, երբ արևմտյան կրթությունը մուտք գործեց Չինաստան, նոր հարցեր բարձրացան թարգմանության և մեկնաբանության վերաբերյալ: Այս հանգամանքը վեր հանեց բազմաթիվ հիմնախնդիրներ, որոնք դուրս են իմ իմացության շրջանակներից: Հույս ունեմ՝ այլ գիտնականներ նույնպես հետազոտական աշխատանք կկատարեն այս բնագավառում:

**Բառացանկ**

Բան Բեն Սյուե	版本学	Չյաո Հուն	焦紘
Բի Ցյու	比丘	Չյե Լաո	解老
Կատուրմահաբիուտա	四大	Չին դինաստիա	晋朝
Չեն Թուան	陈抟	Չին Սյուե	经学
Չին Շուո	经说	Լաո Ցի Չի Լուե	老子指略
Չուն Ցյու	春秋	Լի Ջի	李贽
Դա Հուեյ Փու Ջուե Շի:	大慧普觉禅师语录	Լյան Լեյ	连类
Ջուե Շի Յու Լու		Լյու Սե	刘勰
Դաո Դե Լուն	道德论	Լյու Հուեյ Ցին	吕惠卿
Դաո Թուն	道统	Լուն Շուո	论说
Դու Դաո Չյան	杜道坚	Լուն Յու Նյան Փու	论语年谱
Ֆան Ի Սին Ի Չի	翻译名义记	Մո Չին	墨经
Ֆեն Սեն Ջեն	冯梦祯	Նան Հուա Ջեն	南华真经评注
Գաո Հեն	高	Չին Փին Ջու	
Գուն Յան Գաո	公羊高	Փանկասիլա	五戒
Գուն Յան Ջուան	公羊传	Փեյ Սուն Ջի	裴松之
Գու Լյան Չի	谷梁赤	Փեյ Վեն Ջուն	裴文中
Գու Լյան Ջուան	谷梁传	Ցյան Ջուն Շու	钱钟书
Գուա Ցի	卦辞	Ցին Յան Ջուն	秦延君
Գուան Ջույ Բյան	管锥编	Սան Գուո Ջի	三国志
Գուեյ Յու Գուան	归有光	Սեն Ջաո	僧肇
Հան Քան Բո	韩康伯	Շաո Ժուն	邵雍
Հե Յան	何晏	Շեն Դաո	慎到
Հուն Սին Չի	弘明集	Շի Չի	史记
Ի Ջուան	易传	Շուո Գուա	说卦
Չի Ցի	系辞	Սինա Ցյան	司马迁
Չի Չի	既济	Սու Ցի Յու	苏子由
		Թայ Չի	太极

Թայսուկե Հայաշի	林泰辅
Թաո Թե Չին Յուան Ջի	道德经原旨
Վան Բի	王弼
Վան Փան	王雱
Սյաո Չին Վեյ	孝经纬
Վեյ Չի	未济
Վեյ Սի	魏斯
Վեյ Յուան	魏源
Ու Մին Լու	无名论
Սյու Գուա	序卦
Սուն Գու Սյուե	训诂学
Յան Շի Սուն	杨士勋
Ի Ցյե Չին Ին Ի	一切经音义
Ին Չի ժեն Չին Ջու	阴持人经注
Ջան Չու Ջի Սյուե	章句之学
Ջեն Ու Լուն	正诬论
Ջոու Դուն Ի	周敦颐
Ջոու Ի Լուո Լի	周易略例
Ցուո Ցյու Մին	左丘明

Չան, Վին-ցիտ: (1963): Չինական փիլիսոփայության գիրք-սկզբնաղբյուր: Փրինսթըն. Փրինսթընի համալսարանի հրատարակություն:

Էզներ, Ռ.Ե. և Էդմոն, Լ.Ի. (խմբ.): (1992): Բերտրան Ռասելի հիմնական երկերը (էջ 547): Լոնդոն. Բուքլիջ

Ֆեն Յուլան: (1952): Չինական փիլիսոփայության պատմություն (Դերք Բոդ, թարգմ.): Փրինսթըն. Փրինսթըն համալսարանի հրատարակություն: զլուխ XIII:

Ֆեն Յուլան (1999): Արդի չինական փիլիսոփայության պատմություն (էջ 217): Գուանչոու. Գուան Դուն ժողովրդական հրատարակություն

Լի Դա Սան: (1978): Համեմատական գրականության ուսումնասիրություն. նոր ուղղություն (էջ 107): Թայվեյ. «Լինքին» հրատարակչություն

Սեն Հուա: (1993): Արուն դե Վոլտեր և Կոնֆուցիոս (էջ 14, էջ 149 և էջ 151): Պեկին. «Նոր Չինաստան» հրատարակչություն:

Սուն Ի ժան: (1986): Սո Ցու ձյան Գու: Պեկին. «Ջուն Հուա» հրատարակչություն:

Թան Ի Չյե: (1986): Փիլիսոփայական համակարգ հիմնելու նպատակով Դաո Թե Չինի կիրառած մեթոդի մասին: Փիլիսոփայական ուսումնասիրություն (1), Պեկին:

Թան Ի Չյե (1998 ա): Տարբերակելով անուններն ու վերլուծելով բանականությունը. Գուո Սյանի նոր մեթոդը Չուան Ցուին մեկնաբանելիս: Չինական հասարակական գիտություն (1), Շանհայ

Թան Ի Չյե (1998 բ): Գուո Սյանի` Չուան Ցուին մեկնաբանելու նոր մեթոդի մասին: Չինական մշակույթի ուսումնասիրություն (1), Պեկին:

Թան Ի Չյե: (1999): Գրական տեսությունները Վեյ-Չին և Հարավ-Հյուսիս դինաստիաներում: Թան Ի Չյե (խմբ.), Ֆեյ Շի Ֆեյ Սյույ Ջի (186-187 էջեր): Պեկին. Հուալեն հրատարակություն:

Թան Յուն Թուն: (1982): Սույ և Թան դինաստիաների բուդդայականության պատմություն (զլուխ II, 76-77 էջեր): Պեկին. «Ջուն Հուա» հրատարակչություն:

Թան Յուն Թուն: (1991): Գե Ի. Հնդկական բուդդայականությունը և չինական միտքը հաշտեցնելու հնագույն մեթոդը: Կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը և Սյուան Սյուան Թան Յուն Թունում (խմբ.) (282-294): Պեկին. Պեկինի համալսարանի հրատարակություն:

Վիլիեմ, Ռիչարդ, անգլերեն է թարգմանվել Քերի Ֆ.Բեյնսի կողմից: (1979): «Ի Չինը կամ փոփոխությունների գիրքը»: Փրինսթըն. Փրինսթըն համալսարանի հրատարակություն:

Յան Բոջուն: (1981): Չուն Ցյու Ցուո Չուան Չու (1981): (Ցուո Չուանի մեկնաբանությունները): Պեկին. «Ջուն Հուա» հրատարակչություն:

## ԳԼՈՒԽ 4



## Զգացմունքը Ցին դինաստիային նախորդած Ռուիստական բարոյական տեսության մեջ. «Դաոն սկսվում Ցինում» նախադասության բացատրությունը<sup>34</sup>

Տարածված տեսակետ կա, ըստ որի ռուիստները երբեք մեծ շեշտ չէին դնում ցինի (情) վրա<sup>35</sup> և նույնիսկ բացասաբար էին վերաբերվում դրան: Սա հավանաբար թյուրիմացություն է, հատկապես եթե խոսում ենք Ցին շրջանին նախորդած ռուիզմի մասին: «Գոդյան Սին ցի մին չու» (性自命出) գրքում «դաոն սկսվում է ցինում» (դաո շի յու ցին, 道始于情) հատվածը կարևոր դեր է խաղում Ցին շրջանին նախորդած ցին գաղափարը հասկանալու համար: Այս հոդվածը կկենտրոնանա Ցինին նախորդող շրջանի ռուիզմի, ինչպես նաև դաոսականության մեջ «ցինի տեսության» քննարկման վրա: Ի լրումն դրա, կփորձի փիլիսոփայական մեկնաբանության ենթարկել «դաոն սկսվում է ցինում» նախադասությունը, և այդ ընթացքում կառաջարկի մի շարք կարևոր գաղափարների փիլիսոփայական մեկնաբանություններ:

### 4.1 «Դաոն սկսվում է Ցինում» պնդման մասին

«Գոդյան Սին Ցի մին չու» Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջանի (մթա. 300 թվականից առաջ) ռուիստական տեսքստ է և պարունակում է հետևյալ առանցքային տողերը.

Դաո շի յու ցին, ցին շեն յու սին: 道始于情, 情生于性:

Դաոն սկսվում է ցինում, իսկ ցինը ծագում է սինից:

Սին ցի մին չու: 性自命出

Սինը սկիզբ է առնում մինից:

Սին ցի թյան ծյան: 性自命出:

Սինն առաջանում է թյանից:

Այս հատվածների հարաբերակցության բացահայտումը որոշիչ նշանակություն ունի սին և ցին նախացինյան գաղափարները հասկանալու համար: Նախ կարող ենք բացատրել դրանք հետևյալ կերպ. մարդկային դաոն (անձնական և հասարակական վարքի նորմերը) գոյություն ունի հենց սկզբից՝ մարդկանց ընդհանուր զգացմունքների հաշվին (ցինգան 情感): Զգացմունքների ցինը (սի, նու,

34. Հավայիի համալսարան, փիլիսոփայության ֆակուլտետ: Արևելքի և արևմուտքի փիլիսոփայություն, 2003, 3(2): 271-281

35. Թարգմանչի ծանոթագրություն. ցին և սին եզրույթները չեն թարգմանվում այս հոդվածում, քանի որ դրանց թարգմանությունը կհակասի եզրույթներն ուսումնասիրելու ծրագրին: Նույն կերպ նաև մենք չենք թարգմանում չինական բարոյական փիլիսոփայության առանցքային տեխնիկական եզրույթները, քանի որ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ դրանք չունեն համարժեքներ:

այ, լե 喜怒哀乐) ծագում է մարդկային սինից, իսկ մարդկային սինը շնորհվում է թյանի կողմից (մարդկային սինը ձեռք է բերվում մինից, որը շնորհում է թյանը): Թյան մինը անխուսափելիությունն է, և թելեոլոգիան՝ թյանի դրսևորումը: Այս նախադասություններից հասկանում ենք, որ «դաոն սկսվում է ցինում» նախադասությունը խիստ կարևոր էր Ցին դինաստիային նախորդող շրջանի ռուխստների համար: Ավելի ճիշտ է «դաոն սկսվում է ցինում», քան «դաոն սկիզբ է առնում ցինից» պնդումը, որովհետև դաոն գոյություն ունի հենց սկզբից՝ մարդկային ցինի շնորհիվ, և ոչ թե ծագել է ցինից<sup>36</sup>: Դա է պատճառը, որ «Սին ցի մին չուն» ասում է. «Նա, ով հասկանում է ցինը, ի վիճակի է հաղորդել (չու 出) այն, մինչդեռ նա, ով հասկանում է ի-ն 义, ի զորու է յուրացնել (ժու 入) այն: Մեկը, ով ամբողջությամբ ըմբռնում է մարդկային ցինը, կարող է լիարժեքորեն զարգացնել մարդկային զգացմունքը, իսկ նա, ով ամուր կառչում է ծիսական վարքուբարքից (լի 礼) և իից, կարող է կարգավորել մարդկային զգացմունքը: Այսպիսով, ծիսական վարքուբարքը և ին սերտորեն կապված են ցինի հետ և անբաժանելի են մարդկային զգացմունքի արտահայտությունից:

Այստեղ կարելի է անդրադառնալ բազմաթիվ հիմնախնդիրների, և մենք կկենտրոնանանք հետևյալ երեքի վրա.

1. «Դաոն սկսվում է ցինում» նախադասության մեջ դաոն վերաբերում է ավելի շատ մարդկային դաոյին, քան համակցված թյանին և մարդկային դաոյին: Ավելին, Լաոցզին չի խոսում «կայուն դաոյի» մասին, որովհետև «Սին ցի մին չուն» պնդում է. «Միայն մարդկային դաոն կարելի է արտաբերել [դաո]»: Դաոն, որը կարելի է արտաբերել, «կայուն դաոն» չէ, և ոչ էլ այն «դաոն, որը չի կարելի արտաբերել»: Այսպիսով, այս դաոն այն դաոն չէ, որը Լաոցզին մեկնաբանում է հետևյալ կերպ՝ «նախորդում է թյանի սերնդին և երկրին»: «Սին ցի մին չուն» նաև ասում է. «Ծիսական վարքուբարքը սկսվում է ցինից» (լի ցուո յու ցին 礼作于情)<sup>37</sup>: Ծիսական վարքուբարքը ներառված է «մարդկային դաոյի» շրջանակներում: Յետևաբար, «դաոն սկսվում է ցինում» նախադասությունը ոչ թե դաոսական, այլ ռուխստական գաղափար է: Ծիսական վարքուբարքի այս տեսակը, որն այնքան կապված է ցինին, հասարակության մեջ ապրող մարդկանց արտաքին պատշաճությունը պահպանելու ճշգրիտ հիմքն է: Սակայն այս դաոն, որ սկսվում է ցինում, չի սահմանափակվում ծիսական վարքուբարքով, որովհետև ժենը (仁), ին, ծիսական վարքուբարքը, իմաստությունը, արժանահավատությունը պատկանում են նույն ոլորտում: Օրինակ.

Սկզբում այն մոտ է ցինին, իսկ վերջում՝ իին (Սին ցի մին չուն):

Ժենը ծագում է մարդկանց մեջ, իսկ ին՝ դաոյում: (Յու ցուն համար 1): (Այս դաոն, բնականաբար, նաև մարդկային դաոն է):

Սակայն ռուխստական տեսանկյունից մարդկային դաոն առաջանում է թյանի

36. Սա չի նշանակում, որ այն բոլորովին չի առաջանում, քանի որ այն կարող է նաև ծագել բանականությունից կամ ուսումնասիրությունից:

37. «Գոդյան Յու ցուն համար 1»-ում կա «Ծիսական վարքուբարքը ստեղծվել է ի պատասխան մարդկային ցինի»: «Յու ցուն համար 2»-ն ասում է. «Ցինը բխում է սինից. ծիսական վարքուբարքը ծագում է ցինից»:

դատյուն, և դա է պատճառը, որ մենք հանդիպում ենք «թյանի և մարդկանց միասնություն» գաղափարին:

2. «Ցինը» սովորաբար վերաբերում է «յոթ ցիներին» (բերկրանք, գայրույթ, վիշտ, վախ, սեր, հակակրանք, ցանկություն [սի, նու, այ, ջու, այ, ու, յու 喜怒哀惧 爱恶欲]), «վեց ցիներին» (բերկրանք, գայրույթ, վիշտ, վայելք [լե 乐], քնքշություն [հաո 好], հակակրանք), կամ «հինգ ցիներին» (բերկրանք, բարկություն, վիշտ, վայելք, վրդովմունք [յուան 怨]), բայց «Սին ձի մին չուն» ասում է՝ «բերկրանքի, գայրույթի, վշտի և տխրության ցինը 气 պայմանավորված է սինով», իսկ «քնքշությունն ու հակակրանքը կախված են սինից»: Այստեղ մենք անդրադառնում ենք սինի և ցինի հարաբերության խնդրին:

«Սունցիի» «Թյան Լուն» գլխում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին. «Քնքշությունը, հակակրանքը, բերկրանքը, բարկությունը, վիշտը և վայելքը ներսում են (ցան 臧)<sup>38</sup>, և սա կոչվում է բնական ցին»: «Քնքշությունը, հակակրանքը, բերկրանքը, բարկությունը, վիշտը և վայելքը» այն զգացմունքներն են (ցինգան), որոնք բնականորեն արթնանում են մարդու ներսում: Այն, ինչ հիմնված է բնական մարդկային սինի ու ցինի վրա, մարդկային զգացմունք է (զանցին), որը գործողության է վերածվում, երբ շփվում է իրերի հետ» և արտաքին արտահայտություն է ստանում: (Այս հիմնախնդիրն ավելի մանրամասն կքննարկվի ստորև):

3. Ի՞նչ է նշանակում ռուխստական «թյանը»: Այն ունի բազմաթիվ հարակից իմաստներ, բայց մեծ ռուխստների համար (ինչպիսիք են Մենցին և Սունցին) այն փոքր-ինչ այլ նշանակություն ուներ: Այդուհանդերձ, իմ կարծիքով խելամիտ կլիներ Չինաստանի վաղ շրջանի թյանը (հատկապես ռուխստների համար) մեկնաբանել որպես կառավարող ուժ և սկզբունք, որն անցնում է բնության և անթիվ-անհամար երևույթների (այդ թվում և մարդկանց) սահմանները: Այսպիսով, թյանը ունի սրբության, գերագույն իշխանության և բարոյականության հարանշանակությունները: Այսպիսով, թյան մինը այն անհրաժեշտ տեսությունն է, որը բացատրում է անթիվ-անհամար երևույթները կառավարող ուժը: Բայց այս թեմայի քննարկումը կներկայացնենք մեկ ուրիշ անգամ:

## 4.2 Ցինի վրա շեշտի պատճառը Ցինին նախորդող ռուխստական շրջանում

Չին Չինաստանում հասարակությունը նահապետական էր, նրա առանցքն ընտանիքն էր, և ընտանեկան ցինը (ցին ցին 亲情) ընտանեկան կապերի պահպանման հիմքն էր: Լայն իմաստով այն նաև ողջ հասարակության մեջ կապերը պահպանելու հիմքն էր: Քանի որ նախացին շրջանի ռուիզմն առաջացել է այս ցինամետ հասարակական խորապատկերից, «դառն սկսվում է ցինում» արտահայտությունը կարելի է համարել նախացին շրջանի ռուխստական մտքի հիմնարար խնդիր, հատկապես բարոյական մտքի առանցքային հիմնախնդիրների առումով:

Կոնֆուցիոսի «Առակներում և զրույցներում» չկան արձանագրություններ, որոնք երբևէ ուղղակիորեն քննարկել են ցինի թեման, բայց նրա վարքագծից

38. «Ցանը» 臧 «քանն» է 臧:

երևում է, որ նա մեծ կարևորություն էր տալիս ցինին: Օրինակ.

Յան Յուանը մահացել էր, և Կոնֆուցիոսը վշտի մեջ էր (11:10):

Երբ Կոնֆուցիոսը Ցիուն էր, նա լսում էր Շաո երաժշտություն և երեք ամիս չէր զգացել մսի համը: Նա ասում էր. «Երբեք չէի սպասում, որ երաժշտությունը կարող է այսպիսին լինել» (7:14):

Չնայած նա երբեք ուղղակիորեն չէր քննարկել ցինը, Ցինին նախորդող շրջանում ցինի վրա շեշտը հիմնված է Կոնֆուցիոսի մտքի վրա: Օրինակ, «Ֆան Չին ուսումնասիրում էր ժենը: Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Սիրիր (այ 爰) այլոց»<sup>39</sup> (12:22): Ինչու՞ Կոնֆուցիոսը սերն ընդունում է՝ որպես ժենի հիմնական հարանշանակություն:

«Ջունյունը» մեջբերում է Կոնֆուցիոսին, որն ասել է. «Ժենը կապված է ուրիշների հետ, իսկ ընտանիքի հետ մտերմությունը (ցին ցին 亲亲) բարձրագույն արժեքն է»<sup>40</sup>: Պատահական չէ, որ ժենը համարվում է հիմնարար գործոն, քանի որ սկսվում է ընտանիքը սիրելուց և տարածվում է ընտանիքի սահմաններից դուրս<sup>41</sup>: Սա նշանակում է, որ ընտանիքի հետ մտերմությունը ամենահիմնական զգացմունքն է, և միայն ընտանիքի հանդեպ սիրո դեպքում հնարավոր է «սերը տարածել ուրիշների վրա» կամ կարողանալ «հարգել տարեցներին այնպես, ինչպես վայել է տարեցներին, և այդ հարգանքը տարածել բոլոր տարեցների վրա... հարգել սեփական երեխաներին այնպես, ինչպես վայել է երեխաներին, և այս հարգանքը տածել բոլոր երեխաների հանդեպ»: «Սեփական անձից ուրիշների վրա տարածելու» ունակությունը հեշտ չէ և պահանջում է, որ մարդն անցնի բարեխղճության և կարեկցանքի ճանապարհով՝ որպես չափանիշ, «դիմացինի հետ վարվի այնպես, ինչպես ցանկանում է, որ իր հետ վարվեն», և «ընդունի ուրիշներին, երբ ցանկանում է ընդունել ինքն իրեն, և ուրիշներին օգնի հասնել այն նպատակին, որին ինքն է ուզում հասնել»<sup>42</sup>: Կոնֆուցիոսի համար իդեալական էր ընտանեկան ցինի վրա հիմնված սիրո և հոգածության ոգին՝ տարածել հասարակու-

39. «Գողյան Յու ցուն համար 3»-ում կա «Սերը ժեն է» նախադասությունը:

40. Մենցիոսն ասում է. «Մտերմությունն ընտանիքի անդամների հետ (ցին ցին ) ժենն է» «Գաոցի սյա»: Գուոյուն, «Չինյուն» ասում է. «Սիրել ընտանիքը նշանակում է գործածել ժենը»:

41. Յան Ֆեյ ցի, «Ու դու». «Ինչ վերաբերում է սինին և ցինին, ապա ծնողներն առաջին տեղում են: Բայց չնայած երկուսն էլ կարող են իրենց սերը ցույց տալ երեխաների նկատմամբ, նրանք գուցե լավ չլինե՞լան երեխաներին»: Նկատե՞ք, որ ըստ այս հատվածի՝ Յան Ֆեյցին հավատում էր, որ ծնողների հանդեպ սերը միշտ չէ, որ նպաստում է պետության լավ կառավարմանը, բայց նաև որ մարդկային զգացմունքը նախ արտահայտվում է՝ որպես ծնողների հանդեպ տածած սեր: Այստեղ մենք հասկանում ենք, որ լեզալիստները նաև հավատում էին, որ ծնողների հանդեպ զգացմունքը բոլոր զգացմունքների հիմքն է:

42. «Տարեգիրք 4:5»-ը ասում է. «Կոնֆուցիոսն ասաց. «Չենը՝ իմ ճանապարհը, ունի մեկ շարունակական թել»: Չենցին ասաց՝ անշուշտ: Կոնֆուցիոսը հեռացավ: Մյուս աշակերտները հարցրին, թե ինչ նկատի ուներ Կոնֆուցիոսը: Չենցին ասաց. «Վարպետի ճանապարհը ոչ ավելին է, քան բարեխղճությունն ու կարեկցանքը»: Ջու Սին մեկնաբանում է. «Ջանք ու եռանդ չխնայելը կոչվում է բարեխղճություն, լավագույնին ձգտելը՝ կարեկցանք»: Այս դեպքում տեսնում ենք, որ Կոնֆուցիոսը վերցրել է «բարեխղճության և կարեկցանքի դաոն», որի հիմքը, ըստ նրա, ընտանեկան ցինն էր՝ որպես մարդկային վարքագծի մի ոլորտ:

թյան մեջ՝ ողջ հասարակությանը ստիպելով դեմքով շրջվել դեպի ժենը. «Սեփական անձը վերահսկելը և ծիսական վարքուբարքը վերականգնելը ժենն է: Եթե դա կարող ես անել մեկ օր, ապա քո ներսում ողջ աշխարհը դեմքով կշրջվի դեպի ժենը: Ժենը բխում է մարդու ներսից. ինչպե՞ս կարող է բխել ուրիշներից»:

«Ինքն իրեն վերահսկելը և ծիսական վարքուբարքը վերականգնելը» միշտ մեկնաբանվում է այնպես, ասես դրանք զուգահեռ անցկացվող երկու գաղափարներ են: Չեն կարծում, թե սա լավագույն մեկնաբանությունն է: Հավանաբար նկատի է առնվում, որ միայն «ծիսական վարքուբարքի վերականգնումը», որը հիմնված է «ինքն իրեն վերահսկելու» վրա, կարող է կոչվել ժեն: Ժենը բխում է մարդու ներքին բնավորությունից, մինչդեռ ծիսական վարքուբարքը մարդու վարքագիծը կարգավորող վարվելակերպի կանոնների արտաքին համակարգ է. նրա նպատակն է՝ կարգավորել մարդկանց հարաբերությունները և դարձնել ավելի ներդաշնակ. «Ներդաշնակության հասնելը ծիսական վարքուբարքի դիտարկման ամենաարժեքավոր գործառույթն է»: Որպեսզի մարդիկ կարողանան պահպանել վարվելակերպի կանոնների համակարգը, այն պետք է բխի նրանց զգայունությունից: Միայն այս որակն է զուգակցվում ժենի հետ: Հենց այս պատճառով է Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Ժենը բխում է մարդու ներսից, ինչպե՞ս կարող է բխել ուրիշներից»: Ժենի և ծիսական վարքուբարքի հարաբերության Կոնֆուցիոսի բնութագիրը երկիմաստ չէր. «Մարդը, որը ժեն չէ, ի՞նչ կապ ունի ծիսական վարքուբարքի ուսումնասիրության հետ: Մարդը, որը ժեն չէ, ի՞նչ կապ ունի երաժշտության հետ»: (3:3): Սիրո վրա հիմնված ժենի այս տեսությունն անխուսափելիորեն ազդեցություն էր թողել Մենցիոսի վրա, որն ասում էր. «Ժենը մտերմության զգացումն է սեփական ընտանիքի հանդեպ» (6Բ:3, 7Ա:15):

Մենցիոսի երկերում չենք կարող գտնել ցինը ուղղակիորեն քննարկող որևէ հատված: Սակայն Մենցիոսն առաջադրում է «չորս շիվերի», հատկապես «կարեկից սրտի (միտք)» (ցեին ջի սին 惻隱之心) գաղափարը, չնայած միայն մարդկային սինի «բողբոջումը» միանշանակ ունի մարդկային ցինի բովանդակություն: Անդրադառնալով այն հարցին, թե ինչու մարդիկ ունեն կարեկից սիրտ (միտք), Մենցիոսն ասում է. «Ցանկացած ոք, որը տեսնում է, որ երեխան ուր որ է կընկնի ջրհորը, կանհանգստանա, որովհետև կարեկից սիրտ (միտք) ունի: Պատճառն այն չէ, որ նա ցանկանում է հաճոյանալ երեխայի ծնողներին, կամ որովհետև ուզում է բարձր հեղինակություն ձեռք բերել ընկերների կամ գյուղի բնակիչների շրջանում, կամ որովհետև նրան դուր չի գալիս երեխայի ծայնը» (2Ա:6): Տեսնելով մի երեխայի, որն ուր որ է կընկնի ջրհորը, մարդն ինքնաբերաբար օգնության է հասնում: Սա պայմանավորված է կարեկից սրտով (մտքով), որը եսասիրական շարժառիթներից զերծ ներքին զգացողություն է:

Կոնֆուցիական մտածողության այս երկակի զարգացումը կարող ենք նկատել Գոդյանի նյութերում: Օրինակ, «Յու ցուն համար 3»-ում (ինչպես նշվել էր վերը), կան «Սերը ժեն է» և «Սերը բխում է սինից» հասկացությունները, իսկ «Թամ Յու ջի դաոն» ասում է. «Որդիական բարեպաշտության արտահայտությունը սերն է աշխարհի մարդկանց հանդեպ»: Ծնողների հանդեպ ուժգին սերն աշխարհի բոլոր մարդկանց հանդեպ սիրո հիմքն է: «Ու սինն» ասում է. «Խոր մտերմության զգացումը սեր է: Հոր հանդեպ սերը ուրիշների վրա խոհեմաբար տարածելը ժեն է»: Սերն արտահայտում է ընտանեկան ցինը. ծնողներին սիրելը, իսկ հետո սերն ուրիշների վրա տարածելը կոչվում է լիարժեք ժեն:

Բայց ինչու՞ մարդիկ օժտված են սիրո զգացմունքով: Միայն որովհետև «ցինը բխում է սինից»: Ինչպես նշեցինք վերևում, «Յու ցուն համար 2»-ն ասում է. «Ցինը բխում է սինից. ծիսական վարքուբարքը՝ ցինից», իսկ «Յու ցուն համար 1»-ն ասում է, «Ծիսական վարքուբարքը ստեղծվում է՝ ի պատասխան մարդկային ցինի»: Մարդկային զգացմունքը ծագում է մարդու ներքին սինից: Բոլոր նրանց, որ սեր են տածում այլոց հանդեպ, հատուկ է այն կապերի պահպանումը, որոնք միավորում են մարդկանց՝ ծիսական վարքուբարքի և իի միջոցով: Ծիսական վարքուբարքը «մարդկային դաոյի» իմաստներից է: Համաձայն վերը նշվածի՝ կարող ենք ասել, որ Ցինին նախորդող շրջանի ռուիզմի բարոյական տեսությունը կառուցված էր Կոնֆուցիոսի ժենի գաղափարի վրա, որն ընտանեկան ցինի ընդլայնումն է: «Դաոն սկսվում է ցինում» արտահայտությունն, ուրեմն, պետք է լինի ժենի կոնֆուցիական տեսության նշանակալի մաս և Կոնֆուցիոսի սիրո գաղափարի մեկնաբանության կարևոր գործոն:

### 4.3 «Ցինը բխում է Սինից» պնդման մասին 情生于性

Ցին շրջանին նախորդած դասական երկերում բազմաթիվ են հատվածները, որոնք քննարկում են սինի և ցինի հարաբերությունը: Դրանցից է, օրինակ, «Սունցին», որի «Ջեն մին» գլխում ասվում է. «Սինի զգացմունքները (հաո, ու, սի, նու, ալ, լե) կոչվում են ցին»: Բայց սինի և ցինի հարանշանակությունները Ցինին նախորդող շրջանի դասական երկերում խիստ տարբերակված են: «Սին ցի մին չուն» երկու փորձ է անում. (1) «զգացմունքային (ու, նու, ալ, բեյ) ցին գոյություն ունի սինի շնորհիվ<sup>43</sup>», և (2) «քնքշությունն ու հակակրանքը պայմանավորված են սինով»: Բամբուկի վրա գրված «Յու ցուն համար 2» տեքստում նշված է, որ գրեթե բոլոր մարդկային զգացմունքները և ցանկությունները «բխում են սինից» օրինակ, «ցանկությունը բխում է սինից», «հակակրանքը բխում է սինից», «բերկրանքը բխում է սինից» և այլն: Այս բոլոր հատվածները բացատրում են, որ մարդկային սինը կարող է արտահայտել զգացմունքների բոլոր ձևերը, և որ ցինն անբաժան է սինից. առանց ցինի ոչինչ չի կարող լինել:

Նմանատիպ իրավիճակի կարելի է հանդիպել «Սունցիի» մի հատվածում, որտեղ, օրինակ, խոսվում է թե՛ սինի, թե՛ քնքշության ու հակակրանքի մասին. «Մեր օրերում, երբ ի հայտ է եկել շահույթի գաղափարը, գործի է անցել մարդկային սինը»: Ես հավատացած եմ, որ սա կապված է Ցին շրջանին նախորդած դասական երկերում «ցին սինի» կամ «սին ցինի» կիրառման հետ: Մենք հանդիպում ենք հետևյալ օրինակին.

Հին շրջանի արքաները, հիմնվելով ցին սինի վրա, (Լի ծի, «Յուե ծի»)...

Այս բոլորը՝ գույներ տեսնող աչքերը, հնչյուններ լսող ականջները, համ զգացող քիմքը, մտքի անհատական շահը և մարմնի հարմարավետությունն ու թեթևությունը, ծնվել են մարդկային ցին սինից: (Սունցի, «Սին ե»)

Սին ցինով տարվելը խանգարում է ուսումնասիրությանը: (Սունցի, «Ժու

43. Այստեղ «ցին» թերևս վերաբերում է արյանը և ցին, ինչպես «Յու ցուն համար մեկում». «Ցանկացած բան, որն օժտված է արյամբ և ցինով, օժտված է նաև բերկրանքով և զայրույթով, զգուշությամբ և քաջությամբ»:

սյաո»)

Այստեղ հիշատակված ցին սինը կամ սին ցինը, վերաբերում է կամ հենց սինին կամ սինի գործառույթին, բայց նաև կարող ենք ասել, որ Սունցին արդեն հասկանում էր, որ որոշակի տարբերակում կա ցինի և սինի միջև: Օրինակ, «Թյան լուն» գլխում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին. «Այն զգացմունքները (հաո, ու, սի, նու, ալ, լե), որոնք տեղակայված են [մարմի մեջ], կոչվում են բնական ցին»: «Բնական ցինն» այստեղ իրականում վերաբերում է զգացմունքներին (ցինգան 情感), որոնք բնական սինի ներսում են (այսինքն՝ սինի զգացմունքների ցինը [հաո, ու, սի, նու, ալ, լե]): Ջանազան զգացմունքները տեղակայված են մարդկային սինում. սա մտածողության նույն կերպն է, ինչին հանդիպում ենք «Լի ծիում» («Յուե ծի»): «Մարդկային կյանքի պասիվությունը պայմանավորված է բնական սինով. երևույթներին արծագանքելու ակտիվությունը պայմանավորված է սինի ցանկություններով»: «Սինի ցանկություններ» արտահայտության մեջ «ցանկությունները» վերաբերում է միմիայն ցինին<sup>44</sup>:

Սրանից ակնհայտ է դառնում, որ «Սինը պասիվ է, ցինը՝ ակտիվ» նշանաբանը զուցե տարածված էր Ցին դինաստիայից առաջ ռուխստների շրջանում (կամ պետք է զոնե ասենք, որ դա կարևոր տեսակետ էր Ցին դինաստիային նախորդած ռուխստների շրջանում): Օրինակ, «Սին ցի մին չուն» ասում է. «Զգացմունքային (սի, յուե, նու, ալ, բեյ) ցին պայմանավորված է սինով: Երբ այն արտաքին դրսևորում է ունենում, դա պայմանավորված է երևույթների հետ (ու ցու ջի 物取之) զգայական շփումով», և դարձյալ, «Սինին գործողության մեջ են դնում իրերը (ու): Մարդկային սինի արտաքին արտահայտությունը, որն արթնանում է ներքին տիրույթում՝ արտաքին իրերի դրդմամբ, դրսևորվում է զանազան զգացմունքների (և ցանկությունների) տեսքով». սա հետևյալ մտքի մեկ այլ արտահայտությունն է. «Այն, որ մարդիկ ծնվում են պասիվ, պայմանավորված է բնական սինով. իրերին արծագանքելու ակտիվությունը պայմանավորված է սինի ցանկություններով» (Լի ցի, «Յուե ցի»): Թերևս սա լավագույնս արտահայտված է Հե Թիից<sup>45</sup> արված մեջբերման մեջ. «Լի ծի ջենգ ի»-ում. «Սինի և ցինի հարաբերությունը նման է ալիքի ու ջրի հարաբերությանը: Երբ հանդարտ է, ջուր է, երբ ակտիվ է, ալիքներ են: Նույն կերպ նաև՝ «Երբ հանդարտ է, սին է, երբ ակտիվ է՝ ցին»: Սա նշանակում է, որ մարդկային սինը մեր ներքին որակն է, իսկ ցինը՝ սինի զգացմունքների բացահայտումը՝ կապված իրերին արծագանքելու ակտիվության հետ: Այսպիսով, Ջունյունն ասում է.

44. Պատասխանելով Ու կայսերը՝ Դուն Ջունշուն ասում է. «Ցինը մարդկային ցանկություն է» (տես Հան շու, «Դուն Ջունշու ջուան»): Նաև Չեն Լին «Բայ Հու Թուն շու ջենում» հիշատակում է, որ «Սինի ցանկությունները ցին են» (տես «լյու ցին յե հե վեյ յեն»

六情也何謂也 տողի նրա ծանոթագրությունը (ինչն է կոչվում վեց ցին) «Սին ցինում»:

45. Կենսագրությունը տես «Լյան շուի» 48-րդ գլխում, «Հե Թի ջուան»:

46. Թարգմանչի ծանոթագրություն. 爻 ֆա եզրույթը հաճախ թարգմանվում է «բխելու» կամ «զարթոնքի» իմաստով: Ընտրությունը հաճախ կատարվում է՝ կախված նրանից, թե կոնկրետ հատվածում կիրառումը ակտիվ է, պասիվ, անցողական թե անանցողական: Մենք ընտրում ենք «ակտիվացնել» բառը, քանի որ անանցողականության իմաստով (պետք է ընդունել, որ այն սակավ է կիրառվում) այն նշանակում է «ակտիվ դառնալ» և ներառել մյուս երեք ձևերը:

Չզացնունքների (սի, նու, այ, լե) նախաակտիվացման վիճակը<sup>46</sup> (վեյ ֆա 未) կոչվում է չափավորություն, իսկ երբ դրանք կարգավորվում են ակտիվացմանը զուգահեռ (ի ֆա 已发), սա կոչվում է ներդաշնակություն: Չափավորությունը աշխարհի հիմքն է, իսկ ներդաշնակությունը՝ աշխարհի հաղորդակցության ճանապարհը: Չափավորության և ներդաշնակության հասնելը այն տեղն է, որտեղ հանգրվանում են երկինքն ու երկիրը, և որտեղ անթիվ-անհամար երևույթներ են ծաղկում (զլուխ 1):

Երբ մարդկային սինն ընկալում է (զան 感) իրերը, դրա արդյունքում արթնացած զգացումները (ցինզան) պետք է համապատասխանեն տիեզերական կաղապարին (դաուլի 道理). տիեզերական կաղապարին համապատասխանելն օգտակար կլինի անթիվ-անհամար իրերի զարգացման համար: Կամ, ինչպես ասվում է «Լի ծի ջեն իում»՝ Ջունյունի մասին մեկնաբանության մեջ, «կաղապարների (լի 理) զարգացմանը և ձևավորմանը զուգահեռ՝ դրանից սնվում են անթիվ-անհամար իրեր»: Նույն մեկնաբանության մեջ նաև «Ներդաշնակությունն աշխարհի հաղորդակցության ճանապարհն է» արտահայտությունը նշանակում է, որ չնայած ցինն ու ցանկությունն ակտիվանում են, եթե մարդուն հաջողվի հասնել ներդաշնակության, տիեզերական շունչը կհոսի և կտարածվի ամենուր»: Կարճ ասած՝ ցինի զարթոնքն ու արտահայտությունը մշտապես պետք է համապատասխանի կաղապարին<sup>47</sup>: Մենք կարող ենք ընդունել, որ սին գաղափարը պատկանում է նախաակտիվացման, իսկ ցինը՝ ակտիվացման տիրույթին, և ընդհանրացնել «սինը պասիվ է, ցինը՝ ակտիվ» տեսությամբ»: «Նախաակտիվացման» և «ակտիվացման» այս տեսությունը կարևոր հիմնախնդիր է, որ քննարկել են Սուն և Մին դինաստիաների ռուխստները, բայց քանի որ դուրս է այս էսսեի շրջանակներից, այն կքննարկենք մեկ այլ անգամ:

#### 4.4 Ցինի և ցանկության տարբերակումը

Հին ժամանակներից ի վեր մարդիկ խոսում են «յոթ ցիների և վեց ցանկությունների» մասին: «Լի ցի» գրքի «Լի յուն» գլխում գրված է. «Ի՞նչ է մարդկային ցինը: Բերկրանք, բարկություն, վիշտ, վախ, սեր, հակակրանք, ցանկություն: Այս յոթ ունակությունները բնածին են»: Այստեղ «ցանկությունը» կարող է լինել հաջորդ հատվածի «ցանկությունը». «Խմիչք, ուտելիք, տղամարդիկ և կանայք մեծագույն մարդկային ցանկություններն են», ինչը նշանակում է, որ «խմիչքը, ուտելիքը, տղամարդիկ և կանայք» մարդկային սինի բնական պահանջներն են: Այդ պատճառով էլ Գաոցին ասում էր. «Ուտելիքն ու սեռական ցանկությունները պայմանավորված են սինով»:

Իրականում Ցին դինաստիայից առաջ ցինի և սինի ռուխստական տեսություններն ընդգրկված են մտքի մի շարք դպրոցներում: Կան Չունը «Լուն հենի» երկի «Բեն սին» գլխում հիշատակում է, որ գոյություն է ունեցել այսպիսի հինգ մտքի դպրոց, և բոլորն էլ շարադրում էին Կոնֆուցիոսի մեջբերումը. «Սիները մոտ են

47. Այս հիմնախնդիրն ավելի մանրամասն կքննարկվի չորրորդ՝ «Ցինի և ցանկության տարբերակումը» հատվածում:



միմյանց» (սին սյան ձին 性相近) (17:2): Տարբեր դիրքորոշումները հետևյալն էին անդում՝ (1) սինը ոչ «ոչ լավ է» (շան 善), ոչ «ոչ վատ», (2) սինը լավ է, (3) սինը վատ է (է 惡), (4) լավը և վատը միախառնված են (հուն), և (5) լավը կամ վատը կախված է նրանից, թե արդյոք մարդը բարձր, միջին թե ցածր որակի է: «Բեն սին» գլխում Վան Չունը հետևյալ կերպ է խոսում «վեց ցիների» մասին. «Վեց ցիներն են՝ քնքշությունը, հակակրանքը, բերկրանքը, բարկությունը, վիշտը և վայելքը»: Սակայն նա ցանկությունը չի դասում ցիների շարքը:

Վեց ցիների մասին հիշատակմանը հանդիպում ենք դեռևս Ցինին նախորդող դարաշրջանում, օրինակ.

Մարդիկ օժտված են քնքշությամբ և հակակրանքով, բերկրանքով և զայրույթով, վշտով և վայելքով, որոնք արտահայտվում են վեց ցիների միջոցով<sup>48</sup>: (Ցուո-ջուան, Շաոյի դուքս, տարի 25-րդ).

Հակակրանք, ցանկություն, բերկրանք, բարկություն, վիշտ և վայելք. այս վեցը դեի (德) խոչընդոտներն են<sup>49</sup>: (Ջուանցի, «Չենսանչու»):

Սուևցին մի քանի անգամ հիշատակում է վեց ցիները (տե՛ս վերոնշյալ մեջբերումները)<sup>50</sup>:

Ինչ վերաբերում է վեց ցանկությունների քննարկմանը, հնագույնը թերևս «Լուչի չունցյու» երկի «Գու շեն» գլխում է. «Լիարժեք կարելի է կոչել այն կյանքը, որում հավուր պատշաճի կատարվում են վեց ցանկությունները», ուստիև Հան դինաստիայից Գաո Յուն նշում է. «Վեց ցանկությունները կապված են կյանքի, մահվան, ականջների, աչքերի, քիմքի և քթի հետ»: Այստեղ նշված բոլոր վեց ցանկությունները զգացական են և թերևս ցանկալի են, եթե հավուր պատշաճի են իրագործվում:

Ինչևէ, «Լուչի չունցյուի» «Ցին և ցանկություն» գլուխն ասում է. «Հինգ հնչյունները, որ ցանկանում է ականջը, հինգ գույները, որ ցանկանում է աչքը, և հինգ համերը, որ ցանկանում է քիմքը, ցին են»: Սա թերևս հուշում է մեզ, որ Ցին դինաստիայից առաջ դասական երկերում ցինը և ցանկությունը դեռևս չեն տարբերակվում, կամ ցանկությունը դիտարկվում է՝ որպես ցինը արտահայտելու ձև: Սա գու-

48. «Լի ձի» գրքի «Լի յուն» գլխում «Ինչպես են իմաստունները կառավարում յոթ ցիները» տողի ծանոթագրության մեջ մեջբերվում են Ցուոչուանի՝ «Շաո դուքս, տարի 25-րդ» խոսքերը. «Բնությունն ունի վեց ցի, որոնք մարդկանց մեջ վերածվում են վեց ցինի և կոչվում են բերկրանք և բարկություն, վիշտ և վայելք, և քնքշություն և հակակրանք»:

49. «Ցանկությունը» նույնպես ներառված է այս վեցում, բայց պետք է ընկալվի՝ որպես «քնքշություն»:

50. Հան դինաստիայի «Բայ Հու Թուն ի» գրքի «Սին ցին» գլխում նույնպես հիշատակվում է «վեց ցինը»:

51. «Գուանյայուն» «Շի գու» գլխում «ցինը» ներկայացվում է՝ որպես «պասիվություն»:

52. Քանի որ Սուևցիի «սինը վատ է» արտահայտությունը հիմնված է այն գաղափարի վրա, որ մարդիկ ունեն ցանկություններ (օրինակ՝ «Հիմա, ինչ վերաբերում է մարդկային սինին... մարդն իր ծննդի պահից ի վեր ունենում է զգայական ցանկություններ և ձգտում կյանքի կոչել իրանք: Արդյունքում ծնվում են սանձարձակությունը, և ապա ծիսական վարքուբարքը, ին և մշակույթը անհետանում են» [«Սին ե»]: Կարելի է ասել, որ այս տեսության մեջ ցինը նույնպես համարվում է վատ որակ:

ցե բացատրի, թե ինչու ենք հաճախ հանդիպում «ցինի ցանկություններ» (ցին յու 情欲) արտահայտությանը, ինչպես հետևյալ օրինակում.

Մինչ ցինի ցանկությունների ակտիվացումը, սա մարդկային սինի սկզբնաղբյուրն է: (Շի սարի ծին ջու շու, Լի ծի, «Ջունյուն», «Ջունը» աշխարհի արմատն է)<sup>51</sup> ...այսպիսին են ցին ցանկությունները, որով օժտված են մարդիկ: (Սունցի, «Ջեն լուն»)՝<sup>52</sup> [Նրանք] ցին ցանկությունների կրճատումը համարում են ներքին խնդիր: (Ջուանցի, «Թյանսյա»):

Սակայն «ցինի ցանկությունների» այս երեք կիրառությունները զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից: Ջունյունին ուղարկված երկտողում, որ մեջբերված էր վերը, «ցինի ցանկությունները» վերաբերում են ցինին, և թե արդյոք ցինը կարելի է ներդաշնակեցնել՝ կախված է նրանից, թե արդյոք դրանք դիտարկվում են դրական կամ բացասական իմաստով: Սունցին պաշտպանում է այն տեսակետը, որ սինը վատ է, և հետևաբար համարում է, որ «ցինի ցանկությունները» վատ են, ինչպես «Ջեն մին» գլխում, որտեղ ասվում է. «Անկախ նրանից՝ նա ազնվական է, թե միապետ, եթե սնուն է իր ցանկություններն ու ազատություն տալիս ցինին, ապա ոչնչով չի տարբերվում ավազակից: Ջուանցին հավանություն չէր տալիս ցանկությանը, միևնույն ժամանակ հավանություն էր տալիս ինքնաբուխ ցինին հետևելուն, ինչպես հուշում է «աշխարհը բավարար է առանց ցանկության» պնդումը, ու հավատացած էր, որ արտասովոր մարդը (շեն ժեն 神人) «լիարժեք ապրում է իր ճակատագիրը՝ առաջնայնություն տալով ցինին»<sup>53</sup>: Այսպիսով, «հետևել» (շուայ 率) բառը «ցինի համար չկա ավելի լավ բան, քան հետևելը» պնդման մեջ վերաբերում է անկեղծությանը: Սա է պատճառը, որ սին ցինը հաճախ է հանդիպում «Ջուանցիում» (օրինակ՝ «եթե սինն ու ցինը միմյանցից անջատված չեն, ինչպե՞ս կարող է մարդը օգտագործել ծիսական վարքուբարքն ու երաժշտությունը» [«Մա թի»]): Երբեմն սինի (կամ «անկեղծ սինի») իմաստը «Ջուանցիում» կարող է նույնիսկ ներառել ցինը (կամ անկեղծ ցինը): Օրինակ «Մա թի» գլխում նաև ասվում է. «Ձիու ոտքերը կարող են անցնել սառնամանիքի ու ձյան միջով. մորթին պաշտպանում է ձմեռվա խոնավությունից: Ձին խոտ է ծամում ու ջուր խմում, բարձրացնում սմբակներն ու կանգնում ետևի ոտքերի վրա: Սա ձիու իսկական սինն է: «Ձիու իսկական սինը» ձիու իսկական ցինն է:

«Ցինի» և «յուի» հաջորդականությունը կոչում են «ցին», իսկ ցինի տեսանկյունից ցանկությունները համարվում են վատ: Ցին և Յան դինաստիաներից ի վեր չինական փիլիսոփայության մեջ տարածված է հետևյալ ասացվածքը՝ «սինը լավ է, ցինը՝ վատ»: Օրինակ, Դուն Ջունշուն Յան դինաստիայից իր «Չունցյու ֆանլու» երկում քննարկում է լավն ու վատը ինի և յանի տեսանկյունից՝ «Յան ցուն ին բեյ». «Վատը պատկանում է միայն ինին, իսկ լավը՝ միայն յանին»: Այսպիսով, նա հավատացած էր, որ սինը ներառում է թե՛ լավ, թե՛ վատ գծեր, և որ դա կապվում է ժենի հետ<sup>54</sup>, մինչդեռ սինի վատ կողմը ցին է, իսկ ցինը ազախ է: Յանդիպում են

53. Չեն Սյունհինը նշում էր. «Սեփական սինն ու ճակատագիրը լիարժեքորեն ապրելը, միաժամանակ ցինի ձևափոխություններին առաջնայնություն տալը հավասարազոր է աննախադեպ ազատության և երջանկության՝ բնությանը նվիրվելու միջոցով»:

54. Դուն Ջունշուի «Սինի երեք աստիճանները» տարբերվում էր այս տեսությունից: Տե՛ս «Չունցյու ֆանլու» գրքի «Շեն չա մին հաո» և «Շի սին» գլուխները:

նաև հետևյալ պնդումները.

Բնության մեջ ընթանում են թե՛ ին, թե՛ յան գործընթացներ, և մարդուն հատուկ են ազահության սինը և ժենը... Մարդն ինչպե՞ս կարող է չվերացնել ցանկությունը ու չճնշել ցինը՝ արծագանքելով բնությանը: (Սուլնցի, «Շեն չա ին հաո»)

Սինը մարդկանց յան ցին է (阳气), և այն լավ է: Ցինը մարդկանց ին ցին է (阴气) և ունի ցանկություններ: (Շուովեն, «Սին բու» 心部)

Ցինը զգացմունքների (սի, նու, այ, ու) կարգն է. ցինը որպես այդպիսին մարդկային ցանկությունն է: (Դա դայ լի. «Ցիջան վեն ժու գուան», երկտող «达诸民之情»-ի մասին [հասկանալ մարդկանց ցինը ])

Սինը ժեն է, ի, ծիսական վարքուբարք, իմաստություն և այլն. սինը որպես այդպիսին կյանքի նյութն է, (մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից՝ երկտող «բու քե բու ջի մին փի սին»-ի (不可本知民之性) մասին [պետք է նկատի ունենալ մարդկային սինը])

Ցինը բխում է ինից՝ ըստ վայրկենական ցանկությունների. սինը բխում է յանից՝ ըստ կաղապարների (լի 理): Յան ցին ժեն է, իսկ ին ցին՝ ազահություն, և այդ պատճառով էլ ցինը բնութագրվում է հիմնական շահով և ցանկությամբ, իսկ սինը՝ ժենով: (Բայ Յու Թուն ի, «Սին ցին», մեջբերումը՝ Գու Սին Ջուեից):

Սինը ծագում է յանից, ցինը՝ ինից: (Լուև հեն, «Բին չու»):

«Սինը լավ է, ցինը՝ վատ» մտածողությունը շատ տարածված էր Յան դինաստիայում, բայց զգալիորեն տարբերվում էր Ցին շրջանին նախորդող ռուխստների «սինը պասիվ է, ցինը՝ ակտիվ» տեսությունից: «Ցինը ակտիվ է» նախադասությունը ոչ մի արժեք չի վերագրում ոչ ցինին, ոչ նրա գործունեությանը: Այն կարող է լինել լավ կամ վատ՝ կախված նրանից, թե արդյոք համապատասխանում է կաղապարին (կամ ծիսական վարքուբարքին): Յետևաբար, այն չի վնասում այն տեսակետին, որ իմաստունն ունի ցին. Կոնֆուցիոսն իմաստուն էր և ուներ ցին: Սակայն, Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում քննարկվում էր այն հարցը, թե արդյոք իմաստունն ունի ցին, թե չունի<sup>55</sup>: «Վան Բի ջուանում» Յե Շաոն ասում է.

Յե Յանը հավատացած էր, որ իմաստունները չունեն զգացմունքներ ( սի, նու, այ, լե ), և նա դա մանրակրկիտ քննարկման էր ենթարկում: Նրա տեսակետին հարում էին Ջուն Յուեյը և մյուսները: Վան Բին համաձայն չէր, որ ուրիշներին ճնշող իմաստուններն օժտված են յուրահատուկ սուր մտքով (չեն մին 神明), իսկ իմաստունները, որոնք ուրիշների հետ նույն աստիճանի վրա էին, ունեին հինգ ցին: Նրանք, որ օժտված էին խիստ յուրահատուկ սուր մտքով, կարող էին ձուլվել ներդաշնակության հետ և թափանցել անէություն: Նրանց, որ հինգ ցինի մակարդակին էին, ուրիշ ոչինչ չէր մնում, քան իրերին արծագանքել զգացմունքներով (այ, լե): Սա նկատի ունենալով՝ իմաստունի ցինն արծագանքում է իրերին, բայց չի տարվում դրանցով: Նրանք, որ հիմա չեն տարվում իրերով և չեն արծագանքում իրերին, անտեղի են խոսում: (Սան Գուո ջի, «վեյ ջի», ջյուան 28. մեջբերված է «Ջուն հուեյ ջուանի» ծանոթագրության մեջ):

55. Հավանական է, որ իմաստունների տեսությունն այն մասին, որ նրանք ազատ են ցինից, ծագել է Լաոցզիի հետևյալ մտքից՝ «Թյանի դաոն չունի նախընտրություններ (ու ցին 无亲) (79)»:



թյունը ինքն ինչ դիրքորոշում կունենան, կախված է նրանից, թե արդյոք նրանք համահունչ են ընդհանուր կաղապարներին (կամ ծիսական վարքուբարքին): «Սինը լավ է, ցինը՝ վատ» Համ դինաստիայի ռուխստական դիրքորոշումն առեւելի ազդեցություն է ունեցել ուշ շրջանի բոլոր ռուխստների վրա, ինչպիսին է, օրինակ, Լի Աոն Թան դինաստիայից, որն իր «Ֆու սին շու» գրքում ասում է. «Մարդու իմաստուն լինելը պայմանավորված է սինով. այն, որ սինն ընկնում է շփոթմունքի մեջ, պայմանավորված է ցինով»: Սուն դինաստիայում տարածված էին «կաղապարը ցանկությունից տարբերելու» և «բնական կաղապարը պահպանելու, միաժամանակ մարդկային ցանկությունը ոչնչացնելու» գաղափարները: Բայց այս «մարդկային ցանկությունը» վերաբերում էր եսասիրական ցանկությանը և տարբերվում մարդկային ցինից (զգացմունք [ցինգան]):

Ցինը մի բան է, որ հոսում է սինից: Այս դեպքում ցինը ի սկզբանե լավը չէ, ապա ինչպե՞ս է ստացվում, որ վերջում այն բացասական բնույթ է ստանում: Դա կապված է իրերի հետ (ու 物): Իրերի ազդեցության շնորհիվ ցինը, որ հոսում է մարդկային սինից, դառնում է «ոչ լավ», եթե չի հետևում կաղապարին (կամ վարքուբարքին) կամ ձեռք չի բերում այն: Այսպիսի ձգտումը կամ ձեռքբերումը, որը չի համապատասխանում կաղապարին (կամ վարքուբարքի կանոններին), դառնում է եսասիրական ցանկություն, որն այդ դեպքում վնասակար ազդեցություն է թողնում հասարակության վրա: Ջու Սին ասում է. «Սինը խորհրդանշում է ջրի անշարժությունը, ապա նրան հաջորդում է ցինը, որ նման է ջրի շարժմանը. նույն կերպ և ցանկությունը ջրի նման հոսում է և վերածվում հեղեղի»<sup>57</sup>: Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Ջու Սին պաշտպանում է «սինը պասիվ է, ցինը՝ ակտիվ» տեսությունը, բայց պարզաբանում է ցինի և ցանկության տարբերակումը՝ այսպիսով վերադառնալով Ջունյունի «ակտիվացման» և «նախաակտիվացման» գաղափարին: Եթե որպես հիմք ընդունենք «Սին ցի մին չուի» «դառն սկսվում է ցինում, իսկ ցինը բխում է սինից» և «սինը բխում է մինից, իսկ մինը՝ թյանից» սկզբունքները, կտեսնենք, որ Ցին դինաստիային նախորդող շրջանի ռուխստական «սինը պասիվ է, ցինը՝ ակտիվ» դիրքորոշումը, անկասկած, ավելի խոր տեսական արժեք ունի, քան «սինը լավ է, ցինը՝ վատ» սկզբունքը: Կարող ենք ասել, որ «դառն սկսվում է ցինում» արտահայտությունը բացահայտում է Ցին շրջանին նախորդող ռուխստական բարոյական տեսության հիմքը:

## ԳԼՈՒԽ 5

57. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից:

## Ստորուններ 1990-ական թվականների չինական մշակույթում<sup>58</sup> Նոր կոնֆուցիականության մասին

Այս էսսեում Նոր կոնֆուցիականության մասին իմ մեկնաբանությունները կկենտրոնանան երկու խոշոր հիմնախնդրի վրա. Նոր կոնֆուցիականության վերելքը Չինաստանում 1990-ականներին և հարցեր, որոնց Նոր կոնֆուցիականությունն անդրադառնում է այս համատեքստում<sup>59</sup>: Նոր կոնֆուցիականության վերելքը ժամանակակից չինական աշխարհում գրավել է ողջ աշխարհի, և հատկապես Մայրցամաքային Չինաստանի գիտնականների ուշադրությունը: Հետևաբար կարևոր է ձև ու շունչ տալ այս զարգացմանը՝ սահմանելով նրա ակնառու առանձնահատկությունները: Իմ կարծիքով՝ 1994 թվականի հոկտեմբերին Պեկինում Կոնֆուցիականության միջազգային ընկերակցության հիմնադրումը (ժուսյունե Լյան-հեիուեյ, ICA) խիստ նշանակալի պահ էր Նոր կոնֆուցիականության վերելքի համար: Մինչ այժմ ICA-ը մեծ ազդեցություն չի ունեցել իր անմիջական հասարակական միջավայի վրա, բայց հենց նրա գոյության փաստը, որը նկատի է առնվում իմ քննարկելիք հիմնախնդրների համատեքստում, առաջարկում է, որ կոնֆուցիականությունը մի օր կարող է կարևոր գաղափարական դեր ունենալ որոշ ասիական երկրներում: Բայց ինչու՞ կոնֆուցիականությունը կարող է այսպիսի կարևորություն ունենալ այս երկրներում: Տեղին է հիշատակել հետևյալ կետերը. նախ, Պեկինում կոնֆուցիականության դաշնության հիմնումը մշակավորող անդրամիկ համաժողովին ներկա էին ներկայացուցիչներ Արևելյան և Հարավարևելյան Ասիայի տարածաշրջանի բոլոր երկրներից: Նախկինում կոնֆուցիականության թեմայով նմանատիպ համաժողովը կգրավեր հիմնականում Չինաստանի, Ճապոնիայի և Հարավային Կորեայի ներկայացուցիչների ուշադրությունը: Չինաստան ասելով նկատի են առնում նաև Թայվանը և Հոնգ Բոնգը, որովհետև դրանք Մայրցամաքային Չինաստանի կարևոր հատվածներն են: Բայց 1994 թվականի այս համաժողովին, ի լրումն այս երկրների մասնակիցների, եկել էին նաև ակադեմիկոսներ Վիետնամից, Սինգապուրից և Նույնիսկ Ֆիլիպիններից: Ասիական տարածաշրջանից ժամանած գիտնականների շնորհիվ համաժողովի մշակութային շրջանակները զգալիորեն ընդլայնվեցին, և այս հանդիպումն իր ծավալներով միանշանակ գերազանցեց նախորդները: Երկրորդ, Ջան Դայնյանը և ICA-ի գործունեությանը ակտիվորեն մասնակցող մյուս գիտնականները ժամանակակից աշխարհի խոշորագույն գիտնականներն են<sup>60</sup>: Միջոցառմանը ներկա էին նաև մի շարք երիտասարդ գիտնականներ: Համաժողովն իրենց ներկայու-

58. «Բարձրաձայնել մտահոգությունների մասին. ժամանակակից չինական վերլուծական հարցախոյզ», 2001: 123-134:

59. [Թարգմանչի ծանոթագրություն] «Մին ժուսյունե» թարգմանվել է «Նոր կոնֆուցիականություն» և ոչ թե «Նեոկոնֆուցիականություն», որպեսզի ընդգծի այն հանգամանքը, որ եզրույթը վերաբերում է հատկապես Կոնֆուցիականության արդի, քսանմեկերորդ դարի մեկնաբանություններին և խուսափի Սուն դինաստիայում տարածված նեոկոնֆուցիականության զանազան պատմական ձևերի հետ շփոթելուց: Հենց այս պատճառով այս գրքում քսանմեկերորդ դարի բոլոր վկայակոչումները թարգմանվում են «Նոր կոնֆուցիականություն»:

թյամբ պատվեցին այնպիսի ականավոր գիտնականներ, ինչպիսիք են Քենծի Շի-մադան ճապոնիայից և Միացյալ Նահանգներում բնակվող մի շարք նշանավոր գիտնականներ՝ Թեդոր դե Բարին, Թու Ուեյմինը և Չեն Ջունինը: Ներկա էին նաև թայվանցի և ռուս գիտնականներ: Ի հակադրություն դրա՝ սակավաթիվ էին եվրոպական երկրներից ժամանած գիտնականները:

Անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այն հանգամանքին, որ այս համաժողովին մասնակցող եվրոպացի գիտնականները փոքրաթիվ էին, իսկ տարբեր երկրներից ժամանած գերազանցապես ասիացի գիտնականները մեծամասնություն էին կազմում. սա ժամանակակից Նոր կոնֆուցիականության ակնհայտ առանձնահատկություններից է: Մյուս առանձնահատկությունը Չինաստանի կառավարության մեծ ուշադրությունն էր համաժողովին: Այս հանգամանքը կարևոր նշանակություն ունի չինախոս աշխարհում Նոր կոնֆուցիականության վերելքը հասկանալու համար: Համաժողովում ելույթ ունեցան թե՛ փոխվարչապետ Լի Լանցինը և թե՛ Չինական ժողովրդական քաղաքական խորհրդատվական համաժողովի նախագահ Լի ժուլիուանը: Ձեկույցների ավարտից հետո նախագահ Չյան Չենի-նը հանդիպեց մի շարք ականավոր գիտնականների, որոնք մասնակցում էին համաժողովին: Նկատի առնելով այս փաստերը՝ ակնհայտ է, որ Չինաստանի կառավարությունը բարձր է գնահատում այս համաժողովը: Այստեղ քննարկված թեմաները բազմազան էին, և բացի այլ ոլորտներից, ներառում էին կոնֆուցիականության պատմությունը, կոնֆուցիական ուսումնասիրությունների վերածնունդը, կոնֆուցիականության ազդեցությունը համաշխարհային մշակույթի վրա և կոնֆուցիականության և արդի արդյունաբերության հարաբերությունը<sup>61</sup>: Համաժողովի ընթացքում մի պահ ասացի ընկերոջս՝ Սուն Չանծյանին. «Ներկայում կոնֆուցիականությունը Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում նման է բաժնետոմսերի վերավաճառքի: Ամենաանցանց քայլի դեպքում անգամ կապիտալը կարող է կտրուկ ավելանալ»:

Կոնֆուցիոսի ծննդյան 2550-րդ տարեդարձին նվիրված մեկ շաբաթ տևողությամբ Հիշատակի համաժողովը, որը սկսվեց Պեկինում և ավարտվեց Ցուֆուում 1999 թվականի հոկտեմբերի 12-ին, ապացուցում է, որ կոնֆուցիականության նշանակությունը մեծանում է ինչպես Մայրցամաքային Չինաստանի, այնպես էլ Արևելյան Ասիայի տարածաշրջանի հանրային մշակույթում: ICA-ի, Չինաստանի Կոնֆուցիոսի հիմնադրամի և ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի ֆինանսավորած համաժողովը միավորել էր ակադեմիկոսների, գործարար և քաղաքական ականավոր գործիչների: Ըստ Քիմ Յերսուի, որը համաժողովում ներկայացնում էր ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ն, «այսօր ողջ աշխարհը դիտարկում է կոնֆուցիականությունը՝ որպես այնպիսի գաղա-

60. [Թարգմանչի ծանոթագրություն] Պեկինի համալսարանի փիլիսոփայության պրոֆեսոր Ջան Դայնյանը չինական մշակութային և փիլիսոփայական հիմնախնդիրների միջազգային փորձագետ է: Թանը և Ջանը Չինական մշակույթի ակադեմիայի՝ 1980-ականների առաջատար միջնդյան (ոչ պաշտոնական) նախաձեռնության հիմնադիրներն են: Տես այս գրքի Չեն Ֆուն-չին գլուխը:

61. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Համաժողովի զեկույցները խմբագրվել էին Կոնֆուցիականության միջազգային ընկերակցության կոմիտեի կողմից և հրատարակվել «Պեկին ժեմին չուբանշե» հրատարակչության կողմից 1995 թվականին՝ «Կոնֆուցիականության միջազգային ուսումնասիրություններ (Գուոծի ժուսյուե յանծյու)» խորագրով:

փարների և արժեքների ոգեշնչման աղբյուր, որոնք անհրաժեշտ են նոր հազարամյակին անհամբեր սպասող մարդկության առաջ ծառայած խնդիրները լուծելու համար<sup>62</sup>:

Նոր կոնֆուցիականության վերելքը ժամանակակից Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում նաև 1980-ականների «Մշակութային տենդի» մասին քննադատա-վերլուծական խորհրդածությունների արդյունքն է: 1990-ականների ավելի խաղաղ մթնոլորտում Մայրցամաքային Չինաստանի որոշ գիտնականներ սկսեցին Մշակութային տենդը որակել՝ որպես «արմատական, չափազանց հապճեպ, անպատասխանատու, արևմտացված» իրողություն: Մայիսի չորսի շարժման բարոյախոսությունը, որ հաճախ կիրառվում էր 1980-ականներին, նույնպես ենթարկվում էր քննադատական վերլուծության: Այժմ որոշ գիտնականներ 1980-ականների Մշակութային տենդը համարում են մի բան, որը ժառանգվել է այսպես կոչված Մայիսի չորսի շարժման արմատական ավանդույթից: Նրանք բացասական վերաբերմունք են որդեգրել այն գիտելիքի հանդեպ, որը նույնացվում է Մայիսի չորսի շարժման հետ՝ այսպիսով ձեռնոց նետելով Մայիսի չորսի շարժման երբեմնի անվերապահ հեղինակությանը՝ որպես արդի չինական մտքի ելակետ:

Կարևոր է հիշել, որ չնայած մշակութային պահպանողականությունը ծաղկում է ապրում Մայրցամաքային Չինաստանում 1990-ականներից ի վեր, մշակութային պահպանողականության կենսունակության մասին գիտական հարցախույզը սկսվել է դեռևս 1980-ականներին: Պարզելու համար, թե որն է մշակութային պահպանողականության խնդրո առարկան, անհրաժեշտ է տարբերակում մտցնել նրանց միջև, որոնք որդեգրել են մշակութային պահպանողական դիրքորոշում, և նրանց, որոնք ուսումնասիրում են ավանդական չինական մշակույթը, բայց իրենց տեսակետներում մշակութային տեսանկյունից պահպանողական չեն: Սա ծայրահեղ բարդ խնդիր է: Որոշ մշանավոր գիտնականներ, ինչպիսիք են Լուո Իծյունը և Չեն Լայը, բացահայտ ընդունում են, որ իրենք մշակութային տեսանկյունից պահպանողական են<sup>63</sup>: Սակայն մշակութային պահպանողականության դիրքորոշումը չի մշանակում ժամանակակից չինական քաղաքականության տիրույթում ինքնաբերաբար հարել նեոպահպանողականությանը: Հստակ տարբերություն կա մշակութային և քաղաքական պահպանողականության միջև: Բնական է, զոյություն ունեն նաև մարդիկ, որոնք ուղղակի կապ են տեսնում սեփական մշակութային պահպանողականության և քաղաքական նեոպահպանողականության միջև: Հարկ է նաև նշել, որ այս համատեքստում Չյան Ցինի պես գիտնականները, որոնք, թվում է, արմատական պահպանողականներ են իրենց մշակութային մոտեցման մեջ, մեծ կապ չեն տեսնում սեփական դիրքորոշման և 1990-ականների ժողովրդական Հանրապետության քաղաքական նեոպահպանողականության միջև: Բայց կան նաև մարդիկ, որոնք զբաղված են մշակութային պահպանողականության հետազոտությամբ, բայց հետազոտության առարկայի նկատմամբ

62. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Տեխս համաժողովի զեկույցը «Չինաստան» օրաբերքի 1999 թվականի հոկտեմբերի 20-ի համարում:

63. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Տեխս նաև Լյու Ցինցենի գրքի այն գլուխը, որտեղ նա Լուո Իծյունին նկարագրում է՝ որպես մեկը, «որն ակնհայտորեն երկրպագում էր Մոու Ցունսանին», և որը «խիստ բարկանում էր ամեն անգամ, երբ ասվում էր մի բան, որը չէր համապատասխանում Մու Ցունսանի տեսակետին»:



չեն որդեգրում պահպանողական մոտեցում:

Գուցե հարց ծագի՝ ինչու<sup>64</sup> է մեծացել մշակութային պահպանողականության հիմնախնդիրները հետազոտելու պահանջարկը: Իմ կարծիքով՝ հիմնական պատճառը վերջին մի քանի տասնամյակներում Մայրցամաքային Չինաստանում ի հայտ եկած նոր «ավանդական» հասկացությունների հանդեպ քննադատական մոտեցումների առաջացումն է<sup>64</sup>: Քանի որ այս նոր «ավանդական» հասկացությունները հանգեցրել են այն տեսակետին, որ արմատականությունը միակ արդյունավետ մոտեցումն է մշակութային զարգացմանը, մշակութային պահպանողականության ժամանակակից հետազոտությունը քննադատաբար է մոտենում այս տեսակետին: Իմ կարծիքով՝ այս արձագանքը բոլորովին զարմանալի չէ ներկա փուլում: Ջարմանալի չէ նաև այն, որ ոմանք սկսել են իրենց կոչել մշակութային պահպանողականներ: Եկեք դիտարկենք Չեն Լայի օրինակը<sup>65</sup>: Նա հանգամանորեն անդրադարձել է անցյալի այնպիսի ձևակերպումների, ինչպիսիք են «Չինական (եթիկական) գիտելիքը՝ որպես հիմք, արևմտյան գիտելիքը (և տեխնոլոգիան)՝ գործնական կիրառության համար» (Ջուն սյուե վեյ թի Սի սյուե վեյ յուն). դրա հակառակ կողմը՝ «արևմտյան գիտելիքը (և տեխնոլոգիան)՝ որպես հիմք, չինական (եթիկական) գիտելիքը՝ գործնական կիրառության համար» (Սի սյուե վեյ թի Ջուն սյուե վեյ յուն), կամ ուրիշ այլընտրանք՝ «Չինական և արևմտյան գիտելիքները՝ թե՛ որպես հիմք, թե՛ գործնական կիրառության համար» (Ջուն Սի հու վեյ թի յուն): Չենը դիտարկում է, որ այնպիսի գաղափարներ, ինչպիսիք են «հիմքը» և «գործնական կիրառությունը», տեղին չեն, երբ կիրառվում են արևելյան և արևմտյան մշակույթների նկատմամբ: Փոխարենը նա առաջարկում է այլ ձևակերպում. «Մարդկությունը՝ որպես հիմք, և (չինական եթիկական գիտելիքի և արևմտյան գիտելիքի ու տեխնոլոգիայի) համադրությունը՝ գործնական կիրառության համար (Ժենի վեյ թի, ցունհե վեյ յուն): Չենը պնդում է, որ մեր դարաշրջանը սինթետիկ մշակույթի պահանջ ունի (ցունհե վենհուա դե ձինչեն): Այս ձևակերպման մեջ ակնհայտ է նրա մշակութային պահպանողականության դիրքորոշումը:

«Ակադեմիական ստանդարտացման» պահանջը մշակութային պահպանողականության մեկ այլ կողմն է ժամանակակից Մայրցամաքային Չինաստանում, և դա ունի երկու տարբեր աղբյուր: Առաջինը «Սյուեժեն» («Գիտնականներ», այժմ չի գործում) ամսագիրն է, որը հիմնադրվել է 1992 թվականին: Ամսագրի առաջին համարի «Մեկնաբանություններ» բաժնում հստակ բարձրացվում էր ակադեմիական ստանդարտացման հարցը, բայց՝ բավական ավանդական ուրվագծերով: «Ջունգո շեհուեյ քեսյուեձիքան» («Հասարակական գիտությունների ամսագիր»), որի խմբագիրը Դեն Ջենլայն է, նույնպես բարձրացնում էր ակադեմիական չափանիշների հարցը: Ընդհանուր առմամբ, այս ամսագիրը պաշտպանում է արևմտյան

64. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Սա վերաբերում է Մաո Ցեդունի մտքի «ավանդույթին» և կուսակցության ուղղափառությանը 1940-ականներից ի վեր:

65. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Պրոֆեսոր Չեն Լայը Պեկինի համալսարանում դասավանդում է Չինական փիլիսոփայությունը և Ջու Սիի և Վան Յանմինի նեոկոնֆուցիականության մասնագետ է: Նա նաև հրապարակումներ ունի կոնֆուցիականության տարածված ընկալման և կոնֆուցիական վարվելակերպի կանոնների և չինական արդիականության հարաբերության մասին:

հասարակագիտական չափանիշների յուրացումը չինական ակադեմիական գործունեության մեջ: Ավելի ուշ ամսագիրը բարձրացնում էր ստանդարտացման հիմնախնդիրը՝ ընդդեմ արմատացման: Իմ կարծիքով՝ ստանդարտացման հարցը դրական ազդեցություն է ունեցել Չինաստանի գիտական մտքի առաջընթացի վրա: Միևնույն ժամանակ, չպետք է մոռանանք, որ միանշանակ կարիք կա քննարկել ստանդարտացման իրական մշանակությունը: Նկատի առնելով այն, որ ակադեմիական ստանդարտացման այս հարցը բարձրացնողները ներքուստ քննադատում են այն, ինչ որակվում է՝ որպես 1980-ականների սրընթաց Մշակութային տենդ և մակերեսային ստանդարտացում, որոշակի խնդիրը այս տեսանկյունից դիտարկելիս առաջ են գալիս մի շարք խնդիրներ: Ստանդարտացման մասին նման դիտարկումը սահմանվում է գերազանցապես 1980-ականների Մշակութային տենդը ժխտելու իմաստով: Տարածված տեսակետ կա, որ 1980-ականների Մշակութային տենդն առաջ բերեց գաղափարներ, բայց զուրկ էր գիտականությունից, մինչդեռ ազգային ուսումնասիրությունների արդյունքում 1990-ականներին առաջ եկավ այսպես յոչված գիտականությունը, որը զուրկ էր գաղափարներից: Ակնհայտ է, որ այս տեսակ մեկնաբանություններն անհիմն են, բայց, այնուամենայնիվ, մեզ որոշ գաղափար են տալիս այն մասին, թե ինչ են մտածում մարդիկ:

1980-ականների Մշակութային տենդի վերլուծության և վերանայման մյուս արդյունքը ժամանակակից Մայրցամաքային Չինաստանի գիտնականների շրջանում Ցին դինաստիայի ու շրջանի պատմական ուսումնասիրությունների հանդեպ բուռն հետաքրքրության զարթոնքն էր: Այս նոր միտումը կապված է բարեփոխումների (ի հակադրություն հեղափոխության) և տասնիններորդ դարի Ինքնաամրապնդման շարժման դրական վերաարժևորման հետ: Այսպիսով, Ցեն Գուոֆանի «Երկերի ժողովածուի» երկու տարբեր հրատարակությունները լույս են տեսել Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում նրա անձնական մամուլագրության և նրա մասին մի շարք կենսագրական գործերի ժողովածուի հետ: Մենք տեսել ենք նաև Լի Յունջանի և Ցուո Ցունթանի կենսագրությունների հրատարակությունը, ինչպես նաև ուշ Ցին շրջանի ազդեցիկ անհատների և իրադարձությունների նմանատիպ այլ ուսումնասիրություններ: Ուշ Ցին շրջանի ուսումնասիրություններում հետաքրքրության այս ալիքը այն ինտելեկտուալ միտումներից մեկն է, ըստ որի հեղափոխությունը ստորակարգվում է բարեփոխումներին: Այն հիմնված է այն համոզմունքի վրա, որ Չինաստանը կբարգավաճեր, եթե շարունակեր գնալ բարեփոխումների (գայլանջուի) և արևմտյան ոճով «ինքնամրապնդման» ճանապարհով (Յանվու յունդուն):

Բնականաբար, այն էսսեները, որոնք նաև հայտնվեցին Լի Ցեհուի և Լյու Ցայֆուի «Չրաժեշտ հեղափոխությանը» («Գառբի գեմին») հակասական գրքում, Չինական մայրցամաքում երևան բերեցին երկու տեսակ արձագանք, որոնցից կարելի է առանձնացնել Սուն Չանձյանի և Ֆան Քելիի տեսակետները: Սուն Չանձյանը խիստ հակադրվում է «Չրաժեշտ հեղափոխությանը» գրքում Լի Ցեհուի առաջադրած տեսակետին և մեղադրում է Լիին հասարակական պատասխանատվության և պատմական առաքելության որևէ զգացողության բացակայության մեջ, ինչն էլ հանգեցնում է նման դիրքորոշման: Ֆան Քելին, մյուս կողմից, վերլուծել է Լի Ջուի էսսեները՝ ասելով, որ նրանք ոչ միայն հրաժեշտ են տալիս», այլև առհասարակ հակադրվում են հեղափոխությանը: Այսպիսով, երբ Սուն

Չանձյանն ասաց ինձ, որ ցանկանում է հրատարակել Լի Ցեհուի մասին իր քննադատությունը, ես նրան ասացի, որ Ֆան Քեյլին արդեն հրապարակավ քննադատել է նրան, և որ լավ կլինի, որ նա փոքր-ինչ սպասի, այլապես Լի Ցեհուն բոլոր կողմերից կհայտնվի պաշարման մեջ: Այդ պատճառով էլ նա հետաձգեց Լի Ցեհուի մասին իր քննադատության հրապարակումը<sup>66</sup>:

Նոր կոնֆուցիականության վերելքի մյուս կարևոր մշակութային և գաղափարախոսական համատեքստը Չինական մայրցամաքում մարքսիզմի առաջ ծառայած մարտահրավերն է: Օրինակ, մի չինացի ղեկավար Պեկինի համալսարաններից մեկում ելույթի ժամանակ բարձրացրեց «ազգային ուսումնասիրությունների» (գոսյուե) հիմնախնդիրը: Երբ հանդիսատեսներից ոմանք հարցրին՝ արդյոք ազգային ուսումնասիրությունների անթաքույց վկայակոչումը չի դիտարկվի որպես կոնֆուցիականության և ավանդական չինական մշակույթի ակնառու գովազդ, նրանք կարծես խնդրեցին պարզաբանել՝ արդյոք անհրաժեշտություն կա մարքսիստական շղարշով պատել ազգային հարցերը: Բանախոսը պարզաբանեց, որ ազգային հարցերը կարելի է պաշտպանել առանց նման քաղաքական ենթատեքստի: Մեկ այլ դեպքում, երբ չինական կառավարության մի անդամ զրուցում էր մի օտարազգի քաղաքագետի հետ, վերջինս հարցրեց նրան՝ արդյոք Չինաստանը ուժեղանալու դեպքում կնվաճի այլ երկրներ: Չինացի առաջնորդը պատասխանեց, որ Չինաստանը երկրներ չի նվաճի, «որովհետև մենք ունենք կոնֆուցիականություն»: ICA-ի անդրանիկ հանդիպման ժամանակ մեկ այլ քաղաքական գործիչ՝ Լի Ռուեյիուանը, իր ելույթում առնվազն հինգ-վեց անգամ մեջբերեց Մենցիոսին և ամեն անգամ արժանացավ հանդիսատեսի բուռն ծափահարություններին:

Էթիկական և բարոյական կրթությանն ուղղված դասագրքի նյութերը հավաքագրելու և խմբագրելու աշխատանքը մեծ արագությամբ էր ընթանում 1990-ականներին, և զարմանալի չէ, որ այս նյութերի մեծ մասը հիմնված է կոնֆուցիականության վրա: Անհրաժեշտ է հիշատակել, որ այսպիսի աշխատանքն արժանանում է կառավարության լիարժեք աջակցությանը: 1993 թվականի օգոստոսի 16-ի համարում «Ժենմին Ժիհաո»-ում («Ժողովրդական օրաթերթ») «Ազգային ուսումնասիրությունների լուռ վերելքը Հին Պեկինի համալսարանում» («Գոսյուե ցայ յանյուան ցյաոժան սինցի») խիստ կարևոր հոդվածի տպագրությունից ի վեր կոնֆուցիականությունն ավելի մեծ պաշտոնական աջակցություն է վայելում: 1993 թվականին «Ժողովրդական օրաթերթը» զովասանքի արժանացավ այս հոդվածը հրապարակելու համար, քանի որ, ըստ տվյալների՝ այն շրջանառվում էր կուսակցության բոլոր առաջնորդների շրջանում: 1999 թվականին, մասնավորապես Կոնֆուցիոսի ծննդյան 2550-րդ տարեդարձի Ոգեկոչման համաժողովի ժամանակ, կուսակցության առաջնորդները հրապարակավ ընդգծում էին կոնֆուցիականության դերը ժամանակակից հասարակական խնդիրների լուծումները որոնելիս<sup>67</sup>:

66. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Սուն Չանձյանն ի վերջո հրապարակեց իր գրախոսությունը Չան Չյան անունով, «Ջեհուեյ ջուանսիսի ցի դե իջուն վեմհուա սյանսյան. Փին Գաո բյե գեմին» («Չետաքրքրական մշակութային երևույթ հասարակական անցման ժամանակաշրջանում. «Չրաժեշտ հեղափոխությանը» գրքի գրախոսություն», Էրչիի շիձի (Քսանմեկերորդ դար), թիվ 33 (Փետրվար 1996). 68-71:

«Ձեսյուե յանձյու» («Փիլիսոփայական ուսումնասիրություններ») ամսագիրը 1994 թվականի հունիսի համարում հրապարակեց մի քանի հոդված, որոնք քննադատում էին ազգային ուսումնասիրությունների վերելքն ու իրենց անհանգստությունն էին արտահայտում առ այն, որ այն շեղվել էր հետմատյական Չինաստանի նոր սոցիալիստական մշակույթից: Հասարակական գիտությունների չինական ակադեմիայի (CASS) նախագահ Յու Շենը նույն տարում հոդված հրապարակեց պաշտոնական շրջանակներում լայնորեն ընթերցվող «Լյաովան» («Աշխարհայացք») ամսագրում՝ հավանություն տալով ազգային ուսումնասիրությունների մասին աշխատություններին: Ազգային ուսումնասիրությունների վրա այս համատեղ գրողը հանգեցրեց նրան, որ «Կուն սյուե յանձյու» («Կոնֆուցիական ուսումնասիրություններ») ամսագիրը 1995 թվականի սկզբին համաժողով կազմակերպեց, որի ընթացքում քննադատության ենթարկվեցին «Փիլիսոփայական ուսումնասիրությունները» և մասնավորապես Յու Շենին, ինչպես նաև անուն առ անուն առանձնացվեցին ազգային ուսումնասիրությունները նսեմացնողները: Սա աննախադեպ երևույթ էր, որովհետև Յու Շենը նրանցից էր, ում ոչ ոք չէր համարձակվում բացահայտ քննադատել: Համաժողովի կազմակերպիչներն արեցին հաջորդ քայլը՝ համաժողովի սեղմագիրը հրապարակելով «Կոնֆուցիական ուսումնասիրություններ» ամսագրի 1995 թվականի առաջին համարում: Նույն տարում հրատարակված ամսագրի երրորդ համարում տպագրվեց Լյու Յունջանի՝ «Մտորումներ մարքսիզմի և կոնֆուցիականների կապի մասին» («Գուանյու Սաքեսիչուի յու ժուձյա գուանսի դե սիքաո») հոդվածը, որն ավելի էր հաստատում CASS-ի նախագահի այս քննադատությունը: Այս բազմազան օրինակներից ակնհայտ է դառնում, որ հասարակության մեջ և համալսարանական շրջանակներում ակտիվորեն մարտահրավեր էին նետում մարքսիզմի գաղափարախոսական հեղինակությանը:

Նոր կոնֆուցիականության վերելքի մյուս կարևոր համատեքստը ժամանակակից Մայրցամաքային Չինաստանի կոմերցիոն ոլորտի կողմից տրամադրվող աջակցությունն է: 1990-ականներին որոշ գործարարներ ֆինանսական աջակցություն էին տրամադրում ավանդական չինական մշակույթի հետազոտությանը միտված բազմաթիվ համագումարների, հրապարակումների և նույնիսկ որոշ կրթաթոշակների ու դրամաշնորհների: Օրինակ, 1995 թվականին ես ներկա էի կոնֆուցիականությանը և արդի գործարարությանը նվիրված գիտաժողովի, որը կազմակերպվել էր Շենցենում հիմնված «Չաո Շուն Գրուֆի» և «Արևելյան մշակույթների հետազոտության ընկերակցության» (Դունֆան վենհուա յանձյու հուեյ) համատեղ ջանքերով: Նույն տարվա հոկտեմբերին «Չինաստանի բուդդայական մշակույթն ու արդի հասարակությունը» խորագրով մեկ այլ գիտաժողով ֆինանսավորվեց ձեռնարկատեր Մեյ Ցիի կողմից<sup>67</sup>: Չինական կամ կոնֆուցիական ուսումնասիրությունների մասին և գործարարների կողմից ֆինանսավորվող մի

67. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. *Տես նաև Վիլի Վո-Լափ Լամի կարծ քննադական գրախոսությունը*. «Բարձր տեխնոլոգիաներով՝ դեպի կոնֆուցիական ապագա», *FreeRepublic.com*, [www.freerepublic.com/forum/a38058d9d3d3c.htm](http://www.freerepublic.com/forum/a38058d9d3d3c.htm), հոկտեմբեր 14, 1999 թ.:

68. *Մեյ Ցին կին ձեռնարկատեր է, ապրում է Պեկինում և Պեկինի Յուսիսային Փուբուն արվարձանում ունի սեփական անշարժ գույք, որը հիմնականում օգտագործվում է ֆիլմարտադրության և հեռուստատեսության համար:*

շարք համաժողովներ կազմակերպվեցին Չինաստանի տարբեր քաղաքներում: «Ջունգուո վենհուա» («Չինական մշակույթ») ամսագիրը, որը տպագրվում է Լյու Մենսիի խմբագրմամբ, տարեկան 200,000 յուան նվիրատվություն է ստանում մեկ այլ ձեռնարկատեր Սյե Յունձյանից: Նույն կերպ նաև «Յուան դաո» («Նախնական ճանապարհ») ամսագիրը, որը խմբագրում են Պեկինի համալսարանի մի շարք երիտասարդ գիտնականներ, ֆինանսավորվում է Հայնանում հիմնված ձեռնարկության կողմից: Չաո Շուն Գրուվի գլխավոր գործադիր տնօրեն Ու Սյեզանը նաև կրթաթոշակներ է տրամադրել Պեկինի համալսարանում Բարոյական զարգացման միության (Սյուշեն Սյուհուեյ) ստեղծման համար: Կան բազմաթիվ օրինակներ, որոնք ցույց են տալիս, որ կոնֆուցիականության և ավանդական չինական մշակույթի հետազոտությունները զգալի ֆինանսական աջակցություն են ստացել չինական գործարար սեկտորի կողմից: Բացի այս համեմատաբար ակներև օրինակներից, մեծ թվով գործարարներ մեծ հետաքրքրություն են ցուցաբերում կոնֆուցիական ուսումնասիրությունների հանդեպ, և նրանցից ոմանք, ինչպիսիք են վերը նշված «Չաո Շուն Գրուվի» ընկերությունը, նույնիսկ կոչ են անում կոնֆուցիական արժեքներն ընդունել՝ որպես իրենց ընկերության փիլիսոփայություն, և ներկայացնում են մասնավորապես «Ներդաշնակությունը գերազույն արժեք է» (հե վեյ գույ) նշանաբանը: Որպեսզի ազգային ուսումնասիրությունների միտումը և 1990-ականներին Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում ի հայտ եկած այսպես կոչված մշակութային պահպանողականությունը հեռանկար ունենա, անհրաժեշտ է մտորել այն մասին, թե գործարար հատվածն ինչ կարևոր դեր է խաղացել այս միտումը խթանելու գործում:

Իմ տեսակետը ազգային ուսումնասիրությունների այս նոր միտումի մասին հետևյալն է՝ այն թերևս կարող է ունենալ առնվազն երեք կարևոր և մշակութային առումով բարդ արդյունք: Այն կարող է ծառայել կառավարության շահերին և դառնալ արևմտականացմանը հակադրվելու հիմք: Հայրենասիրության տեսանկյունից այն կարող է հռչակվել՝ որպես վերադարձ ազգայնականությանը չինական մշակութային էության փառաբանման միջոցով: Սա ոչ միայն հավանական սցենար է, այլև ինչ-որ չափով դառը իրականություն, որովհետև նման զգացողության մի շարք օրինակներ հրապարակավ և նույնիսկ բռնի ուժով արտահայտվել են վերջին մի քանի տարիներին: Մարդկանց մեծամասնությունը գիտի, որ հայրենասիրության և ազգային հպարտության վրա շեշտը ժամանակակից Մայրցամաքային Չինաստանի ազգային գաղափարախոսության շրջանակներում սերտորեն կապված է «բուրժուական ազատականության հակադրության» հետ և զարգացել է դրանից: Դեռևս 1993 թվականին ես մտահոգություն հայտնեցի ազգային ուսումնասիրությունների հնարավոր բացասական հասարակական ազդեցության մասին, որն օգտագործվելու է գաղափարախոսական և քաղաքական նպատակների համար: Այսօր նման ազդեցություններն ակնհայտ են Չինաստանի մայրցամաքային հատվածի հասարակության վրա: Այս իմաստով, մարքսիզմի՝ որպես Չինաստանի ժողովրդական Հանրապետության գաղափարական հիմքի քայքայումը, որի մասին խոսեցի վերևում, մանրամասն վերլուծություն է պահանջում: Ավելի դրական լուսի ներքո դիտարկելիս հնարավոր է, որ վերադարձը դեպի մշակութային պահպանողականություն հանգեցնի ավանդական չինական ուսումնասիրությունների լուրջ հետազոտության: Մի քանի տասնամյակ՝ Մշակութային հեղափոխությանը նախորդող ժամանակահատվածում և դրա ընթացքում,

գերիշխում էր բացասական վերաբերմունքն ավանդական չինական մշակույթի հանդեպ: 1984 թվականին Շանհայում ժողովրդական մամուլի կազմակերպած համաժողովին ներկայացված վիճակագրությունից պարզ դարձավ, որ զգալի հակասություն կա չինական մշակույթի մասին հրապարակումների թվի մեջ երկու ժամանակահատվածներում, որոնցից յուրաքանչյուրը կազմում է երեսուն տարի՝ 1919-1949թթ. և 1949-1979 թթ.<sup>69</sup>: 1919-1949 թվականներին եղել է ավելի քան 200 անուն հրապարակում, որոնք անդրադառնում էին մասնավորապես չինական մշակույթին: 1949-1979 թվականներին հրապարակումներն անդրադառնում էին մասնավորապես չինական մշակույթին և չէին ներառում փիլիսոփայության մասին դասագրքերը: Գիտաժողովի ընթացքում որոշում կայացվեց, որ այս անջրպետը պետք է լրացվի չինական մշակույթի պատմության մասին մատենաշարի հրատարակումով, որը պետք է կազմված լիներ 100 գրքից: 1949-1979 թվականներին ավանդական չինական մշակույթի ուսումնասիրության լճացման համեմատաբար երկար շրջանը և թերևս դրան հաջորդող մի քանի տարիներն ակնհայտորեն ազդել են մշակույթի զարգացման վրա:

Այսպիսով՝ հարց է ծագում՝ արդյոք ազգային ուսումնասիրությունների ժամանակակից միտումը կհանգեցնի ավանդական չինական մշակույթի շուրջ զգալի հետազոտական աշխատանքի, և արդյոք այդ միտումը վճռորոշ ազդեցություն կունենա՝ անկախ նրանից՝ այս ազդեցությունը ընկալվում է դրական, թե բացասական տեսանկյունից: Օրինակ, մի շարք գիտնականներ սկսել են մանրամասն հետազոտել ավանդական չինական մշակույթի որոշ կողմեր: Բոլորին հայտնի է, որ վերջին տարիներին «Փոփոխությունների գիրքը («Ի Ձին»)» առեւելի հետաքրքրություն է առաջացրել Մայրցամաքային Չինաստանում: Սակայն սակավաթիվ են այն մարդիկ, որոնց իսկապես շատ բան է հայտնի «Փոփոխությունների գրքի» մասին: «Փոփոխությունների գիրքը» ստեղծվել է կրիայի վահանով և ծղոտներով (բու շի) գուշակությունների պրակտիկայից: Գուշակությունների պրակտիկան հանգեցրեց գծագրերի և գծագրերում գծերի դիրքերի (սյան շու) ուսումնասիրության, որը հետագայում դարձավ «Փոփոխությունների գրքի» բաղադրիչ մասը: Մեր օրերում շատ մարդիկ, որոնք օգտվում են «Փոփոխությունների գրքից», գրում են նրա մասին կամ կարդում են այն, ծանոթ են միայն այս դասական երկի սկզբունքներին: Նրանք անտեղյակ են գուշակության հնագույն պրակտիկայից, գծագրերի ուսումնասիրությունից և գծերի դիրքերից, որոնք նախորդում էին այս սկզբունքներին: Ուստիև, նրանք ի վիճակի չեն որևէ ստույգ մեկնաբանություն անել «Փոփոխությունների գրքի» մասին: Այս տեքստն ինչպես հարկն է հետազոտելու համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել նրա առաջացման և տարածման յուրահատուկ համատեքստը: Փոքր-ինչ այլ է Մավանդույի մետաքսից մագաղաթների օրինակը, որոնք արդեն գրեթե ամբողջությամբ վերարտադրվել են տպագիր տարբերակով: Անցյալում Մավանդույի մետաքսե մագաղաթները հիմնված էին գերազանցապես գոյություն ունեցող մեկնաբանությունների վրա: Այժմ, երբ Մավանդույի բնագիր տեքստերը հրապարակվել են և հասանելի են լայն հասարա-

69. Այս գիտաժողովն առնչվում էր «Չինական մշակույթի պատմություն» մատենաշարի խմբագրման ընթացքում ի հայտ եկած հիմնախնդիրներին:

կությանը, Մավանդույի՝ միայն երկրորդական աղբյուրների վրա հիմնված հետազոտությունն այլևս վավեր չէ: Սա մի վճռական քայլ է դեպի ավանդական չինական մշակույթի լուրջ հետազոտություն:

Ավանդական չինական մշակույթի նշանակալի հետազոտություն ասելով նկատի ունեն թե՛ չինական մշակույթի յուրահատկությունների, թե՛ ամբողջությամբ ավանդական չինական մշակույթի ուսումնասիրությունը, քանի որ որոշ գիտնականներ արդեն իսկ ձևակերպել են այն հարցը, թե ինչպես պետք է մոտենալ ավանդական չինական մշակույթին՝ որպես ամբողջություն: Այս գիտնականների թվում է վաղամեռիկ պրոֆեսոր Ֆեն Ցին, որը «Իմաստության փնտրտուք» (Ջիհուեյ դե քանտուո) և «Երեք էսսե իմաստության մասին» (Ջիհուեյ սան լուն) գրքերի հեղինակն է<sup>70</sup>: Պրոֆեսոր Ֆենը մարքսիստ էր, որը երիտասարդ տարիքում՝ ճապոնիայի դեմ Դիմադրության պատերազմի ընթացքում, Արևմտյան Չինաստանի միության համալսարանում ուսումնասիրություններ էր կատարել երկու ականավոր արդի փիլիսոփաների՝ Չին Յուեյիմի և Ֆեն Յուլանի ղեկավարությամբ: Այսպիսով, նա տրամաբանական վերլուծության երկու լուրջ ուսումնասիրություն էր անցկացրել: Կյանքի վերջին տարիներին նա իր առաջ դրել էր տրամաբանական վերլուծության արևմտյան մեթոդը ավանդական չինական մշակույթում կիրառելու խնդիրը՝ չինական մշակույթի մասին նոր ըմբռնում ձևավորելու համար: Ցավոք, այս խիստ կարևոր նախագիծը հնարավոր չեղավ ավարտին հասցնել, որովհետև Ֆենը մահացավ 1995 թվականին: 1994 թվականին, երբ լրացավ նրա ութսունամյակը, ես նամակ գրեցի նրան՝ հիշատակելով, որ կարդացել եմ նրա դոկտորական ատենախոսությունը «Իմաստության» մասին, երբ սովորում էի Արևմտյան Չինաստանի միության համալսարանում: Ես նրան հարցրի՝ արդյոք մտադրություն ունի ամփոփել և զարգացնել այն ուղին, որն ուրվագծել էր իր դոկտորական ատենախոսության մեջ, և որի հիմնադիրը նրա նախնին ուսուցիչ Չին Յուեյինն էր: Այն ժամանակ ես հնարավորություն չէի ունեցել կարդալ նրա «Երեք էսսե իմաստության մասին» գիրքը, որ հրատարակվելու էր հետո: Այն կարդալուց հետո բացահայտեցի, որ նա հենց այդպես էլ արել է: Այս օրինակով նպատակ ունեն լուսաբանել մոտեցման կարևորությունը, որ գիտնականը որդեգրում է չինական մշակույթի ուսումնասիրության մեջ: Ավանդական չինական մշակույթի լուրջ և նշանակալի ուսումնասիրություններ անելու համար անհրաժեշտ է տեղյակ լինել այն համաշխարհային համատեքստին, որում մենք այժմ վարում մեր հետազոտությունը: Այլ կերպ ասած՝ մենք ավանդական չինական մշակույթի մեր հետազոտությունը պետք է տեղակայենք մեր ժամանակներին հատուկ համաշխարհային մշակութամետ ընդհանուր միտումի տիրույթում: Եթե մեզ վիճակված լիներ հեռանալ այս միտումից, հանգամանքները չափազանց վտանգավոր կլինեին, որովհետև ազգային ուսումնասիրությունները կարելի է հեշտությամբ

70. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. 1986 թվականին, երբ Շանհայի Արևելյան Չինաստանի համալսարանում հիմնադրվեց Փիլիսոփայության ֆակուլտետ, Ֆեն Ցին (1915-1995) դարձավ փիլիսոփայության պրոֆեսոր: «Ֆեն Ցինի երկերի լիակատար ժողովածուն», որ բաղկացած է տասը հատորից, հրատարակվեց 1996 թվականին «Յուադուն չիֆանդայուն չուբանչե» հրատարակչությունում:

օգտագործել և ծառայեցնել մշակութային շովինիզմի և ազգայնականության շահերին, ինչը կհանգեցնի գիտական հետազոտության քաղաքականացմանը:

Մենք պետք է նկատի ունենանք նաև հարաբերությունների բնույթը մի քանի հազար տարվա պատմություն ունեցող հին չինական ավանդույթի և վերջին մի քանի տասնամյակի «նոր ավանդույթի» միջև: Ակնհայտ է, որ այս հարաբերությունների բնույթը խիստ բարդ է: Սա կարելի է տեսնել Չին Գուանթայի աշխատանքում: Այս առումով անհրաժեշտ է նկատի ունենալ նաև մարքսիստական դոգմատիզմի ծայրահեղ ձախականությունը, որ այս դարի մի քանի տասնամյակների ընթացքում գերակշռում էր Չինաստանում: Արդյո՞ք մեծ է տարբերությունը դոգմատիզմի և կոնֆուցիականության այս տեսակի սկզբունքների միջև: Իմ կարծիքով՝ նրանց միջև զգալի տարբերություն կա: Այս տարբերությունը կարելի է ուսումնասիրել մի շարք կենտրոնական հիմնախնդիրների միջոցով: Առաջինը պայքարն է (դոուջեն) ընդդեմ ներդաշնակության (հեսյե): Այս հիմնախնդրին անդրադառնալու առաջին փորձերը նախածեռնել են գիտնականներ Չեն Ֆոնչինը և Լյու Շու-հայենը 1985 թվականին Զոնգ Քոնգում անցկացված գիտաժողովին, որին ներկա էի նաև ես: Այն ժամանակ խնդիրը ձևակերպվում էր կոնֆուցիականության և մարքսիզմի այս տեսակի (որի ուղղորդող սկզբունքը դասակարգային պայքարն էր) տարբերության տեսանկյունից: Ուստի խոսք չէր գնում այն մասին, որ այս երկուսի տարբերությունը հսկայական էր: Ֆեն Յուլանը այս հիմնախնդիրը քննարկել էր նաև իր «Չինական փիլիսոփայության նոր պատմություն» (Ջունգուո ցեսյուե շի սին հյան) յոթատորյակում: Նրա ժողովածուի յոթերորդ հատորն անդրադառնում է այս հիմնախնդրին, և հենց այս պատճառով չէր կարող հրատարակվել Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում: Ի վերջո այն հրատարակվեց Թայվանում<sup>71</sup>: Ֆենն անդրադարձ է կատարում կոնֆուցիականության և մարքսիզմի միջև առեւտի անդունդին Մաո Չեդունի մտքի ձևակերպմամբ՝ պնդելով, որ վերջինս պայքարի փիլիսոփայություն էր՝ հիմնված այն զաղափարի վրա, որ «քշնամությունը մինչև վերջ պիտի թշնամություն մնա» (չոու բի չոու դաոդի): Սա նշանակում է, որ պայքարը պետք է շարունակվի այնքան, մինչև թշնամին պարտվի: Սակայն կոնֆուցիականությունն ամբողջությամբ տարբերվում է սրանից, քանի որ այն առաջարկում է, որ «քշնամությունը պետք է ներդաշնակվի և այդպիսով հոգս ցնդի» (չոու բի հե էր ձյե): Չնայած «քշնամությունը ծագում է հակադրություններից» (յու դույ սի յու չոու), պայքարի վերջում միանշանակ առաջանում է նաև հաշտեցման անհրաժեշտությունը: Այս զաղափարն առաջին անգամ ի հայտ եկավ Ջան Ցայի (1020-1077) «Ճիշտ կարգապահություն սկսնակների համար» (Ջեն Մեն) գրքում, իսկ հետագայում զարգացավ Վան Ֆուչիի (1619-1693) իր «Մեկնաբանություններ «Ճիշտ կարգապահություն սկսնակների համար» գրքի մասին» (Ջեն Մեն ջու) աշխատության մեջ:

Մարքսիզմի և կոնֆուցիականության նշանակալի տարբերությունն այն է, որ մարքսիզմը հիմնականում գիտականության մի ձև է: Այն մտածողության կերպ է,

71. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Տես Ֆեն Յուլան, «Ջունգուո ցեսյուե շի սին բյան», 7 հատոր (Թայպեյ, Թայվան. Լան Դեն վենհուա շիյե գուֆեն գուսի, 1991): Մայրցամաքային Չինաստանում հրատարակվել է նույն գրքի ընդամենը վեց հատոր:



որ խարսխված է գիտության սկզբունքների վրա, մինչդեռ կոնֆուցիականությունը մտածողության մարդասիրական ձև է: Կոնֆուցիականությունը չի գնում գիտության արահետով, և ոչ էլ համաձայնում է գիտության սկզբունքների հետ: Որպես մտածողության կերպ՝ կոնֆուցիականությունը հիմնված չէ ակներև փաստերի կամ վկայությունների վրա (լուսջեն): Ավելին, այն հիմնված է ինտուիցիայի (ներըմբռնում) վրա (ջիջյուե): Կոնֆուցիականության և մարքսիզմի երրորդ տարբերությունը կարելի է սահմանել Լյան Շումինի և Մաո Ցեդունի միջև բանավեճի տեսանկյունից: Լյան Շումինը հակադրվում էր դասակարգային պայքարի և հասարակական գոյության դասակարգային բնույթի մարքսիստական հասկացություններին: Նա, փոխարենը, հարում էր համընդհանուր մարդկության գաղափարին: Ահա թե ինչ էր պատմում ինձ Լյան Շումինը 1938 կամ 1939 թվականին: Երբ նա կարդաց Մաո Ցեդունի «Չզձգված պատերազմ» (Լուս չիձյու ջան) գիրքը, խիստ տպավորված էր և զգում էր, որ այն, ինչ Մաոն գրել էր «ձգձգված պատերազմի» մասին, շատ համոզիչ է: Այսպիսով, Լյանը մեկնեց Յանան՝ Մաոյի հետ հանդիպման: Երբ առաջին օրը հանդիպեց Մաոյին, հանդիպումը հրաշալի անցավ, որովհետև քննարկումը նվիրված էր հիմնականում ձգձգված պատերազմի մասին Մաոյի գրքին: Սակայն երկրորդ օրը, երբ քննարկումն անցավ դասակարգային պայքարին, նրանք մինչև գիշեր վիճեցին: Բանավեճը ծավալվում էր այն հարցերի շուրջ, թե արդյոք գոյություն ունի համընդհանուր մարդկություն, և կոնկրետ ինչ էր նկատի առնվում «դասակարգային պայքար» ասելով: Այն, որ կոնֆուցիականության և մարքսիզմի տարբերությունը նշանակալի է, կարելի է հասկանալ այս երկու հարցերի անհամապատասխանությունից:

Այսպիսով, թեև վերջին մի քանի տասնամյակների նոր ավանդույթը և մի քանի հազար տարվա պատմություն ունեցող հին ավանդույթը կապված են միմյանց հետ, պետք է նկատել, որ նոր «ավանդույթը», որ հրապարակավ պաշտպանվում է վերջին մի քանի տասնամյակներում, բովանդակությամբ զգալիորեն տարբերվում է հին ավանդույթից: Այստեղից կարևոր հարց է ծագում. արդյո՞ք կոնֆուցիականությունը կարելի է այնքան ուղղորդել դեպի արմատականություն, որ այն վերածվի ձախ ծայրահեղականության մի տեսակի: Այս հարցն արժանի է հետազա քննարկման, որովհետև եթե ապացուցվի, որ կոնֆուցիականությունը կարող է դառնալ ծայրահեղ և ուղղորդել դեպի ձախ ծայրահեղականության կամ գաղափարախոսական արմատականություն, ապա մինչ այժմ իմ առաջադրած փաստարկը դառնում է խնդրահարույց: Այս համատեքստում, կարծում եմ, անհրաժեշտ է տարբերակել ինքնին կոնֆուցիականության տիրույթում գոյություն ունեցող տարբեր միտումները: Պետք է տարբերակել, թե կոնֆուցիականության որ կողմերն են համատեղելի վերջին մի քանի տասնամյակների նոր «ավանդույթի» հետ և որոնք համատեղելի չեն:

Այս տարբերությունը նկարագրելու համար կարելի է օգնության կանչել երկու անհատի: Առաջինը Թու Ուեյմինն է, հատկապես նրա ավելի նոր գաղափարները: 1994 թվականի նոյեմբերին Չանջուում տեղի ունեցած մի համագումարի ժամանակ, որին երկուսս էլ ներկա էինք, Թու Ուեյմինն, ի զարմանս ինձ, քննադատաբար էր խոսում ավանդական չինական մշակույթի որոշ հիմնարար առանձնահատկությունների մասին, ինչպիսիք են լրացուցիչ հարաբերությունը «երեք կապերի» (սան գան) և «հինգ հաստատուն առաքինությունների (ու չան) միջև»<sup>72</sup>: Նա

դիտարկում էր, որ «երեք կապերն» այլևս անընդունելի են, կոչ էր անում հրաժարվել դրանցից և առաջարկում էր, որ «երեք կապերն» առանձնացվեն «հինգ հաստատուն առաքինություններից»: Սա լրիվ անակնկալ էր ինձ համար, որովհետև նախկինում նա նմանատիպ տարբերակում չէր մտցրել: Երբ նա բարձրացրեց այս հիմնախնդիրը, նույն համաժողովում մեկ այլ գիտնական՝ Վան Յուանհուան, հանկարծ պատասխանեց՝ ասելով. «Ի՞նչ եք առաջարկում, ինչպե՞ս տարբերակենք դրանք: Անհնար է առանձնացնել այս երկուսը, քանի որ դրանք իրենց պատմական զարգացման մեջ կապված են միմյանց»: Բնականաբար, թու Ուեյմինը շարունակեց պաշտպանել իր փաստարկը, բայց քանի որ նրա բացատրությունը կապ չուներ իմ առաջադրած խնդրի համար, ես չեմ զարգացնի այդ թեման:

Թուի և Վանի միջև մտքերի այս փոխանակումը ցույց է տալիս, որ հսկայական տարբերություն կա կոնֆուցիականության մասին նրանց տեսակետների միջև: Պարզ է նաև, որ թու Ուեյմինը փոխել է կոնֆուցիականության մասին իր նախկին դիրքորոշումը: Երբ ավելի ուշ անդրադարձա այն հարցին, թե ինչպիսին է այս որոշիչ տարբերությունը, հասկացա, որ թու Ուեյմինը ստիպված է եղել որդեգրել Նոր կոնֆուցիականությունը՝ ժամանակակից համաշխարհային մշակույթի տրամասության պահանջների համար, հատկապես արդի արևմտյան մշակույթի համատեքստում, որտեղ «երեք կապերը» գուցե անմիջապես չընդունվեն<sup>73</sup>: Եթե նա այդպես չվարվեր, նրա կողմից նոր կոնֆուցիականության պաշտպանությունը գուցե հանդիպեր լուրջ դիմադրության: Ուստիև, ես այն կարծիքի եմ, որ թու Ուեյմինի կողմից «երեք կապերի» և «հինգ հաստատուն առաքինությունների» միջև տարբերությունն ըստ էության որոշակի հարմար դիրքից նոր կոնֆուցիականությունը պաշտպանելու գործնական հետևանքն է, և ոչ թե փիլիսոփայական առեղծվածը բացայայտելու փորձ: Վան Յուանհուան, մյուս կողմից, իր փաստարկը կառուցում է պատմական փաստի վրա: Քանի որ «երեք կապերը» և «հինգ հաստատուն առաքինությունները» պատմության մեջ զարգացել են համատեղ, հնարավոր չէ հեշտությամբ տարբերակել կամ առանձին վերաբերմունք ունենալ նրանց հանդեպ՝ առանց աղճատելու նրանց զաղափարական և պատմական կարևորությունը: Բայց ուշագրավ է, որ Վան Յուանհուան նույնպես զգալիորեն փոխել է իր տեսակետը: Մարդկանց մեծամասնությունը տեղյակ է, որ Յունիսի չորսից առաջ Վանը «Նոր լուսավորականության» (Սին Ցիմեն) պաշտպաններից էր: Ավելին, Մշակութային հեղափոխությանը նախորդած տարիներին նա հայտնի

72. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Երեք կապերը վերաբերում են Կոնֆուցիոսի թվարկած երեք աքսիոմատիկ հարաբերություններին՝ կառավարչի և ենթակայի, հոր և որդու և ամուսնու և կնոջ: Ընդհանուր առմամբ, երեք կապերը համարվում են հասարակական կյանքում պատշաճ կամ վարքագծային կարգուկանոնի տարբեր կերպերի տարբերակման հիմք՝ կախված հասարակական դիրքից: Հինգ հաստատուն առաքինությունները տիեզերական կարգի բնածին հատկություններն են, որոնք դրսևորվում են սիրո (ժեն), արդարամտության (ի), պատշաճության (լի), իմաստության (ջի) և բարեպաշտության (սին) միջոցով: «Սան գան ու չան» տարածված արտահայտությունը ցույց է տալիս, թե այս հասկացությունների փոխկախվածությունը որքան ամուր հիմքեր ունի չինարենում:

73. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Սա վերաբերում է նրան, որ թու Ուեյմինը շեշտը դնում է կոնֆուցիականության դերի վրա ժամանակակից արևմտյան (կամ նույնիսկ ավելի շատ Յուսիսային Ամերիկայի) մշակութային հարստացման մեջ, ինչպես նաև կարևորում էր Յարվարդ-Յենչին ինստիտուտի տնօրեն թուի հեղինակությունը:

էր՝ որպես մեկը, ով բարձր էր գնահատում Մայիսի չորսի շարժումը: Բայց 1990-ականներին նա սկսեց հետաքրքրվել Դու Յացյուանով և ավելին, Դուի մասին գրեց խիստ դրական իմաստով: 1993 թվականին նույնիսկ Ջեյձյանում համաժողով անցկացվեց, որը նվիրված էր Դու Յացյուանին<sup>74</sup>: Թու Ուեյմինի և Վան Յուան-հուայի տեսակետները փոփոխությունը մեզ թույլ է տալիս բարձրացնել նոր հարց՝ արդյոք նախորդ դարաշրջանի հակաավանդական և ավանդական դիրքորոշումները կարող են չզուգամիտել, զուգակցվել կամ հակադրվել միմյանց ժամանակակից համատեքստում: Այս հարցն իր հերթին մեզնից պահանջում է վերանայել ժամանակակից չինական գիտության կարիքները:

Պետք է հիշել նաև, որ կառավարությունը հետաքրքրված է ավանդական կոնֆուցիականության պաշտպանությամբ՝ որպես չինական հասարակության էթիկական և մշակութային առանցք: Գիտական կամ քննադատական հետազոտությունները ներկայում կատարվում են հանուն արդի կոնֆուցիականության: Ինչպես արդեն նշել են, կոնֆուցիականությանը վերադառնալու հիմնական պատճառներից մեկը կապված է մարքսիզմի՝ որպես պետական գաղափարախոսության մերժման հետ: Անշուշտ, կարելի է ասել, որ Մշակութային հեղափոխության ավարտից ի վեր Մայրցամաքային Չինաստանի մեծ մասը կորցրել է հավատը մարքսիզմի հանդեպ: Մինչդեռ կառավարությունը ուժեղ և դինամիկ գաղափարախոսության կարիք ունի, որը կծառայի նրա գերագույն նպատակին, կիրականացնի իր ժամանակակից խնդիրը՝ ստեղծելով միավորված Չինաստան, որը կներառի ոչ միայն Յունգ Քոնգն ու Մակաուն, այլև Թայվանը: Այս իմաստով ավանդական կոնֆուցիականությունը Մայրցամաքային Չինաստանի կառավարությանը տրամադրում է ամբողջությամբ ծանրակշիռ պատմական հիմք՝ Չինաստանի և Թայվանի մշակութային միասնությանը հասնելու համար: Այս պատճառով մենք պետք է ուշադրություն դարձնենք Մայրցամաքային Չինաստանի այս գաղափարական փոփոխության հանդեպ հանրային արձագանքին: Այս համատեքստում պետք է մեծ զգուշությամբ վերաբերվել այն պնդմանը, որ կոնֆուցիականությունը հիմք է տնտեսական հաջողության «ասիական կերպի» համար, որի մասին շատ է խոսվում Չինական մայրցամաքի գործարար շրջանակներում, ինչպես նաև այլ ասիական երկրների կառավարությունների և գործարար շրջանակների բարձրացրած նմանատիպ այլ պնդումներին:

## ՓԼՈՒԽ 6

74. [Թարգմանչի ծանոթագրություն]. Դու Յացյուանը (1873-1933) ինքնուս գրող և թարգմանիչ է, Մայիսի չորսի շարժման խոշոր և կարևոր մտավորական: Նա հիմնադրել և խմբագրում էր առաջին «Դունֆան ցաջի» (Արևելքի ամսագիր) ամսագիրը և կազմել է Չինաստանի առաջին արդի գիտական բառարաններից մի քանիսը: Ըստ Սու Չիլինի՝ Վան Յուան-հուան սկսեց հետաքրքրվել Դու Յացյուանով այն ժամանակ, երբ Սուն Վանին առաջարկեց գրել Դու Յացյուանի հատընտիր էսսեների ժողովածուի նախաբանը, որը շուտով հրատարակվելու էր: Վանը հասկացավ, որ Դու Յացյուանի գաղափարները չափազանց զրավիչ են, և ի վերջո ծավալում նախաբան գրեց նրա ժողովածուի համար: Սու Չիլինը Դա Յացյուանին նկարագրում է՝ որպես «մշակութային պահպանողական և միաժամանակ կոնֆուցիական ազատական» և ըստ նրա՝ հենց սա է պատճառը, որ վերջին ժամանակներս նրա անունը հազվադեպ է երևում Չինաստանի մայրցամաքային հատվածի արդի չինական ինտելեկտուալ պատմության ուսումնասիրություններում: Տես Սու Չիլինի հետաքրքիր մանրապատումներն ու քննադատական նկարագրությունը՝ «Դու Յացյուան յու դուոյուան դե Ու Սի ցինեն» «Սին յուսի դյանցի վենքու» ամսագրում: [www.xys.org/xys/ebooks/literature/essays/Duyaquan.txt](http://www.xys.org/xys/ebooks/literature/essays/Duyaquan.txt), 5 հունվար, 2000 թ.:

## Ներդաշնակ համայնքների խնդիրը Հին Չինաստանում<sup>75</sup>

«Ճշմարտության, բարության և գեղեցկության խնդիրը չինական փիլիսոփայության մեջ» իմ էսսեում ես առաջարկել եմ, որ ճշմարտության, բարության և գեղեցկության գաղափարները հենվում են երեք հիմնավորումների վրա՝ Երկնքի և մարդու միասնությունը, գիտելիքի և գործողության միասնությունը, զգացման և պատկերի միասնությունը: Սրանցից Երկնքի և մարդու միասնությունը ամենահիմնարարն է, և դրանից էլ բխում են մյուս երկու միասնությունները: Գիտելիքի և գործողության միասնությունը պահանջում է, որ մարդիկ գիտակցեն թե՛ «երկնային ճանապարհը» և թե՛ «մարդկային ճանապարհը» և գործնականում կիրառեն դրանք առօրյա կյանքում, մինչդեռ զգացման և պատկերի միասնությունը պահանջում է, որ մարդիկ Երկնքի ուղին դրսևորեն իրենց մտքերում և զգացմունքներում:

Ինչու՞ էին հին չինացի փիլիսոփաները հետամուտ այս երեք միասնություններին: Իմ կարծիքով՝ չինական փիլիսոփայությունը չի զբաղվում արտաքին աշխարհի ուսումնասիրությամբ, այլ մտահոգված է ավելի շատ ներքին մարդկային արժեքների որոնումներով: Այլ կերպ ասած՝ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը մարդկանց սովորեցնում է լինել մարդկային՝ սեփական անձի վրա պահանջներ դնելով, այն է՝ փայփայելով մարդկային կյանքի իդեալական ձևը: Իմաստությունը երեք միասնությունների ձգտումն է: Կոնֆուցիոսից սկսած՝ չինացի փիլիսոփաները մշտապես ձգտել են ներդաշնակ հասարակությունների ստեղծմանը և փորձել են կյանքի կոչել դրանք: Նույնիսկ երբ վստահ չէին, որ ջանքերը կպսակվեն հաջողությամբ, նրանք, միևնույն է, կարծում էին, որ ջանքերը պարտադիր են: Ուստի, ասում են, որ Կոնֆուցիոսը «գիտեր [խնդրի] անհնարինության մասին, մինչդեռ շարունակում էր ձգտել դրան»: Իդեալական հասարակությունները, որոնց նրանք ձգտում էին, բնորոշվում են ներդաշնակությամբ: Դրա վառ օրինակն են «Մեծ ներդաշնակությամբ» բնորոշվող հասարակության կոնֆուցիական նկարագրությունը «Ծեսերի գրքի» «Լի Յուն» գլխում և «փոքր երկիր՝ փոքր բնակչությամբ» արտահայտությունը «Դաո Դե Ջին» (Թաո Թե Չին) դաոսական դասական երկի 80-րդ գլխում: Նման համայնքները ցուցադրում են մարդու և Երկնքի համաձայնությունը, գիտելիքի և գործողության միասնությունը և զգացման և պատկերի միաձուլումը:

Բայց այս իդեալները կարող են և իրականություն չդառնալ իրական կյանքում: Արդյոք մենք պիտի ձգտենք ներդաշնակության իդեալին, թե ոչ, մոտեցման հարց է: Հին չինացի փիլիսոփաները հավատացած էին, որ իրենց իդեալների մի մասը զուցե իրականանան միայն իրենց մտքերում: Այդ դեպքում ինչու՞ Ջան Ցայի «Արևմտյան գրություններ» էսսեն այդքան բարձր գնահատականի արժանացավ հետագա մտածողների կողմից: Կարծում եմ՝ պատճառն այն է, որ այն բացահայտում է իդեալական ներդաշնակ հասարակության ոգին: Էսսեն սկսվում է «Մար-

75. «Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 55-57:

դիկ իմ հայրենակիցներն են, իրերը (երևույթներ)՝ իմ ընկերները» և ավարտվում է «Ապրել՝ նշանակում է հետևել իմ էությանը, մեռնել՝ հետևել իմ հանդարտությանը» նախադասություններով: Քանի դեռ ողջ ես, պետք է իրականացնես իդեալական «Մեծ ներդաշնակության» պատասխանատվությունը: Այդպես կարող ես վայելել խաղաղությունը մինչև կյանքի վերջ, առանց ամոթի զգացման:

Իդեալական ներդաշնակ հասարակության ձգտումը տարբերվում է արևմտյան մարդասիրությունից, չնայած այն կարելի է դիտարկել՝ որպես չինական մարդասիրություն: Ըստ հին չինացի մտածողների՝ միայն մարդ արարածներն են ապահովում ամենակարևոր կապը Երկնքի և Երկրի միջև: Իմաստուններն ի վիճակի են «սահմանել Երկնքի և Երկրի միտքը, վճռել մարդկային կյանքերի ճակատագիրը, վերականգնել անցյալից սովորելու կիսատ ավանդույթները և սկիզբ դնել գերագույն խաղաղության ժամանակաշրջանին՝ հանուն հետմորդների»: Յետևաբար ծագեց կոնֆուցիական գաղափարը, որ մարդիկ կարող են ընդարձակել ճանապարհը, և ոչ թե շրջանցել այն: Չնայած Երկնքի ճանապարհը օբյեկտիվ էություն է, այն մարդկային մարմնավորման կարիք ունի: Ըստ հին չինական մտածողության՝ մարդը կարող է մարմնավորել ճանապարհը, երբ հասկանա Երկնքի ու մարդու միասնությունը, գործնականում կիրառի գիտելիքի և գործողության միասնությունը և ստեղծագործաբար բացահայտի զգացման և պատկերի միասնությունը: Միայն մարդկության ամենավսեմ ոլորտն ընկալելու դեպքում կարելի է մտքում կենտրոնանալ վերը նշված իդեալի վրա, որպեսզի այն իրականություն դառնա: Այս ոլորտն անհատական խոսքերն ու արարքները ներդաշնակեցնում է բոլոր մարդկային հասարակությունների հետ և նույնիսկ այս ներդաշնակությունը տարածում է ամբողջ տիեզերքի վրա: Ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ մարդ արարածների հիմնական դերը «մարդ» լինելն է ներդաշնակ հասարակության իդեալի որոնումներում: Որպես բնության և համայնքի կենտրոնական տարր՝ մարդը մեծ պատասխանատվություն է վերցնում:

Չինական փիլիսոփայությունը խոր ազդեցություն է թողել չինական ազգային մտածողության վրա: Չավատացած են, որ մտածողությունը բացահայտում է չինական մտքի մշակույթի թե՛ ուժեղ, թե՛ թույլ կողմերը:

Կարճ ասած՝ չինական մտածողությունը կարելի է բնութագրել ներդաշնակության և միասնության ձգտումներով: Ամենաականավոր չինացի փիլիսոփաները դրական էին համարում իրականությունը և ջանում էին ձևափոխել բախումնային հասարակությունները՝ այնտեղ ստեղծելով ներդաշնակ համայնքներ: Չնայած նրանց իդեալներն ու ուսմունքները չէին բերում իրական քաղաքական փոփոխություններ, չինացի կառավարիչները փիլիսոփայական գաղափարներն օգտագործում էին՝ որպես արտաքին շղարշ: Օրինակ, երբ Մեծ ներդաշնակության և գերագույն խաղաղության իդեալները քայքայվեցին, նրանց փոխարեն առաջ եկան կայսերական տիտղոսներ, և կառավարիչները սկսեցին իրենց կոչել գերագույն խաղաղության կայսր կամ կայսրուհի: Գյուղացիական ապստամբությունները պատմության ընթացքում «գերագույն խաղաղությունը» օգտագործում էին՝ որպես իրենց արդար գործի նշանաբան: Արևելյան Յան դինաստիայի վերջում (25-220) Դեղին գլխաշորերի ապստամբությունը «Գերագույն խաղաղության ճանապարհ» կարգախոսն օգտագործում էր՝ ազարակատերերին կազմակերպելու համար: Սուև դինաստիայի (960-1279) գյուղացիական ապստամբությունները նպատակ ունեին «վերացնել անհավասարությունը՝ գերագույն խաղաղության

հասնելու նպատակով»: Արդի ժամանակներում Հուն Սյուցյուանի (Հուն Հայու-չ'ուան) դեկավարած գյուղացիական ապստամբությունը հայտնի էր «Գերագույն խաղաղության բանակ» անունով (Թայփին Ջուն), որը պատկանում էր «Գերագույն խաղաղության երկնային թագավորությանը» (Թայփին Թյանգո):

Չնայած չինական մտածողության մեջ իր գերայակայությանը՝ գերագույն խաղաղության հասնելու իդեալը երբեք էլ իրականություն չդարձավ: Լավագույն դեպքում «գերագույն խաղաղության և բարգավաճող աշխարհի» պատրանքը իրականություն դարձավ պատմության կարճ ժամանակահատվածներում: Չինական ավանդական իդեալիզմն ըստ էության երևակայություն է: Անցյալի իմաստունները գուցե և ճշմարիտ անկեղծությամբ հրապարակել են «երկիրը կառավարելու և աշխարհին խաղաղություն բերելու» իդեալը, բայց քանի որ դրա կանաչումն անհնար է, նրանց մտադրությունները պետք է դիտարկել՝ որպես փոքր-ինչ ավելի իդեալականացված ֆեոդալիզմ:

Մենք կարող ենք դիտարկել, որ չինական մտածողությունը մշտապես բնութագրվել է միասնության որոնումներով: Իր սկզբնավորումից ի վեր՝ չինական փիլիսոփայությունը շեշտել է երկու հասկացությունների միասնությունը կամ մի շարք հասկացությունների փոխհարաբերությունը: «Փոփոխությունների գրքում» Ցյանն ու Կունը (ավելի ուշ՝ ինն ու յանը) միասնության մեջ երկակիության գաղափարներն են, «Օեսերի գրքում» «Մեծ սկզբունք» գլուխը հիմնված էր «հինգ տարրերի» համակարգի վրա, որոնք կապված են երկակի միասնություններով: Երբ Երկինքն ու մարդը դիտարկվեցին՝ որպես երկվապաշտական (դուալիստական) փիլիսոփայական հասկացություններ, չինական փիլիսոփայությունը սկսեց շեշտել Երկնքի և մարդու միասնությունը: Մտածողության այս կերպը բանական է, երբ շեշտը դրվում է ներդաշնակության և միասնության վրա և հակադրվում է ավելցուկին և պակասությանը:

Որոշակի պայմաններում այս իդեալը շահավետ է հասարակական կայունության և զարգացման, ինչպես նաև առարկաների միջև իրական հարաբերությունների հետազոտության համար: Հասարակական զարգացումը պահանջում է հարաբերական կայունության ժամանակաշրջան, մինչդեռ մտքի մշակույթները զգալիորեն շահում են փոխադարձ ծուլումից և միախառնումից: Պատմության ընթացքում եղել են «ստատուս քվոյի» պահպանման և բարեփոխումների միմյանց հաջորդող ժամանակաշրջաններ: Ցին և Հան դինաստիաներից ի վեր (մթա 221-220թթ.) Չինաստանը եղել է մեծ միասնության վիճակում: Մասնատումները կամ բաժանումները միշտ ժամանակավոր են եղել: Հան ժողովուրդը և փոքրամասնությունը կազմող ազգերը ստեղծեցին մեկ միասնական երկիր՝ մինևույն ժամանակ ծուլելով օտար մշակույթներ: Հիմնվելով նաև միասնություն հասկացության վրա՝ չինական բժշկությունը շեշտում է օրգանական կապը մարդու և նրա միջավայրի, մարդկային մարմնի և մարդկային հոգու, մարմնի օրգանների, ինչպես նաև զանազան դեղամիջոցների միջև: Ցին (կենսունակություն) օգտագործվում էր իրերի միասնությունը և նրանց փոխադարձ ազդեցության թաքնված պատճառը բացատրելու համար: Այստեղ նմանություն կա արդի ֆիզիկայի հայտնագործությունների հետ:

Չնայած չինական փիլիսոփայության ավանդին՝ մենք չենք կարող անտեսել մտածողության այս ազգային կերպի թերությունները: Ներդաշնակության և միասնության վրա չափազանց մեծ շեշտը հանգեցրեց ֆեոդալական հասարակության

երկարատև լճացմանը, կապիտալիզմի դանդաղ զարգացմանը, չափազանցված ազգային հպարտությանն ու առաջադեմ մտածողության բացակայությանը: Չինական ավանդական փիլիսոփայությունը զուրկ է համակարգային ճանաչողության տեսությունից (էպիստեմոլոգիա) և տրամաբանության ավանդույթից: Տեսական մտածողությունը չինական փիլիսոփայության մեջ չի ենթարկվել վերլուծության և հարուստ է էության ճանաչողության, ինչպես նաև արդի գիտության որոշ եզրահանգումների առումով: Բայց առանց անհրաժեշտ վերլուծության և փաստարկների այն չի կարող վերածվել արդի գիտության: Փոխադարձ հարաբերությունների և միասնության հանդեպ չափազանց մեծ ուշադրության, ինչպես նաև անատոմիայի լիակատար անտեսման պատճառով ավանդական չինական մտքին չհաջողվեց հասունանալ արևմուտքում և վերածվել արդի գիտության: Մենք պետք է բարեփոխենք մտածողության ավանդական ձևերը՝ հարաբերությունների, միասնության և տիեզերական ներդաշնակության գաղափարներն ուսումնասիրելիս կիրառելով տրամաբանական տրամասությունը և գիտական ճանաչողությունը: Մենք պետք է շեշտենք հատուկ վերլուծությունը, խուսափենք մեր փիլիսոփայության վաղուց ճանաչված թերություններից և լավագույնս օգտագործենք արևմտյան փիլիսոփայության սկզբունքները, որպեսզի ստեղծենք գիտական փիլիսոփայության դպրոց, որն օժտված է չինական հատկանիշներով:

## Կոնֆուցիականության երրորդ փուլի զարգացման հնարավորության հետազոտություն<sup>76</sup>

Արդյո՞ք հնարավոր է, որ կոնֆուցիականությունը թևակոխի զարգացման երրորդ փուլ: Այստեղ պետք է նշել, որ Կոնֆուցիոսի, Մենցիոսի և Սունցիի պաշտպանած մտքի դպրոցը Գարնան և աշման և Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջաններում կոնֆուցիականության զարգացման առաջին փուլն էր: Յան դինաստիայից հետո բուդդայականությունը հասավ Չինաստան: Բուդդայական գաղափարների ազդեցության ներքո Սուն և Մին դինաստիաներում ի հայտ եկավ իդեալիստական փիլիսոփայության կոնֆուցիական դպրոցը: Այն առաջ տարավ կոնֆուցիական ուսմունքներն ու ազդարարեց կոնֆուցիականության զարգացման երկրորդ փուլը: Վերջին դարում արևմտյան քաղաքակրթությունը ճանապարհ էր հարթում դեպի Չինաստան: Յատկապես «Մայիսի չրոսի [1919] շարժման ժամանակահատվածում մարքսիզմը տարածվել էր նաև մեր երկրում: Սա շատ ավելի մեծ ու լուրջ ազդեցություն թողեց Չինաստանի ավանդական մտքի և մշակույթի վրա: Նման հանգամանքներում արդյո՞ք հնարավոր է, որ կոնֆուցիականությունը թևակոխի զարգացման երրորդ փուլ: Արդյո՞ք կարելի է այն դարձյալ կյանքի կոչել: Արդյո՞ք այն դեռ որևէ դեր ունի Չինաստանում և աշխարհում: Իմ կարծիքով՝ թերևս չափազանց վաղ է այս հիմնախնդրի մասին համապարփակ քննարկում անցկացնելու համար: Սակայն զուցե օգտակար լինի տարբեր տեսանկյուններից հարցեր բարձրացնել ու կարծիքներ արտահայտել՝ փորձելով ուսումնասիրել խնդիրը:

Երբ քննարկում ենք, թե արդյոք հնարավոր է կոնֆուցիականության թևակոխումը զարգացման երրորդ փուլ, պետք է նախ և առաջ հստակ պատկերացում կազմենք կոնֆուցիականության հիմնական էության մասին: Այդ մասին անցյալում եղել, իսկ ապագայում կլինեն բազմաթիվ տարբեր հայեցակետեր: Տարբեր հայեցակետերի գոյությունը դրական գործոն է. այն կարող է նպաստել այս հիմնախնդրի ուսումնասիրության խորացմանը: Հիմնական էությունը պարզաբանելիս, կարծում եմ, անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել երկու խնդրի. մտքեր, որոնք մշտապես արդյունավետ են եղել կոնֆուցիականության զարգացման ողջ ընթացքում, և մտքեր, որոնք դեռևս այսօր էլ կենսունակ են: Երկուսն էլ նկատի առնելով՝ թերևս ճիշտ կլինի պարզել, թե արդյոք կոնֆուցիականության զարգացման երրորդ փուլը հնարավոր է:

Թերթելով կոնֆուցիականության զարգացման ողջ ուղին՝ համոզվում եմ, որ գոյություն ունի երկու հիմնական տարր, որոնք դեռևս այսօր էլ մեծ նշանակություն ունեն մեզ համար. մեկը իդեալիզմն է, մյուսը՝ մարդասիրությունը. այս երկուսը փոխկապակցված են:

Կոնֆուցիականությունը իդեալիզմի մի տեսակ է: Կոնֆուցիոսից սկսած՝ մտքի այս դպրոցը փայփայել է այն հասարակության իդեալը, որտեղ «գերիշխում են

76. Թան Իծյե, «Գուանյու ժուծյա սիսյան դիսանցի ֆաջան քենենսին դե թանթաո»: Պեկինի համալսարան «Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 51-54:



ճիշտ սկզբունքները», և ամեն ջանք գործադրել է՝ իրական աշխարհում այս իդեալը կյանքի կոչելու համար: Չնայած բոլորն ընդունում են այս նպատակի անհասանելիությունը, դեռևս շարունակում են պնդել, որ անհրաժեշտ է փայփայել իդեալն ու նվիրվել «անհնարը հնարավոր դարձնելու» գործին: Հետևաբար, երբ Ցիզունը հարցրեց Կոնֆուցիոսին. «Իսկ ի՞նչ կլինի, եթե կարողանանք մեծահոգի լինել մարդկանց հանդեպ և թեթևացնել նրանց կյանքը: Արդյո՞ք դա կարող է կոչվել բարեգործություն», Կոնֆուցիոսը պատասխանեց. «Նա, ով առաջնորդվում է բարեգործությամբ, պետք է սուրբ լինի: Նույնիսկ Յաոյին ու Շունին դա չի հաջողվում»: Ակնհայտ է, որ Կոնֆուցիոսը Յաոյի հասարակությունը և Շունի ժամանակը չէր համարում մարդու բարձրագույն իդեալ: Հետևաբար, անհրաժեշտ է հասկանալ, թե որն է իդեալական հասարակությունը: Ըստ կոնֆուցիականների՝ իդեալական է այն հասարակությունը, որն ունի կյանքի կոչվելու հնարավորություն, և ոչ անհրաժեշտություն: Չնայած այն իրողությանը, որ իդեալական հասարակությունն անխկինում երբեք չի եղել, այն հարցը, թե արդյոք արժի ձգտել դրան, հիմնարար նշանակություն ունի և կապված է կյանքին մարդու մոտեցման հետ: Ըստ կոնֆուցիականների համոզմունքի՝ մարդը պետք է անդադար ձգտի դրան: Դա է պատճառը, որ, ըստ իս, այն ժամանակ մարդիկ քննադատում էին կոնֆուցիականներին՝ նրանց կոչելով «աշխարհի հարցերից անտեղյակ»: Կարիք չկա, որ իդեալական հասարակությունն անպայման կյանքի կոչվի իրական կյանքում. ըստ կոնֆուցիական փիլիսոփաների՝ այն կարող է իրագործվել նաև մտքերում: Ինչպե՞ս է պատահում, որ Ջան Ցայի «Արևմտյան գրություններն» այդքան հարգված էր ուշ շրջանի կոնֆուցիականների կողմից: Իմ կարծիքով՝ բանն այն է, որ «Արևմտյան գրությունը» մարմնավորում էր իդեալական հասարակությունն ստեղծելու կոնֆուցիական ձգտումները, բացի այդ, Ջան Ցայն արդեն իր մտքում կառուցել էր իդեալական հասարակություն: Ճիշտ է, որ այն, թե արդյոք իդեալական հասարակությունը, որտեղ «մարդիկ իմ եղբայրներն են, և ես իմ ունեցածը կիսում եմ նրանց հետ» (ինչպես ընկալում էր Ջան Ցայը) սկզբունքը կարող է իրագործվել, կարևոր էր նրա համար, բայց ավելի կարևոր էր, թե արդյոք կարելի է ունենալ իդեալական հասարակության ձգտելու համաշխարհային հեռանկար: Հետևաբար, «Արևմտյան գրություններ» գրքի վերջին նախադասությունն ասում է. «Ես շարունակում եմ իմ որոնումները, քանի դեռ ողջ եմ, և խաղաղվում, երբ մեռնում եմ»: Քանի դեռ մարդն ապրում է, պարտք ունի կատարելու: Պարտքը հետևյալն է՝ ջանք գործադրել՝ «համընդհանուր շահին ծառայող աշխարհի» իդեալն իրագործելու համար: Կարելի է ասել, որ ըստ այս մոտեցման՝ «մարդուն մտահոգում է զարգացումը, և ոչ թե շահը»: Կյանքի հանդեպ այսպիսի մոտեցում որդեգրած մարդը մաքուր խիղճ ունի: Մի՞թե այսօր, ավելի, քան երբևէ, չունենք այս մոտեցման կարիքը:

Կոնֆուցիականությունն իդեալիզմի տեսակ է, որի նախադրյալը մարդասիրությունն է: Ինչու՞ մարդը պետք է ունենա իդեալ և ձգտի կառուցել իդեալական հասարակություն: Ըստ կոնֆուցիականների՝ մարդն աշխարհի կարևորագույն գործոնն է, որովհետև կարող է «ձևակերպել տիեզերքի բարոյագիտությունը, մարդկանց տրամադրել կենսամիջոցներ, կատարյալ ուսմունքը փոխանցել ժառանգներին և խաղաղություն նվաճել հազարավոր սերունդների համար»: Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Մարդը կարող է ընդլայնել ճանապարհը, և ոչ թե հակառակը»: «Ճանապարհը» կամ «Բնության ճանապարհը» օբյեկտիվ գոյություն է: Բայց

մարդը պետք է ընդլայնի և փոխանցի այն, պետք է գործնականում ազդեցություն գործի ճանապարհի վրա: Բայց ինչպե՞ս կարելի է մարմնավորել «Բնության ճանապարհը»: Եթե, ինչպես կանխատեսում էին կոնֆուցիականները, մարդը կարող է հասկանալ, թե «Երկինքն ինչպես է միանում մարդուն», «գիտելիքը՝ գործնականին» և «զգացմունքը՝ պատկերին», մա կարող է հասնել մարդ լինելու վսեմագույն ոլորտին: Այլ կերպ ասած՝ մարդը կարող է սրտում պահել ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի իդեալը:

Երկրի միացումը մարդուն, գիտելիքի միացումը պրակտիկային և զգացմունքի միացումը պատկերին չինական ավանդական փիլիսոփայության երեք գլխավոր հիմնավորումներն են ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի մասին. դրանք այն իդեալական ոլորտներն են, որոնց ձգտում է կոնֆուցիական դպրոցը: Ինչու՞ է կոնֆուցիականությունը մշտապես ձգտում այս երեք միասնություններին: Իմ կարծիքով՝ կոնֆուցիականությունը ոչ ավելին է, քան ուսմունք, որը սովորեցնում է, թե մարդն ինչպես պետք է պահի իրեն, այսինքն՝ պահանջկոտ լինի իր նկատմամբ և պատասխանատվություն կրի աշխարհի և ազգի համար: Սա շատ տարածված հարց է, բայց չափազանց բարդ իրականացվող խնդիր: Նա, ով հասել է ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի իդեալական ոլորտին, սուրբ է:

Չնայած Երկնքի և մարդու միավորման գաղափարը նպատակ ունի ցուցադրել մարդու և ողջ տիեզերքի հարաբերությունները, այն սկսվում է մարդուց՝ որպես տիեզերքի կենտրոն: Ըստ «Ջունյունի» [Ոսկե միջինը] «Ազնիվ լինելը Երկնքի ճանապարհն է: Ազնիվ լինելու ձգտումը մարդու ճանապարհն է: Ազնիվ մարդն առանց դժվարության կանգնում է ճշմարիտ ճանապարհի վրա և առանց մտածելու հասկանում այն: Նա, ով առանց երկմտելու հարմարվում է Երկնքի ճանապարհին, սուրբ է»: Յետևաբար, սուրբը ոչ միայն ապրում է ըստ Երկնքի ճանապարհի պահանջների, այլև իր պարտքն է համարում կատարել այդ պահանջները: Այս աշխարհում ապրելով չի կարելի պասիվ մոտեցում ցուցաբերել: Յակառակը, մարդը «պետք է անդադար ջանքեր գործադրի ինքնակատարելագործման համար», որպեսզի մարմնավորի բնության անդադար հոսքն ու զարգացումը: Այսպիսով, մարդը պահանջներ է դնում իր առաջ. մա պիտի գտնի իր գոյության պատճառը և փայփայի վեհ իդեալը: Երբ պահանջներ ես դնում քո առաջ և գտնում գոյության պատճառը, ամենակարևորը «սեփական հասկացողությունը վարքի հետ միավորելն է» և միասնական տեսակետը մտածողության և վարքի մասին՝ բարոյականության և ինքնազարգացման տեսանկյունից: «Դասյուե» [Մեծ ուսմունք] երկում ուրվագծված երեք ծրագրերն ու ութ հոդվածները հստակ ասում են, թե ինչի մասին է այն: «Դասյուեն» ասում է.

Մեծ ուսմունքի ճանապարհը լույս է սփռում պայծառ սկզբունքների վրա, մոտ է մարդկանց, և նրա հանգրվանը ամենամաքարին է: Յնագույն ժամանակներում նրանք, որ ցանկանում էին լույս սփռել պայծառ սկզբունքների վրա՝ հանուն աշխարհի, նախ պետք է կարգուկանոն հաստատեին իրենց սեփական թագավորություններում: Թագավորություններում կարգուկանոն հաստատելու համար նախ պետք է կարգի բերեին իրենց տները: Տներում կարգուկանոն հաստատելուց հետո նրանք պետք է զարգացնեին իրենց սեփական բարոյական կերպարը: Բարոյական կերպարը զարգացնելու համար պետք է նախ շտկեին իրենց միտքը: Միտքը շտկելու համար պետք է փայփայեին անկեղծ ցանկությունը: Անկեղծ ցանկությունը փայփայելու համար նրանք պետք է նախ գիտելիքը հասցնեին բարձրա-

գույն աստիճանի: Գիտելիքը բարձրագույն աստիճանի հասնելու համար պետք է նախ հետաքրքրվեին իրերի հատկություններով: Իրերի հատկությունները պարզելուց հետո միայն նրանք ի վիճակի կլինեին բարձրագույն աստիճանի հասցնել գիտելիքը: Գիտելիքը բարձրագույն աստիճանի հասցնելուց հետո նրանք կկարողանային փայփայել անկեղծ ցանկությունը: Անկեղծ ցանկությունը փայփայելուց հետո նրանք ի վիճակի կլինեին շտկել իրենց միտքը: Միտքը շտկելուց հետո նրանք կկարողանային զարգացնել սեփական բարոյական կերպարը: Սեփական բարոյական կերպարը զարգացնելուց հետո ի վիճակի կլինեին կարգի բերել իրենց տները: Տները կարգի բերելուց հետո ի վիճակի կլինեին կարգի բերել իրենց թագավորությունները: Թագավորությունները կարգի բերելուց հետո ամբողջ աշխարհը կապրեր խաղաղության մեջ:

Սա թեև ճանաչողության, բայց ավելի շատ բարոյական պրակտիկայի գործընթաց է: Մարդը պետք է ունենա իդեալ, իսկ բարձրագույն իդեալը «խաղաղության ձեռքբերումն» է, որպեսզի մարդկային հասարակությունը մտնի «Մեծ ներդաշնակության» ոլորտ: Իսկ «Մեծ ներդաշնակության» աշխարհը պահանջում է, որ բոլորն իրենց առաջ դնեն մարդ լինելու պահանջ, մարդ լինելու պատճառ և «դիմացիմիդ հետ վարվիր այնպես, ինչպես կցանկանայիր, որ քեզ հետ վարվեն» սկզբունքը: Կոնֆուցիոսը նշում էր. «Իմ սկզբունքը հետևյալն է՝ ապրել ազնիվ և արդար»: Անշուշտ, այն հարցը, թե արդյոք կարելի է հասնել «Մեծ ներդաշնակության» իդեալական հասարակության մեջ, թե ոչ, դեռ պատասխան չունի: Բայց կոնֆուցիականը պետք է ունենա նման նպատակ և հաճույքով հետամուտ լինի դրան: Եթե ուզում ես գոյություն պահպանել աշխարհում և լինել մարդ, պետք է հաճույք ստանաս դրանից և գնահատես տիեզերքի արարումը: Իսկ բնությունը ճշմարիտ գնահատելու համար «տիեզերքի արարումը» վերարտադրելիս պետք է կարողանաս ցուցաբերել ստեղծագործական մոտեցում և դրսևորել հոգևոր ոլորտը: Պետք է ցույց տալ, թե մարդն ինչու պետք է մարդ լինի, ստեղծել պոեզիայի և արձակի «զուլխգործոցներ», «բարձրարվեստ կտավներ» և «բնության հնչյուններ» հիշեցնող երաժշտություն: Այդ պատճառով էլ արվեստը պահանջում է, որ «զգացմունքը միանա պատկերին»: Վան Ֆուլջին դիտարկել է. «Ձգացմունքն ու պատկերն առանձին երևույթներ են, բայց իրականության մեջ անբաժան են: Ովքեր օժտված են պոեզիա գրելու շնորհով, օժտված են անսահման սուր մտքով: Սրամիտ տողը, բնականաբար, զգացմունք է ներմուծում տեսարան, իսկ տեսարանը հայտնվում է զգացմունքներում»: «Երբ զգացմունքը միավորվում է տեսարանի հետ, ծնվում է սրամիտ դիտարկումը»: Երբ մարդը մտնում է արարման ոլորտ, սա մի դաշտ է, որտեղ ճշմարիտը, բարին և զեղեցիկը միանում են իրար: Յենց սա է կյանքի իմաստն ու մարդկության բարձրագույն իդեալը: Կոնֆուցիոսն իրեն նկարագրում է՝ որպես յոթանասունամյա մարդ, որն «ամեն ինչ անում է իր կամքով, առանց կանոններ խախտելու»: Գուցե դա հենց վերը նշված իդեալական ոլորտն էր: Անշուշտ, սա սրբության ոլորտ է, երբ այն, ինչ մարդն ասում ու անում է, ներդաշնակ է ամբողջ տիեզերքի, հասարակության և մտքի շրջանակի հետ:

Այն, որ կոնֆուցիականության գոյությունը դեռևս արժևորվում է, գուցե պայմանավորված է միայն այն փաստով, որ այն լուսաբանում է մարդ լինելու պատճառը: Մարդու համար չափազանց դժվար է մարդ լինել, բայց առավել դժվար է պահպանել ներդաշնակությունը սեփական անձի և բնության, հասարակության և

Իձյե ԹԱՆ

Կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը, դաոսիզմը,  
քրիստոնեությունը և չինական մշակույթը

այլոց կամ մարմնի և հոգու միջև՝ թե՛ ներսից և թե՛ դրսից: Արդյո՞ք այսպիսի պահանջն անհրաժեշտ է ժամանակակից աշխարհին: Քանի որ Կոնֆուցիականությունը մեզ ներկայացնում է մարդ լինելու պատճառը, մեր կողմից ներկայացված այլ պահանջներն այլևս անտեղի են: Եվ զարմանալի չէ, որ նրանում տեղ են գտել որոշ անհամապատասխանություններ:

## ԳԼՈՒԽ 8

## Ներունակությունն ու անդրանցականությունը Չինական չան բուդդայականության մեջ<sup>77</sup>

Երբ բուդդայականությունը թափանցեց Չինաստան, մինչև Սույ (581-618) և Թան (618-907) դինաստիաները այն արդեն բաժանվել էր մի քանի դպրոցի. Թյանթայ, գիտակցության դպրոց, Վինայա, Մաքուր հող, Յուայան, Չան և այլն: Թան դինաստիայից ի վեր Չան բուդդայականությունը զգալիորեն մեծացրեց իր ազդեցությունը և նույնիսկ բարգավաճեց՝ գերազանցելով մյուս բոլոր դպրոցները, որոնք վաղ թե ուշ թուլացան: Կասկած չկա, որ նրա բարգավաճումն ուներ բազմաթիվ պատճառներ, և թերևս դրանցից մեկն այն է, որ Չան բուդդայականությունը կարող է մասնավորապես արտացոլել չինական փիլիսոփայության բնորոշ գծերը՝ «ներունակ անդրանցականությունը», որին գիտնականները թերևս պետք է ավելի մեծ ուշադրություն դարձնեն:

Որպես կրոն՝ բուդդայականությունն ունի իր դավանաբանական սուրբ գրքերը, կանոնավոր ծեսերը, պատվիրանները, երկրպագության առարկաները և այլն, բայց Յուեյնեցից հետո (638-713) Չան բուդդայականությունը հրաժարվեց վերը նշված ամեն ինչից: Ուստի Չան բուդդայականության մեջ կարիք չկա երգել սուրբ գրքերը, կատարել պատվիրանները, հետևել ցանկացած ծեսի և երկրպագել պատկերներ, և նույնիսկ տնից հեռանալն ու վանական կամ միանձնուհի դառնալը պարտադիր չէ: Յետևաբար, Բուդդա դառնալու և Նիրվանայի վիճակին հասնելու համար մարդը կարող է միայն հույսը դնել սեփական մտքի վրա: Ըստ բուդդայականության՝ «Նա, ով իրազեկ միտք ունի, բուդդա է, իսկ մտքերի մեջ չփոփվածը՝ դյուրագգաց էակ»: Սա նշանակում է, որ բուդդա դառնալը և անդրանցական վիճակին հասնելն ամբողջությամբ կախված է հիմնական ներունակ մտքից:

### 8.1 Չինական Չան բուդդայականությունը չէր արժևորում սուրբ գրքերը, չէր սահմանվում խոսքերով, բայց պնդում էր, որ պետք է ականջ դնել հիմնական մտքին

«Բուդդան ոլորում է ծաղիկը, իսկ Մահա-Կաշապան ժպտում է»։ չան աղանդի այս պատմությունն արձանագրված է «Ջի-յուե-լու» գրքում [Մատները, որ ցույց են տալիս Լուսինը]։

Երբ Բուդդան Գոդիրակուտա սարի մոտ էր, մատներով մի ծաղիկ քաղեց, բարձրացրեց և ցույց տվեց իր ունկնդիրներին: Բոլորը լուռ էին: Միայն Մահա-Կաշապան էր ժպտում այս բացահայտումից, չնայած փորձում էր վերահսկել իր դիմախաղը: Բուդդան ասում է. «Ես տեսնում եմ ճշմարիտ ուսմունքը, սրտով զգում Նիրվանան, հասկանում անձնության ճշմարիտ կողմը և Դհարմայի անպատմելի քայլերը: Սա չի արտահայտվում խոսքերով, բայց փոխանցվում է հատ-

77. [Չանն ավելի հայտնի է ճապոներեն անունով՝ զեն, և առաջացել է դիյանա սանսկրիտ բառից: Անգլերենում չանը սովորաբար ներկայացվում է՝ որպես «մեդիտացիա» (խորասուզում):

«Չին-արևմտյան հաղորդակցություններ» ամսագիր, 2010, 2 (2): 51-68: Թարգմանությունը՝ Յան Յայի, 佛教与中国文化ii, 宗教文化出版社1999年版, “论禅宗思想中的内在性与超越性”。引文有所修订。

կապես ուսմունքից անդին: Ես այն փոխանցել եմ Մահա-Կաշապային»:

Չան բուդդայականությունն իրեն համարում է «ուսմունքից անդին փոխանցվող» ոլորտ և այս պատմության միջոցով իրեն տարբերակում այլ դպրոցներից: Երբ բուդդայականությունը մուտք գործեց Չնդկաստան, այն բավական պարզ էր և ի սկզբանե կյանքի փիլիսոփայություն էր: Շակյամունի Բուդդան խուսափում էր քննարկել այն տեսությունները, որոնք կապված էին իրական կյանքի հետ կամ քիչ էին առնչվում հետևյալ խնդիրների հետ՝ «արդյոք տիեզերքը հարատև է, թե ոչ», «արդյոք տիեզերքը սահմանափակ է, թե անսահմանափակ», «արդյոք մահից հետո կյանք կա, թե ոչ», «արդյոք կյանքն ու մարմինը մեկ են, թե ոչ» և այլն, որոնք հաճախ բուռն քննարկումների պատճառ էին դառնում իր ժամանակի Չնդկաստանում: Ավելի ուշ՝ զարգացման ընթացքում, հնդկական բուդդայականությունն ավելի ու ավելի բարդացավ, հեռացավ իրական կյանքից, և նրա համակարգն ընդլայնվեց, երկրպագության առարկաները շատացան, իսկ տեխնիկական եզրույթները դարձան անթիվ-անհամար, ինչը միանգամայն անհամատեղելի էր չինական ավանդական մտքի հետ: Սույ և Թան դինաստիաներից հետո չինական բուդդայականության բազմաթիվ դպրոցներ փորձում էին բոլոր հնարավոր միջոցներով հաղթահարել հնդկական բուդդայականության այս բարդությունները, որոնցից մի քանիսը, օրինակ՝ «մեկ միլիարդ աշխարհ մուտք գործեց մեկ մտքի մեջ» սկզբունքը Թյանթայ դպրոցում, և «սկզբունքն ու նյութը միավորվեցին մեկ իրական մտքի մեջ» սկզբունքը Յուայան դպրոցում ընդգծում էին հիմնական մտքի դերը: Այս միտումը, ինչպես նաև նրա շեշտը առանց բառերի արտահայտվելու և բոլոր սուրբ գրքերից հրաժարվելու վրա, Չան բուդդայականության մեջ ուժգնացավ հետագայում՝ Յուեյնենից հետո:

Յուեյնենը չէր հրաժարվում սուրբ գրքերից և պաշտպանում էր առանց խոսքերի արտահայտվելու գաղափարը: «Յարթակի Սուտրայում» գրված էր, որ Յուեյնենն իր աշակերտներին սովորեցնում էր «Ադամանդի սուտրան» և «Լոտուս սուտրան», բայց շարունակում էր պնդել, որ «բոլոր սուրբ գրքերն ու սովորական գրքերը գոյություն ունեն և պատմում են մի բան, որ համապատասխանում է մարդկանց պատմածին» (Յարթակի Սուտրա) և մարդկանց կառավարելու միակ գործիքն են: Ուստի, պետք է կառչել սուրբ գրքերից, որովհետև մարդը չի կարող Բուդդա դառնալ սուրբ գրքերը երգելով, և կարող է ազատագրվել միայն հույսը դնելով իր հիմնական մտքի վրա: Մի կողմից պատճառն այն է, որ Բուդդա դառնալու սկզբունքներն ու մեթոդներն ի սկզբանե գոյություն ունեն մարդու հիմնական մտքում, ուստի «անցյալի, ներկայի և ապագայի Բուդդաների տասներկու մասանոց կանոններն ի սկզբանե ներհատուկ են մարդու էությանը» (Յարթակի Սուտրա): Այսպիսով, կարիք չկա փնտրել դրսում, կարիք չկա Բուդդային որոնել մտքից դուրս, որովհետև Բուդդա լինելը և լուսավորված լինելն ամբողջությամբ կախված է մարդուց, իսկ խոսքերը ոչ մի կապ չունեն դրա հետ: Մյուս կողմից, բառերն արտաքին երևույթներ են: Եթե կառչում ես այս արտաքին երևույթներից, «կառչում ես ձևերից» և «սեփական էությունդ իրականում ձեռք է բերում պրաջնայի [իմաստություն] ներհայեցողությունը, եթե մշտապես դիտունակ ես և օգտագործում ես ներհայեցողությունդ: Յետևաբար, մարդը կախված է խոսքերից» (Յարթակի սուտրա): Սուրբ գրքերի կապանքներից ազատվելու համար Չան վարպետները Յուեյնենից հետո պարզապես դեմ էին սուրբ գրքերը երգելուն և նույնիսկ բոլոր տեսակ խոսքերին: «Ու-դեն-հուեյ-յուանում» [«Յինգ ջահերը հան-

դիպում են սկզբնավորման պահին«] գրված է. «Վեյ-շանը (771-853) հարցրեց Յան-շանին (814-890). «Նիրվանա սուտրան ունի քառասուն հատոր: Քանի՞սն են պատկանում Բուդդային: Քանի՞սը մարային [ղև]» (հատոր 9): Յան-շանը պատասխանում է. «Բոլորն էլ պատկանում են մարային [ղև]»: Եթե մարդը կառչում է սուտրաներից, ինչպես Դհարման, արդեն իսկ կախարդված ու խաբված է դևերի կողմից: «Գու-ցուն-սու-յու-լու» [Յանգույն արժանավորների արձանագրված ասույթները] արձանագրում է. «Ինչ վերաբերում է նրանց, որոնք համարվում են Բուդդա և մեկնաբանվում որպես Բուդդա, երբ մեկն ինչ-որ բան է տեսնում, ինչ-որ բան գտնում ու ինչ-որ բանի հետ կապվում, այս ամենն ընդամենը ինտելեկտուալ խաղ է, անմշակ խոսքեր և մեռած լեզու» (հատոր 2): «Ձին-դե-չուան-դեն-լու» [Ջահի փոխանցման արձանագրություն] երկն ասում է. «Լին-ջին (787?-867) «ամառվա կեսին գնում է Յուան-բո սար (որտեղ ապրում էր իր վարպետը) և տեսնում, որ վարպետ Յուան-բոն (?-805) սուտրա է կարդում: Նա ասում է. «Կարծում էի՝ այստեղ կգտնեմ մարդու, բայց ահա տեսնում եմ ծեր վանականի, որը սև սոյայի հատիկներ է ուտում» (հատոր 12): Բոլոր սուրբ գրքերն անհեթեթություն են: Կառչելով այս անհեթեթությունից՝ ինչպե՞ս կարող ես ազատագրվել և դառնալ Բուդդա: Քանի որ բուդդայական սուրբ գրքերը «մեռած լեզու» են, «գրվել են մարայի [ղև] կողմից» և զարթոնքի միջոցներ չեն, բնականաբար պետք չէ դիմել նրանց օգնությանը՝ Բուդդա դառնալու նպատակն իրագործելու համար: «Գու-ցուն-սու-յու-լուն» արձանագրում է Նան-ցյուանի (748-834) ասացվածքը. «Ճանապարհը կապ չունի իմացության կամ չիմացության հետ, որովհետև իմացությունը կեղծ իմացություն է, իսկ չիմացությունը՝ հիշողության բացակայություն: Եթե մարդն իրականում հասնում է ճշմարիտ ճանապարհին, որ նման է մեծ դատարկության, լայն է, ընդարձակ ու բաց, ինչպե՞ս կարող է ճիշտը տարբերել սխալից (հատոր 13)»: Ճանապարհը կապ չունի այն գիտելիքի հետ, որը տարբերակում է սուբյեկտը և օբյեկտը, այսինքն՝ հասկացության (կոնցեպտուալ) մտքերը. դեպի ճանապարհ լուսավորությունը հիմնված է մտքի ինքնաճանաչման վրա: Եթե այդպես է, ապա «եսը» չի կարող չճանաչել ինքն իրեն: Եթե եսը չի ճանաչում ինքն իրեն, ապա դա կոչվում է «ավիդյա» [անտեղյակություն], հետևաբար չիմանալը հիշողության կորուստ է»:

Չանի վարպետները կարծում էին, որ բառերն անհրաժեշտ չեն, և լեզուն չի կարող օգտակար լինել լուսավորության ու Բուդդա դառնալու համար: Մարդը չի կարող ըմբռնել բուդդայական Դհարման միայն լեզվի միջոցով: Ինչ-որ մեկը հարցնում է Վեն-իին (885-958). «Ո՞րն է (Բուդդայական Դհարմայի) առաջին իմաստը»: Վեն-ին պատասխանում է. «Եթե ասեմ, այն արդեն երկրորդ իմաստ կդառնա» («Վեն-ի-չան-չի-յու-լու [Չան վարպետ Վեն-իի խոսքերից]): Դհարման անպատմելի է, և այն, ինչ ասվել է, այլևս Դհարմա չէ: Յետևաբար, կա՞ արդյոք որևէ մեթոդ, որ կարող է մարդկանց առաջնորդել դեպի լուսավորություն: Ըստ Չան բուդդայականության՝ հազիվ թե լինի լուսավորական դառնալու որևէ մեթոդ, բացի սեփական ինքնաճանաչումից: Ինչևէ, Չան բուդդայականությունն իր աշակերտներին հրահանգելու համար նաև կիրառում էր շատ յուրահատուկ մեթոդներ, ինչպիսին է «փայտի և գոռոցի» մեթոդը: Այն արձանագրված է «Ու-դեն-հու-եյ-յուանում»:

Մի վանական հարցնում է. «Ի՞նչ է բողիին [զարթոնք]»: Վարպետը (Դե-շան, 782-865) հարվածում է նրան ու ասում. «Դու՛րս կորիր: Մի՛ աղտոտիր այստեղ»:

Մեկը հարցնում է. «Ի՞նչ է Բուդդան»: Վարպետը պատասխանում է. «Բուդդան ծեր բիհիկսու [վանական] է Յուլե-ֆենը (822-908) հարցնում է. «Թեև ժառանգել եք բուդդայականությունը, շարունակո՞ւմ եք խտրականություններ դնել»: Վարպետը փայտով հարվածում է նրան ու հարցնում. «Սա ի՞նչ է նշանակում»: Սյուե-ֆենը պատասխանում է. «Չեմ հասկանում»: Յաջորդ օրը Սյուե-ֆենը խնդրում է էլի ուսուցանել իրեն, բայց Վարպետն ասում է. «Մեր դպրոցում չեն սովորեցնում ոչ լեզուներ, ոչ նախադասություններ, իսկ ես Դհարմա չունեմ, որ տամ»: Այդպես Սյուե-ֆենն ամեն ինչ հասկանում է: (հատոր 7):

«Գու-ցուն-սու-յու-լուում» նաև գրված է.

(Լին-ձին) գալիս է Ձին-շանին տեսնելու: Երբ Ձին-շանը ուղղակի բարձրացնում է գլուխը, որ տեսնի, թե ով է գալիս, Վարպետը (Լին-ձի) գոռում է: Երբ նա պատրաստվում է բացել բերանը, որ խոսի, Վարպետը հեռանում է՝ թևքը թափ տալով: (հատոր 5):

Սա կոչվում է Դե շանի փայտ և Լին-ձիի գոռոց: Այս հատուկ մեթոդները նպատակ ունեին քայքայել կապվածությունը և լսել հիմնական մտքի ձայնը: Ըստ Չան բուդդայականության՝ մարդը կորցնում է իր էությունը, որովհետև միշտ կառչում է ինչ-որ բանից. հետևաբար, անակնկալ գոռոցն ու անսպասելի հարվածը գլխին մարդուն ստիպում է հանկարծ դառնալ լուսավորական և ինքնուրույն հասնել բուդդայականության: Ինչպես Յուանուն (1063-1135) ասում էր «Յուան-ու-ֆո-գու-չան-չի-յու-լու» [«Չանի վարպետ Յուան-ու-ֆո-գու-յի ասույթները»] գրքում, «Թե՛ Դե-շանի փայտը, թե՛ Լին-ձիի գոռոցը կատարյալ են, ավարտուն և ուղղակիորեն կտրված են հին արմատներից: Նրանք մեծ հնարքներ ու հմտություններ են, որոնք անթիվ-անհամար միջոցներով հասնում են նույն նպատակին և կարող են աշակերտներին ազատել կապանքներից» (հատոր 14): Լին-ձիի վարպետը՝ Յուան-բոն, ասում է իր «Չուան-սին-ֆա-յաո» [«Մտքի փոխանցման հիմնական ուսմունքները»] գործում.

Յոգևոր, լուսավորող էությունը... չես որոնի կամ փնտրի, չես ըմբռնի իմաստության կամ գիտելիքի միջոցով, չես բացատրի բառերով, նրա հետ չես հաստատի նյութական կապ, նրան չես հասնի գովասանքի արժանի ձեռքբերումներով: Բոլոր Բուդդաները և Բողիսատվաները, ինչպես և կյանքի բոլոր գալարվող ու սողոսկող արարածները կիսում են Նիրվանայի այս մեծ էությունը: Այս էությունը Միտքն է. Միտքը Բուդդան է, իսկ Բուդդան՝ Դհարման:

Քանի որ այս հոգևոր, լուսավորող էությունը, որ բոլորն էլ ունեն, չի կարող բացահայտվել գիտելիքի և լեզվի միջոցով, կապվածությունը վերացնելու միակ միջոցը փայտի ու գոռոցի մեթոդն է (անշուշտ, պարտադիր չէ օգտագործել փայտի ու գոռոցի մեթոդը, ցանկացած այլ մեթոդ կարող է փոխարինել դրան, միայն թե կարողանա վերացնել կապվածությունը): Ուստիև, միտքը կորցնում է իր դիտարկման առարկան, և մարդը հասնում է անդրանցական վիճակի՝ մերժելով օբյեկտն ու միտքը:

## 8.2 Չինական չան բուդդայականությունը կտրում էր հնացած սովորույթները, վերացնում մեղիտացիան<sup>78</sup>



## (խորասուզում) և գնահատում էր միայն բնությունը տեսնելն ու բուդդայության իրազործումը

Մեդիտացիան (խորասուզում) բուդդայական բոլոր դպրոցներում կիրառվող գործնական մեթոդ է: Շակյանունի Բուդդան լուսավորվեց բողիի [զարթոնք] ծառի տակ 49 օր մեդիտացիայից հետո: Բողիիդարման հասավ 2ինաստան և բախվեց պատին՝ երեք տարի զբաղվելով մեդիտացիայով: Հուլյանենից հետո չինական չան բուդդայականությունը զգալիորեն փոխվել է: «Հարթակի սուտրայում» Հուլյանենն ասում է. «Խնդիրը միայն բնությունը տեսնելն է, և ոչ թե մեդիտացիան կամ ազատագրումը»: Պարզ է, որ Հուլյանենը պնդում էր «բնությունը տեսնելու և բուդդայության հասնելու» անհրաժեշտությունը և հավատում էր, որ ազատագրվել կարելի է միայն մեդիտացիայի միջոցով: Ուստիև, ասում էր.

Մոլորված մարդիկ կառչում են իրերի արտաքին տեսքից. նրանք գործնական կյանքում կառչում են կլանելու գաղափարից՝ դա համարելով մշտապես անշարժ նստելու և ցանկացած մտքի պատահական ծնունդը կանխելու միակ իմաստը: Գործնականում նրանք սա նույնացնում են կլանման հետ, բայց այս մեկնաբանողները ոչ ավելին են, քան անշունչ առարկաներ: Սա մի վիճակ է, որ փակում է ճանապարհը: Ճանապարհը պետք է լինի հարահոս, հեշտընթաց: Այդ դեպքում ինչու՞ ենք լճանում: Երբ միտքը չի կենտրոնանում առարկաների վրա, ճանապարհը հեշտընթաց է: Եթե միտքը կենտրոնանում է իրերի վրա, տեղի է ունենում այսպես կոչված ինքնաշղթայում: Եթե ասեք, որ մշտապես անշարժ նստելը ճիշտ է, կհակադրվեք այն փաստին, որ Վիմալակիրտին հանդիմանում էր Շարիպուտրային անտառում լուռ նստելու համար (Հարթակի Սուտրա):

Նրանք, որոնք կառչում են մեդիտացիայից և հավատացած են, որ նրա շնորհիվ մոլորված մտքեր չեն կարող ծագել, իրականում մարդ արարածին համարում են մեռած և ոչինչ չգիտեն «ճանապարհը պետք է հարահոս լինի» արտահայտության մասին: Միտքը պետք է շարժվի և չկենտրոնանա իրերի վրա, այլապես կրկնկնի կապանքների մեջ, այդ դեպքում ինչպե՞ս կարելի է ազատագրվել: «Գուցուն-սու-յու-լունը» արձանագրում է. «Մա-ցուն (709-788) ապրում էր Նան-յուե-չուան-ֆա վանքում, որտեղ իր վարպետ Հուայ-ժանը կառավարում էր (677-744): Նա մենակ ապրում էր խրճիթում և զբաղվում մեդիտացիայով՝ առանց ուշադրություն դարձնելու այցելուներին (նույնիսկ իր վարպետ Հուայ-ժանին)... Մի օր, (հատուկ Մա-ցուի համար) Հուայ-ժանը մի սալաքար է դնում խրճիթի դիմաց ու սկսում աղալ այն: Մա-ցուն սկզբում ուշադրություն չի դարձնում, բայց երկար ժամանակ անց հետաքրքրվում և ասում է. «Ի՞նչ ես անում»: Հուայ-ժանը պատասխանում է. «Հայելի եմ պատրաստում»: Մա-ցուն ծիծաղում է ու ասում. «Սալաքարից ինչպե՞ս կարող ես հայելի պատրաստել»: Հուայ-ժանն առարկում է՝ ասելով. «Եթե սալաքարից հայելի չես պատրաստի, ապա մարդն ինչպե՞ս կարող է մեդիտացիայի միջոցով Բուդդա դառնալ» (հատոր 1): Մա-ցուն նստած զբաղվում էր մեդիտացիայով և կապվել էր այդ սովորությանը: Հետևաբար Հուայ-ժանն օգտագործեց «սալաքարն աղալու և հայելու վերածելու» փոխաբերական պատկերը,

78. Նստած դիրքում մեդիտացիան (խորասուզում [ցուո-չան]) բառացի նշանակում է նստել՝ չան և ավելի հայտնի է իր ճապոներեն համարժեք անունով՝ Ցացեն:

որպեսզի լուսավորի նրան: Սա ուրիշների միջոցով կապանքներից ազատվելու օրինակ է: Մեկ այլ օրինակ է Յուեյլենը (854-932), որը քսան տարի անընդմեջ, ծղոտից բարձիկի վրա նստած, խորասուզման մեջ էր, բայց այդպես էլ չէր տեսնում բնությունը: Վերջապես մի օր, պատահաբար բարձրացնելով վարագույրը, նա հանկարծ լուսավորվեց ու բանաստեղծություն գրեց. «Ես իսկապես սխալ էի, սխալ էի մինչ այն պահը, երբ վարագույրը վեր բարձրացնելով՝ տեսա աշխարհը: Եթե ինձ հարցնեն, թե որ ուսմունքն է ինձ հայտնի, ես կբարձրացնեմ ցախավելն ու կխփեմ հարցնողի դեմքին» («Ու-դեն-հուեյ-յուան», հատոր 7): Յուեյլենը պատահաբար բարձրացրեց վարագույրը և տեսավ, որ գոյություն ունի մեկ միլիարդ աշխարհ, իսկ հետո «ճանաչեց միտքն ու տեսավ էությունը»: Նա ազատագրվեց մեղիտացիայի կապանքներից, հանկարծ պարզ լույսի ներքո տեսավ ամեն ինչ և լուսավորվեց: «Յարթակի սուտրան» ասում է. «Նրանք չեն կարող ինքնուրույն գիտակցել դա պայմանական մտքի թափառումների պատճառով. դա է պատճառը, որ նրանց պետք է բարի, բանիմաց խորհրդատու, որը ցույց կտա և նրանց կառաջնորդի դեպի հիմնական էության ընկալումը»: Մացուն ոգեշնչվեց Յուեյ-ժանից, իսկ Յուեյլենը ինքնուրույն դարձավ լուսավորական. թե՛ Մա-ցուն, թե՛ Յուեյլենը հասկացան, որ «իրենց լավագույն խորհրդատուն հենց իրենց հիմնական միտքն է»: Սա նշանակում է, որ մարդը պետք է հենվի իր ներուճակի հիմնական մտքի վրա, որպեսզի հասնի անդրանցական վիճակի: «Մինչև ես, բարձրացնելով վարագույրը, տեսա աշխարհը» արտահայտությունը Յուեյլենի չափածոյում նրա լուսավորության ամենավճռական պահն է, որովհետև Չան բուդդայականության տեսանկյունից՝ կարիք չկա միտումնավոր ստիպել, որ մարդը լուսավորվի և դառնա Բուդդա: Նա պետք է ինքնաբերաբար տեսնի ճանապարհը սովորական, առօրյա կյանքում այնպես, ինչպես կտեսներ «կապույտ երկնքում սահող ամպերն ու շշի մեջ լցվող ջուրը», և ամեն ինչ կգնա բնականոն և սովորական հունով: «Ու-մեն-գուանուն» կա մի բանաստեղծություն [«Անդարպաս դարպաս»], որի հեղիակը Ու-մենն է (1183-1260).

*Գարնանը քեզ ուղեկցում են հարյուրավոր ծաղիկներ, աշմանը՝ լիալուսին,  
Ամռանը՝ թարմացնող զեփյուռ, ծմռանը՝ ծյուն:  
Եթե գլուխդ լցված չէ անօգուտ մտքերով,  
Ցանկացած եղանակ հրաշալի է քեզ համար:*

Չան բուդդայականության հոգևոր վիճակը բնության հետ համահունչ լինելու վիճակն է. մարդը գարնանը հետևում է հարյուրավոր ծաղիկների ծաղկմանը, աշմանը վայելում է անդորրը լիալուսնի ներքո, ամռանը զգում է հանկարծ սահող թարմացնող զեփյուռը, իսկ ծմռանը հետևում, թե ծյան փաթիլներն ինչպես են պտտվում ու ծանր իջնում գետնին: Թող ամեն ինչ ընթանա իր հունով, հանդարտ, առանց որևէ արգելքի, և այդ դեպքում «ամեն օրը բարի կլինի» և «ամեն գիշերը՝ հաճելի»: Եթե մարդը կախում ունի մեղիտացիայից, ապա շղթայված է այդ մեթոդի կապանքներով և չի կարող ազատագրվել: Լին-ձին ասում էր. «Բուդդայականության մեջ կարիք չկա ջանք գործադրել: Եղիր հասարակ մարդ և հատուկ ոչինչ մի՛ արա: Յոգա՝ բնական կարիքներդ, հագի՛ր շորերդ և կեր ուտելիքդ: Երբ հոգնես, պառկիր: Անտեղյակ մարդիկ գուցե ծիծաղեն ինձ վրա, բայց իմաստունները կհասկանան» («Գու-ցուն-սու-յու-լու», հատոր 11): Եթե ուզում ես Բուդդա դառնալ և հասնել Նիրվանայի վիճակի, պետք է հույսդ չդնես արտաքին գործոնների վրա, այլ լուսավորվես անակնկալ կերպով, ինչպես Յուեյլենի դեպքում: Մի վանական

հարցնում է Մա-ցուին. «Ինչպե՞ս զարգացնել ճանապարհը»: Մա-ցուն ասում է. «Անհնար է զարգացնել ճանապարհը: Ասում են՝ կարելի է զարգացնել, բայց նույնիսկ եթե դա հաջողվի, այդպես ձեռք բերված ճանապարհը շուտով կանհետանա» («Գու-ցուն-սու-յու-լու», հատոր 1): Ինչպե՞ս կարելի է ճանապարհի հարթել: Յիմնվելով այսպես կոչված զարգացման գաղափարի վրա՝ մարդը պետք է կարգավորի ճանապարհն իր ջանքերի, այլապես այն, միանշանակ, «ի վերջո կանհետանա»: Յետևաբար, ճանապարհը չի կարելի միտումնավոր որոնել սովորական կյանքից դուրս: Վինայայի վարպետ Յու-Յուանը հարցնում է Յուեյ-Յային. «Արդյո՞ք դու ջանք ես գործադրում ճանապարհի քո որոնումներում»: Յուեյ-Յայը պատասխանում է. «Այո, իհարկե»: Վինայայի վարպետը հարցնում է. «Ինչպե՞ս»: Յուեյ-Յայը պատասխանում է. «Երբ քաղցած եմ, ուտում եմ, երբ հոգնած եմ, քնում եմ»: Վինայայի վարպետը հարցնում է. «Եվ արդյո՞ք բոլորը նույն ջանքերն են գործադրում, ինչ դու, վարպետ»: Յուեյ-Յայը պատասխանում է. «Ոչ նույնը»: Վինայայի վարպետը հարցնում է. «Ինչու՞»: Յուեյ-Յայը պատասխանում է. «Երբ նրանք ուտում են, մտածում են հարյուրավոր անհրաժեշտ իրերի մասին, իսկ երբ գնում են քնելու, խորհում են հազարավոր տարբեր գործերի մասին: Յենց դրանով էլ տարբերվում են ինձնից»: Յասարակ մարդն ուտում է՝ մախապատվություն տալով սննդի մեջ յուղի առկայությանը կամ բացակայությանը, քնում է՝ մուտք գործելով երևակայության վայրի թռիչքների աշխարհ, ունի տարբեր մախապատվություններ ու կապվածություններ և չունի ազատագրվելու հնարավորություն: Նրանք, որոնք իսկապես ճանաչում են Չանը, «պետք է քնեն, եթե քնի կարիք ունեն, և նստեն, եթե նստելու կարիք ունեն», «վայելեն զովը, եթե շոգ է, և կրակի ջերմությունը, երբ ցուրտ է»: Մի վանական ասում է Ջաո-Ջոուին (778-897). «Ես հենց նոր եմ մտել մենաստան: Խնդրում եմ, ուսուցանի՞ր ինձ»: Ջաո-Ջոուն հարցրեց. «Կերե՞լ ես բրնձի շիլադ»: «Կերել եմ», - պատասխանում է վանականը: Ջաո-Ջոուն ասում է. «Այդ դեպքում լավ կլինի լվանաս պնակը»: Այդ պահին վանականը լուսավորվում է (Ջի-յուե-լու, հատոր 11): Ուտելուց հետո, բնականաբար, ժամանակն է լվանալ պնակը: Սա այնքա՞ն պարզ է: Միայն սրա միջոցով կարելի է խորասուզվել, երբ նստած ես, խորասուզվել, երբ քնած ես, խորասուզվել, երբ հանգստանում ես և խորասուզվել, երբ շարժվում ես: Յետևաբար, թե՛ ուտելը, թե՛ բնական կարիքները հոգալը լավ ճանապարհներ են: Եթե խորասուզումը (մեդիտացիա) անհրաժեշտ չէ, կարիք չկա հետևել բոլոր պատվիրաններին: Լու-սի-շե-նը հարցնում է Յան-շանին. «Դու դեռ պահպանո՞ւմ ես պատվիրանները, վարպետ»: Յան-շանն ասում է. «Ոչ» («Ու-դեն-հուեյ-յուան», հատոր 9): Լի-աոն 772-841 հարցնում է Յաո-շանին 751-834. «Ի՞նչ է սիլան [պատվիրաններ], դիյանան [խորասուզում] և պրաջնան [իմաստություն]»: Յաո-շանն ասում է. «Մենք այստեղ չունենք այդ պարապ բաների կարիքը» («Չի-դեն-չուան-դեն-լու», հատոր 14): Սիլան [պատվիրաններ], դիյանան [խորասուզում] և պրաջնան [իմաստություն] բուդդայականության «երեք հմտություններն են», պարտադիր պայման բուդդայականների համար, բայց Չան վարպետները դրանք անօգուտ են համարում: Թվում է՝ այս ժխտումը նշանակում է, որ կիրառվող մեթոդներն անօգուտ են. ուստի, Չան բուդդայականությունը ժխտում է ցանկացած արտաքին և ձևական (ֆորմալ) երևույթ: Չան բուդդայականության այս տեսակետը հիմնված է «ամենօրյա կյանքի միտքը ճանապարհի միտքն է» սկզբունքի վրա: Չկա «ճանապարհի միտք», որն անջատ է ամենօրյա կյանքի մտքից, և նաև կարիք չկա ապրել հա-

տուկ կյանքով՝ ամենօրյա կյանքից անդին: Սա գիտակցելու դեպքում ամենօրյա կյանքի ներունակ միտքը կարող է դառնալ ճանապարհի անդրանցական միտք: Եվ ինչպես Ին-շունն է (1906-2005) գրել իր «Չինական չան բուդդայականության պատմություն» գրքում, «Բնությունը թե՛ անդրանցական է (հեռու բոլոր ձևերից, մաքուր ու պարզ մարմնով), և թե՛ ներունակ (ողջ Դիարման չի կարող տարբերվել բնությունից): Միայն երբ մարդը լուսավորվում է և անցնում այստեղի և հիմայի բոլոր սահմանները, միևնույն ժամանակ չի տարբերվում ամենից, լուսավորությունը դառնում է բնության կախարդական հնարք. միայն այդ դեպքում մարդը կարող է մտնել աշխարհի կամ իր կամքով մերժել աշխարհը, վերցնել նյութն ու նրա կիրառությունը, մատերիան ինտեգրել սկզբունքների հետ, և ուրքերն ամուր դնել գետնին<sup>79</sup>»:

### **8.3 Չինական չան բուդդայականությունը չի երկրպագում պատկերները, այլ վիրավորում էր բուդդաներին և հանդիմանում վարպետներին, բայց պնդում էր՝ «Նա, ով լուսավորված է մեկ մտքով, Բուդդա է»**

Չնդկական բուդդայականությունը չի կարող հեռու մնալ հնդկական մշակույթի ազդեցությունից, որը հստակ նշագրել է խորհրդապաշտության բնութագիրը, հատկապես Շակյանունի Բուդդայից հետո: Օրինակ, գոյություն ունի այսպես կոչված քսանութ երկինք և տասնութ դժոխք, որոնց կցված են այլ երկինքներ կամ դժոխքներ, և կան նաև անթիվ-անհամար Բուդդաներ ու բողիսատվաներ, որոնք օժտված են գերբնական ուժերով: Միանշանակ, այս ամենը կրում է հնդկական ավանդական մշակույթի ազդեցությունը: Նույնիսկ շատ ավելի պարզ Չնդկական Չանը, որը համարվում է «ուսմունքից անդին փոխանցվող», դեռևս առեղծվածային երևույթ է: Ասում են, որ հնդկական Չանի բոլոր 28 վարպետներն օժտված են այսպես կոչված վեց գերբնական ուժերով՝ (1) աստվածային լսողության ուժը, (2) աստվածային տեսողության ուժը, (3) ուրիշների մտքերը կարդալու ուժը, (4) նախորդ կյանքերի մասին գիտելիքը, (5) անարգել ֆիզիկական գործողությունները և (6) աղտոտումը վերացնելու ուժը: Նույնիսկ չորս մտահայեցողական վիճակները՝ «խորասուզման չորս երկինքները», որ կիրառում էր հնդկական Չանը, նույնպես շատ առեղծվածային են: Չինական չան բուդդայականությունը Չունենից զգալիորեն փոխվել է Չունենենն ասում է. «Իմ մտքում ներքին Բուդդա կա, և ներքին Բուդդան իրական Բուդդան է» (Չարթակի սուտրա): Չիմնվելով սրա վրա՝ Չան բուդդայականությունը դեմ էր գերբնական ուժերին և պատկերներ երկրպագելուն: «Ու-դեն-հուեյ-յուանն» արձանագրում է. «Դաո-ինը (?–902) «տուն է կառուցում մի վայրի մոտակայքում, որ կոչվում էր Սան-Ֆեն, և մի քանի շաբաթ չի մտնում ճաշարահ: Դուն-չանը (807-869) հարցնում է նրան. «Վերջերս ինչու՞ չես գալիս ճաշելու»: Դաո-ինն ասում է. «Երկնային աստվածն ամեն օր սնունդ է մատուցում ինձ»: Դուն-չանն ասում է նրան. «Կարծում էի՞ դու մարդ ես, չգիտեի, որ այսպիսի գաղափարներ ունես: Գիշերը արի իմ տուն»: Գիշերը Դաո-ինը գալիս է

79. Ին-շուն. «Չինական Չան բուդդայականության պատմությունը (չինարեն), Թայվեյ, Թայվան. «Իեն-վեն» հրատարակչություն, 1987, էջ 375:

Դուև-շանի տուն: Դուև շանը կանչում է՝ Դաո-ինին: Դաո-ինը պատասխանում է: Դուև-շանն ասում է. «Եթե չես մտածում ոչ լավի, ոչ վատի մասին, այդ դեպքում ի՞նչ է մնում անել»: Դաո-ինը վերադառնում ու լուռ նստում է: Դրանից հետո Դաո-ինն այլևս չի կարողանում գտնել երկնային աստծուն: Երեք օր անց գաղափարը լիովին անհետանում է Դաո-ինի մտքից» (հատոր 13): Դուև-շանը քննադատում էր Դաո-ինին, որովհետև մտածում էր՝ Դաո-ինի պես մարդն ինչպե՞ս կարող էր հավատալ այս առեղծվածային գերբնական ուժերին: Ո՞րն է «չմտածել ոչ լավի, ոչ վատի մասին» նախադասության իմաստը: Սա Յուեյնենի ուսմունքն է, որ մարդը երբեք չպետք է կապվի սեփական երևակայության արգասիքներին: «Չան-ցուն-ջուանում» [Չան բուդդայականության կենսագրություն] գրված է. «Յուեյ-միըն Յուեյնենից Դիարմա է խնդրում: Յուեյնենն ասում է. «Դու պետք է մոռանաս բոլոր ցանկությունները և չիղանաս ոչ լավ, ոչ վատ մտքեր»: Յուեյ-միենն անում է այնպես, ինչպես Յուեյնենն էր ասել նրան: Յուեյնենն ասում է. «Եթե չես մտածում ոչ լավի, ոչ վատի մասին, ապա ո՞րն է քո նախնական էությունը»: Այս խոսքերը լսելով՝ Յուեյ-միըն լուսավորվում է և խոր երախտագիտությամբ ասում Յուեյնենին. «Ես նման եմ մարդու, որը մի կուն ջուր է ըմպում և ներքուստ գիտի՝ այն սառն է, թե տաք»: Այսպես կոչված «երկնային աստվածը սնունդ էր մատուցում» նախադասությունն ընդամենը Դաո-ինի պատրանքն էր: Երբ նա հասկացավ դա, պատրանքն անհետացավ, և այլևս անհնար էր գտնել երկնային աստծուն: Մարդն իրապես մարդ է և ունի իր նախնական տեսքը, հետևաբար ամեն ինչում անհրաժեշտ է նկատի առնել մարդուն, և արտաքին անդրանցական ուժերի կարիքն իսպառ կվերանա: «Յարթակի սուտրայում» (Յի-սունի հրատարակություն) կա «Ու-սյան-սուն» [«Բանաստեղծություն ձևերից ազատվելու մասին»] վերնագրով մի բանաստեղծություն.

*Երբ միտքը հանդարտ է, ինչու՞ հետևել պատվիրաններին:  
Երբ գործողությունը շիտակ է, ինչու՞ դիմել մեղիտացիայի:  
Եթե երախտապարտ ես, հարգանքով հոգ ես տանում ծնողներիդ մասին,  
Եթե հնազանդ ես, վերն ու վարը կարեկից եմ քեզ:  
Եթե հարգալից ես, բարձրն ու ցածրը բարեկամաբար ներդաշնակվում եմ,  
Եթե հանդուրժող ես, անթիվ-անհամար չար ուժերը չեն անհանգստացնի:  
Եթե կարող ես փայտ կտրել ու կրակ վառել,  
Ցեխից կարմիր լոտոսներ կաճեցնես:  
Կոպիտ խոսքերը, հարկավ, լավ դեղամիջոց են,  
Եթե ականջ չեն շոյում, անկասկած, ճշգրիտ խոսքեր են:  
Ուղղի՞ր սխալներդ, և կգարգացնես իմաստությունդ,  
Պաշտպանի՞ր արատներդ, և կդավաճանես տկար մտքին:  
Առօրյա կյանքում միշտ դիմիր այլասիրությանը,  
Ճանապարհին հասնելը կապ չունի գունար նվիրաբերելու հետ:  
Լուսավորությունը պետք է փնտրել միայն մտքում,  
Ինչու՞ առեղծվածներ որոնել դրսում:  
Լսելով բացատրությունս՝ շարժվիր այս սկզբունքով,  
Եվ երկինքը կհայտնվի ուղիղ աչքերիդ առաջ:*

Այս բանաստեղծությունը հերքում է ոչ միայն արտաքին առեղծվածային ուժերի գոյությունը, այլև այսպես կոչված երկնքի և Դժոխքի գոյությունը՝ հավատալով, որ իրական կյանքը պետք է ապրել պարզ և պատասխանատվության զգա-

ցունով, և միայն սեփական Բուդդայի էության (ներունակ հիմնական էություն) միջոցով կարող ես կյանքում այստեղ և հիմա դառնալ Բուդդա: Սա նույնն է, ինչ Դահուեյը (1089–1163) ասել է. «Աշխարհիկ կյանքի Դհարման Բուդդայի Դհարման է և հակառակը» («Դահուեյ-փու-ջուե-չան-շի-յու-լու, հատոր 27):

«Ու-դեն-հուեյ-յուանում» գրված է. «Երբ Թյան-ժանը (739–824) այցելեց Յուեյ-լին տաճար, դաժան ցուրտ եղանակ էր, ուստի նա վառեց Բուդդայի փայտե արձանը, որ տաքանա: Տաճարի տերը բղավեց. «Ինչու՞ այրեցիր իմ փայտե Բուդդային»: Թյան-ժանը փայտով խառնեց մոխիրն ու կատակով ասաց. «Այրում եմ, որովհետև շարիրա [մասունքներ] եմ փնտրում»: Տերը հակաճառեց. «Բուդդայի փայտե արձանն ինչպե՞ս կարող է շարիրա [մասունքներ] ունենալ»: Թյան-ժանը ծիծաղեց. «Ուրեմն, եթե շարիրա [մասունքներ] չունի, ևս երկու արձան վերցրու և այրիր»: (հատոր 5): Բուդդայի փայտե արձանը պատկեր է. ինչպե՞ս կարող է Բուդդայի շարիրա [մասունքներ] ունենալ: Փայտե Բուդդա այրելը միայն փայտից պատրաստված արձան այրել չէ: Մտքում պատկերի մերժումը այն գիտակցությունն է, որ «միտքը ներքին Բուդդա ունի, իսկ ներքին Բուդդան իրական Բուդդան է»: Լին-ձին մազլցում է Սյոն-էր աշտարակի վերնահարկ, և աշտարակի պահակը հարցնում է նրան. «Դու նախ Բուդդաների՞ առաջ ես ծնկի գալիս, թե՞ վարպետների»: Լին-ձին ասում է. «Ոչ մեկի» («Ձին-դե-չուան-դեն-լու», հատոր 12): Չան վարպետները բոլորովին հարգանք չէին տաժում Բուդդաների ու վարպետների հանդեպ և նույնիսկ վիրավորում էին Բուդդաներին և կշտամբում վարպետներին: Դե-շանն ասում է. «Այստեղ՝ ներքևում, ոչ Բուդդաներ կան, ոչ վարպետներ: Բողիղիհարման ծեր անազնիվ օտարական է, Շակյանունի Բուդդան կեղտոտ աղբի կույտ է, իսկ Բողիսաստվա Մանձուսրին և Սամանտաբհադրան այն մարդիկ են, որոնք տանում են աղբը («Ու-դեն-հուեյ-յուան», հատոր 7): Ինչպես դիտարկում է Չան բուդդայականությունը, ամեն ոք ներքուստ Բուդդա է, իսկ ուրիշ որտե՞ղ կարելի է գտնել Բուդդային: Նրանք վիրավում ու հանդիմանում են սեփական մտքում պահած պատկերները, որոնց երկրպագումը միանշանակ կխոչընդոտում է մարդու հիմնական էության զարգացմանը: «Ձին-դե-չուան-դեն-լուում» գրված է. «Մեկը հարցնում է Յուայ-հային (720–814). «Ի՞նչ է Բուդդան»: Յուայ-հայն առարկում է. «Ո՞վ ես դու»: (հատոր 6): Նույն գրքում նաև գրված է. «Լին-սունը գալիս է Գույ-ցունի հետ պարապելու և անմիջապես հարցնում է Գույ-ցունին. «Ի՞նչ է Բուդդան»: ...Գույ-ցունն ասում է. «Դու ես»: (հատոր 10): Ամեն մարդ ինքնին Բուդդա է: Ինչպե՞ս կարելի է հարցնել «Ի՞նչ է Բուդդան»: «Ի՞նչ է Բուդդան» հարցը տալով մարդը Բուդդային փնտրում է իր մտքից դուրս: Այնուամենայնիվ, մարդը չպետք է կապվի Բուդդա դառնալու այս գաղափարին: Յուանբոն ասում է. «Եթե Բուդդա ծնես, հենց այդ Բուդդան կխանգարի քեզ»: («Վան-լին-լու» [«Վան-Լինի արձանագրված ասույթները»]): Եթե մարդն իր մտքում մշտապես կրում է Բուդդա դառնալու գաղափարը, նա չի կարող ապրել բնական կյանքով և այդ որոնումներով ինքն իրեն խանգարում է Բուդդա դառնալ: Մի վանական հարցնում է Դու-շանին, երբ նա վուշ էր կշռում. «Ի՞նչ է Բուդդան»: Դու-շանն ասում է. «Այս վուշը երեք ֆունտ է կշռում» («Ու-դեն-հուեյ-յուան», հատոր 15): Մի վանական հարցնում է Մա-ցուին. «Ո՞րն է Բողիղիհարմայի՝ Չինաստան գալու մտադրությունը»: Մա-ցուն հարվածում է նրան և ասում. «Եթե չհարվածեմ քեզ, նրանք, ովքեր գիտեն ինձ, կծիծաղեն ինձ վրա («Ձին-դե-Չուան-դեն-լու, հատոր 6): Դու-շանը հպանցիկ պատասխան է տալիս, վերացնում Բուդդա դառնալու

գաղափարը: Մա-ցուն նույնիսկ փորձում է խանգարել արտաքին բուդդայական Դհարմայի որոնումներին, որովհետև, ինչպես Մա-ցուն էր կարծում, «Բուդդո պետք է հավատաք, որ ձեր հիմնական միտքը Բուդդան է, իսկ ճիշտ միտքը՝ Բուդդայի միտքը» (մեջքերումը՝ նույն աղբյուրից): Մա Չան բուդդայականության հիմնական ոգին է, ինչպես գրված է «Յարթակի սուտրայում». «Բուդդայությունը կյանքի է կոչվում սեփական էության մեջ. մի՛ փնտրեք այն մարմնից դուրս: Երբ սեփական էությունը շփոթված է, Բուդդան հասարակ մարդ է. երբ սեփական էությունը զարթոնք է ապրում, յուրաքանչյուր հասարակ մարդ Բուդդա է»: Վերը քննարկվածից պարզ է դառնում, որ չինական չան բուդդայականության կենտրոնական մտքերը կամ հիմնարար առարկան «միտքը վկայելն ու էությունը տեսնելն է» և «էությունը տեսնելն ու Բուդդա դառնալն է»: «Յարթակի սուտրայում» օգտագործված հիմնարար հասկացությունները «միտքն» ու «էությունն (բնությունն)» են: «Միտքը» այլ կերպ նաև կոչվում է «մարդու սեփական միտք» (ցի-սին), «հիմնական միտք» (բեն-սին), «մարդու հիմնական միտք» (ցի-բեն-սին), և այլն: «էությունը» նաև կոչվում է «սեփական էություն» (ցի-սին), «հիմնական էություն» (բեն-սին), «Դհարմայի էություն» (ֆա-սին), «մարդու սեփական Դհարմայի էություն» (ցի-ֆա-սին), և այլն: «Միտքը» և «էությունը» բավական մոտ են իմաստով, և երկուսն էլ վերաբերում են յուրաքանչյուրի ներուճակ կյանքի սուբյեկտիվ ոլորտին: Ի սկզբանե նրանք մաքուր են ու դատարկ, բայց անցնում են բացառիկ աշխարհի սահմանները. միևնույն ժամանակ նրանց գործողությունները տարբեր են ու բազմազան: Ինչպես ասում է «Յարթակի սուտրան», «Միտքը տիեզերքի չափ ընդարձակ է... Ֆիզիկական տարածության դատարկությունը պարունակում է անթիվ-անհամար իրերի գույներն ու ձևերը, արևը, լուսինը և աստղերը, սարերը, օվկիանոսները, գետերն ու հողերը, աղբյուրներն ու վտակները, խոտերը, ծառերն ու անտառները, լավ ու վատ մարդիկ, լավ ու վատ երևույթներ, երկինքն ու դժոխքը. այս ամենը տիեզերքում է: Մարդկանց հիմնական էության դատարկությունն աշխարհում նույնպես նման է սրան»: Այն նաև ասում է. «Մարդ արարածների հիմնական էությունն ի սկզբանե մաքուր է: Բուդդո երևույթները գալիս են հիմնական էությունից. երբ մտածում ես չար երևույթների մասին, էությունը վատ վարք է դրսևորում, երբ մտածում ես լավ երևույթների մասին, լավ վարք է դրսևորում: Այսպիսով, ամեն ինչ գալիս է մեր էությունից, իսկ էությունը միշտ պարզ է»: Լավը և վատը, դրախտն ու դժոխքը, սարերը, գետերն ու հողերը, խոտերը, ծառերը, միջատներն ու ձկները և այլն, այս բոլորը կյանքի են կոչվում քո սեփական էությունից՝ «մտքի մտածական» (սի-յան) գործառույթի միջոցով: Տիեզերքի տիրություն ցանկացած երևույթի արտաքին տեսքը չի կարող շեղել «ներքին էությունից»: Եթե մարդու «միտքը» շփոթված է, նա չի կարող տեսնել «իր սեփական էությունը», ուստի հասարակ մարդ է. եթե մարդու միտքը միշտ պարզ է, նա «տեսնում է էությունը» և դառնում Բուդդա կամ Բոդիիսատվա: «Յարթակի սուտրան» ասում է. «Իմ մտքում ներքին Բուդդա կա, իսկ ներքին Բուդդան իրական Բուդդան է: Եթե չլիներ մտքի Բուդդան, որտե՞ղ էինք փնտրելու իրական Բուդդային»:

Ինչպես դիտարկում է Չան բուդդայականությունը, մարդու սեփական էությունը (կամ սեփական միտքը) ի սկզբանե ընդարձակ տարածություն է, որտեղ ոչինչ չկա, և սա մահացու հանդարտություն չէ, ավելին, այն կարող է «մտածել», և ամեն ինչ ծագում է այս «մտքից»: Եթե «մտածելու» այս գործունեությունն անհետ անցնում է, այն ազդեցություն չի թողնում մարդու «սեփական էության» վրա, և մար-

դու էությունը միշտ կարող է մնալ պարզ վիճակում: «Մարդու էությունը միշտ պարզ է» արտահայտությունը նման է նրան, որ արևն ու լուսինը միշտ շողում են, միայն թե երբեմն ծածկվում են ամպերով ու ներքևից նայելիս աղոտ են երևում, ուստի մարդը չի կարող տեսնել արևի և լուսնի իրական դեմքը: Եթե իմաստության անակնկալ քամին (ենթադրվում է, որ սա բանիմաց խորհրդատուի հրահանգներն ու ոգեշնչումն են) ցրում է ամպերը կամ մառախուղը, բնականաբար հայտնվում են մշտապես շողացող արևն ու լուսինը: Սա գրված է «Հարթակի սուտրայում»: «Աշխարհիկ մարդկանց էությունը միշտ սահում է, ինչպես ամպերը երկնքում: Իմաստությունը նման է արևին, ներհայեցողությունը՝ լուսնին. գիտելիքն ու ներհայեցողությունը միշտ թեթև են, բայց երբ կառչում են արտաքին առարկաներից, քո հիմնական էությունը ծածկվում է թափառող մտքերի սահող ամպերով, ուստի զրկվում են թեթևությունից և պարզությունից: Եթե հանդիպում են հոգևոր բարերարի և իսկապես ճշմարիտ ուսմունք լսում, ազատվում են շփոթմունքից, ամբողջությամբ պարզվում են թե՛ ներսում, թե՛ դրսում, և անթիվ-անհամար երևույթներ են հայտնվում քո հիմնական էության մեջ»: Բանիմաց խորհրդատուն կարող է ոգեշնչել միայն մեկին, բայց միայն մարդուց է կախված՝ նա կլուսավորվի, թե ոչ: «Ի՞նչ է նշանակում ազատագրվել քո իսկ հիմնական էության միջոցով: Դա նշանակում է, որ կեղծ տեսակետներներ ունեցող, տրտում և անտեղյակ մարդիկ կարող են ազատագրվել միայն ճշգրիտ ներհայեցողության միջոցով: Երբ ունենում են ճշգրիտ ներհայեցողություն, ձեռք են բերում պրաջնա [իմաստություն] և հաղթահարում մոլորությունն ու հիմարությունը: Այդպես յուրաքանչյուր ոք ինքնաազատագրվում է» (Հարթակի սուտրա):

«Բուդդայի էություն» արտահայտությունը միայն մի քանի անգամ է հանդիպում «Հարթակի սուտրայի» Դուև-հուանի հրատարակության մեջ, իսկ Ցուն-բաո հրատարակության մեջ ավելի հաճախ էր հանդիպում: «Բուդդայի էությունը», որը երկու անգամ հիշատակվել է «Հարթակի սուտրայում», բավական կարևոր է. մեկը չափածո Յուեյնենն էր, որը հորինվեց, երբ նա ուսանում էր իր վարպետի մոտ՝ «Բուդդայի էությունը մշտապես պարզ է», իսկ հաջորդը հորինվեց այն ժամանակ, երբ Յուեյնենը պատասխանեց Կառավարիչ Վեյի հարցին՝ ասելով. «Տաճարներ կառուցելը, բարեգործությունը, կայունությունը և այլն... իրականում առաքինություն չեն», «առաքինությունը դիարմակայայի մեջ է [ճշմարտության մարմին], և ոչ թե արժանիքի դաշտում. մարդու Դիարմայի էությունը ներքին առաքինությունն է, իսկ ազնվությունը՝ արտաքին առաքինությունը: Երբ մարդը Բուդդայի էությունը տեսնում է ներսից, բնականաբար ակնածանքով է վերաբերվում նրան դրսից»: Առաջին դեպքը ցույց է տալիս, որ «Բուդդայի էության» հիմքը, որը մույն որակն ունի, ինչ «սեփական էությունը», «մշտապես պարզ է»: Հետևաբար, այսպես կոչված Բուդդայի էությունը «մարդու սեփական էությունն է», մարդ արարածի հիմնական էությունը, որը սուբյեկտիվ բնույթ է կրում յուրաքանչյուր մարդու ներքին կյանքում: Երկրորդ դեպքը ցույց է տալիս, որ «Բուդդայի էությունը» «մարդու սեփական Դիարմայի էությունն է», որը նաև բոլորի ներքին էությունն է: Հիմնվելով վերը նշված գաղափարների վրա՝ Չան բուդդայականությունը սահմանեց «միտքը վկայելու և էությունը տեսնելու» և «էությունը տեսնելու և Բուդդա դառնալու» տեսությունը: «Միտքը վկայելն ու էությունը տեսնելը» նշանակում է, որ եթե մարդը կարող է գիտակցել իր սեփական միտքը, կարող է գիտակցել, որ «մարդու սեփական էությունը մշտապես պարզ է»: Հասնել նրան, որ «մարդու սեփական էությունը



նր մշտապես պարզ լինի», նշանակում է բացահայտել ներքին էությունը՝ անդրանցական Բուդդայի էությունը: Հետևաբար, ճիշտ է, որ «միտքը վկայելն ու էությունը տեսնելը, ինքնուրույն Բուդդայականության ճանապարհին հասնելը» ընկած է «լուսավորության միջոցով իմաստության հասնելու» գաղափարի հիմքում:

Այդ դեպքում ինչպե՞ս կարելի է «վկայել միտքն ու տեսնել էությունը»: Չան բուդդայականությունը մատնանշում էր իր սահմանած ուղղակի և պարզ գործնական մեթոդը, այն է՝ «ազատություն մտքից՝ աղբյուրից, ազատություն ձևից՝ նյութից, և ազատություն սևեռումից»: «Հարթակի սուտրան» ասում է.

Անհիշելի ժամանակներում այս դպրոցն առաջին անգամ սահմանել է ազատությունը մտքից՝ որպես աղբյուր, ազատությունը ձևից՝ որպես նյութ, և ազատությունը սևեռումից՝ որպես հիմք: Ազատություն ձևից նշանակում է լինել ձևերի մեջ և միաժամանակ անջատվել դրանցից: Ազատություն մտքից նշանակում է լինել մտքերի մեջ և միաժամանակ չունենալ մտքեր: Ինչ վերաբերում է սևեռումից ազատվելուն այն դեպքում, երբ մարդկության հիմնական էությունը ապրում է աշխարհի մեջ, որտեղ կա լավ և վատ, գեղեցկություն ու տգեղություն, թշնամություն և հարազատություն, բառեր և խոսք, անարգանք և հարձակում, խաբեություն և մրցակցություն, մարդն այս ամենը պետք է համարի դատարկ և չմտածի ոչ փոխհատուցման, ոչ իրեն շրջապատող առարկաների մասին: Երբ մտքերը՝ նախորդ, ներկա ու հաջորդ, անընդմեջ հաջորդում են իրար, սա կոչվում է ստրկություն: Երբ մտքերը մեկը մյուսի ետևից չեն կենտրոնանում իրերի վրա, ստրկություն չկա: Այսպիսով, հիմքը սևեռումից ազատվելն է:

«Ազատություն ձևից» նշանակում է չկապվել որևէ երևույթի հետ (անջատում ձևից), որովհետև հասարակ մարդիկ մշտապես կապվում են երևույթների՝ նյութի հետ: Օրինակ, երբեմն մտածում են, որ մեղիտացիայի միջոցով կարող են դառնալ Բուդդա, որը միանշանակ ենթադրում է կապվածություն մեղիտացիայի սովորույթին: Ունաք, հնարավոր է, կարծում են, որ Բուդդաներին երկրպագելով կարող են Բուդդա դառնալ, ինչը միանշանակ կապված է Բուդդաներին երկրպագելու սովորույթի հետ: Այս բոլոր գաղափարները «շունչ ու ձև են ստանում, և մարդը կապվում է դրանց»: Այս կապվածությունը կարող է խանգարել մարդու սեփական էությանը, ինչպես ամպերն ու մառախուղն են ծածկում պայծառ, ջինջ երկինքը: Երբ մարդն «արտաքին տեսքի մեջ անջատվում է արտաքին տեսքից», նա հանկարծ կարող է տեսնել էության սկզբնական պարզությունը, ճիշտ այնպես, ինչպես քամին քշում է ամպերն ու մառախուղը, և բացվում է երկնքի պայծառ, մաքուր, ջինջ տարածությունը: Հետևաբար, ազատությունը ձևից ոչ միայն նշանակում է չկառչել ոչ մի երևույթից, այլև նշանակում է չկառչել «մշտապես պարզ սեփական էությունից» և այդ էության հայտնությունից: «Հարթակի սուտրան» ասում է. «Եթե կարողանում ես անջատվել ձևերից ու արտաքինից, բնության նյութը մաքրվում է: Ուստի՝ նյութը ազատությունն է ձևից»: «Ազատություն սևեռումից» նշանակում է, որ սեփական էությունն ի սկզբանե չի սևեռվում մտքերի վրա, այսինքն՝ նախորդ, ներկա և հաջորդ մտքերը հերթագայում են միմյանց, ու եթե մարդը կենտրոնանում է մի առարկայի վրա, միտքն ընդհատվում է: Այսպիսով՝ «միտքը» «կապված է»: «Եթե միտքը չի կենտրոնանում իրերի վրա, հարահու է: Եթե միտքը կենտրոնանում է իրերի վրա, ընդհատվում է» («Հարթակի սուտրա»): Եթե միտքը չի կենտրոնանում, ամեն ինչ անհետ անցնում է. սա նման է նրան, երբ վայրի սագը սավառնում է ընդարձակ երկնքում ու բոլորովին հետք չի թողնում,

կամ սպիտակ էկրանի, որի վրա ֆիլմ է ցուցադրվում. երբ ֆիլմն ավարտվում է, էկրանի վրա ոչինչ չի մնում: Միայն այսպես մարդը կարող է ազատվել կապանքներից: Ուստիև, «սևեռումից ազատությունը պետք է դառնա հիմք»: «Ազատություն մտքից» չի նշանակում «բոլորովին չմտածել ոչնչի մասին և ամբողջությամբ ազատվել բոլոր մտքերից» (մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից), բայց այս դեպքում առարկաների հետ կապ հաստատելիս արտաքին առարկաները չեն ազդում մտքի վրա, այսինքն՝ «միտքը չի իշխում առարկաների վրա» (մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից): «Մտածողությունը» մտքի գործառույթն է, և միտքն առերեսվում է արտաքին առարկաների հետ: Հասարակ մարդկանց մտքերն իշխում են արտաքին առարկաների վրա. եթե առարկաները լավ են, մտքերն արթնանում ու կառչում են նրանցից. հակառակ դեպքում մտքերն արթնանում ու զայրանում են: Հետևաբար, հասարակ մարդկանց «մտքերն» արթնանում են առարկաների հետ զուգահեռ և շարժվում առարկաների հետ համընթաց, իսկ նմանատիպ «մտքերը» «սխալլական մտքեր են», որոնք բխում են ազատությունից զուրկ առարկաներից: «Երբ առարկաները չեն ազդում մտքի վրա» (մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից), արտաքին աշխարհը չի կարող անհանգստացնել, ու չնայած մարդն ապրում է աշխարհիկ կյանքով, չի պղծվում ու աղտոտվում, այլ հեշտությամբ գալիս ու անցնում է, մշտապես ունի պարզ էություն և ինքնուրույն հասնում է բուդդայության: «Ազատությունը ձևից», «ազատությունը սևեռումից» և «ազատությունը մտքից», որ քննարկվեցին վերևում, մտքի գործառույթներն են, և անտեղյակն ու տեղյակը միմյանցից տարբերվում են մտքով. հետևաբար, բուդդայության հասնելու համար պետք է հենվել անակնկալ լուսավորականության վրա:

Ըստ վերը նկարագրված քննարկման՝ կարող ենք եզրակացնել հետևյալը.

Նախ, ի տարբերություն հնդկական բուդդայականության՝ Չինական Չան բուդդայականությունը պատկանում է չինական ավանդական մտքին, և դրա պատճառը «ներունակ անդրանցականությունն է», որը հատուկ է նաև չինական կոնֆուցիականությանը և թաոսական փիլիսոփայությանը: Սուն (960–1279) և Մին (1368–1644) դինաստիաների (հատկապես Լու-Վանի համընդհանուր մտքի դպրոց) նեոկոնֆուցիականության վրա նրա թողած խոր ազդեցության պատճառը նույնպես մտքի «ներունակ անդրանցականությունն» էր: Ըստ ընդունված տեսակետի՝ «ներունակ անդրանցականությամբ» բնութագրվող կոնֆուցիական միտքը մշտապես ձգտում է բարոյական իդեալական անհատականության, որն անցնում է «եսի» սահմանները և դառնում սուրբ»: Թաոսական փիլիսոփայությունը, որին հատուկ է «ներունակ անդրանցականությունը», ձգտում է է հոգևոր բացարձակ ազատության, որն անցնում է «եսի» սահմանները և դառնում «անմահ», իսկ Չան բուդդայականությունը, որին հատուկ է «ներունակ անդրանցականությունը», վայրկենական հավիտենականության մեջ որոնում է առեղծվածային վիճակ, որն անցնում է «եսի» սահմանները և դառնում «Բուդդա»: Այս կետում Չան բուդդայականությունը կարծես կրում է կրոնի ազդեցությունը:

Երկրորդ, չնայած Չան բուդդայականությունը ցույց է տալիս կրոնի ազդեցության նշույլներ՝ ազատություն բոլոր արտաքին կապանքներից՝ սուրբ գրքերը երգելուց, մեդիտացիայից, Բուդդային երկրպագելուց և այլն, այն անպայմանորեն ենթադրում է իրեն՝ որպես կրոն մերժելը: Սա նշանակում է, որ Չան բուդդայականության աշխարհիկացումը այն դարձնում է հակակրոնական կրոն, որն ազդեցություն ունի Չինաստանի վրա, և սա մարդկանց մղում է իրականության մեջ իրա-

գործել իրականության սահմաններն անցնելու նպատակը՝ մերժելով դրախտի ու դժոխքի գերբնական հասկացությունները, առաջարկելով «աշխարհիկ կյանքի Դհարման Բուդդայի Դհարման է և հակառակը» գաղափարի աշխարհիկ տարբերակը:

Երրորդ, որպես կրոն՝ Չան բուդդայականությունը ոչ միայն խախտում է ավանդական բուդդայականության բոլոր օրենքները, այլև հավատացած է, որ հենվում է ոչ թե արտաքին ուժի, այլ Չան վարպետների՝ բուդդայականության հասնելու ներունակ ինքնաճանաչողության վրա: Հետևաբար, սա «արտաքին անդրանցականությամբ» բնութագրվող կրոնը վերածում է «ներունակ անդրանցականությամբ» բնութագրվող հակակրոնական կրոնի, դադարում է աշխարհից հրաժարվելուց և մուտք է գործում աշխարհ՝ այդպիսով խուսափելով երկվապաշտության հակումից: Արդյո՞ք այս ձևափոխությունը նշանակում է, որ Չան բուդդայականությունը հակված է դուրս գալ ավանդական կրոնական կերպից: Եթե հանգում ենք այս եզրակացության, ապա այն միանշանակ որոշակի առնչություն ունի Չան բուդդայականության պատմության ուսումնասիրության հետ, որը հետազոտում է կրոնների դերը իրական հասարակական կյանքում:

Չորրորդ, ասում են՝ Չինաստանում գոյություն է ունեցել ավանդույթ, որը խիստ շղթայում է մարդկանց միտքը: Այդ դեպքում կարո՞ղ ենք ասել, որ դեռևս կան ռեսուրսներ, որոնք կարելի է օգտագործել՝ մարդկանց մտքերը շղթայող ամեն ինչ վերացնելու համար: Եթե կան նման կարևոր ռեսուրսներ, ապա Չան բուդդայականությունը թերևս դրանցից մեկն է: Չան բուդդայականությունը ժխտում է բոլոր արտաքին կապանքները, վերացնում է կապվածությունները, քայքայում ավանդական և իրատեսական իշխանությունը, և թույլ տալիս, որ բոլորն ականջ դնեն հիմնական մտքին. հենց այսպես մարդը կարող է տիրապետել իրեն: Այս լայնախոհությունը շատ արժեքավոր է Չինաստանի ֆեոդալական բռնակալական հասարակության շրջանում և արժանի է մեր ուշադրությանը: Անշուշտ, Չան բուդդայականությունն իր իշխանությունը կառուցում էր «եսի» ներունակ սուբյեկտիվ հիմքի վրա և լրացնում «եսի» անսահման անդրանցական ուժը, և մարդն էլ իր հերթին կարող էր դարձյալ կապվել «եսի» ներհատուկ սուբյեկտիվությամբ. սա, թերևս, Չան բուդդայականության անխուսափելի հակասությունն է:

Հինգերորդ, Չան բուդդայականության գաղափարախոսական համակարգը, որին հատուկ է «ներունակ անդրանցականությունը», ակնհայտորեն սուբյեկտիվ է և անխուսափելիորեն հանգեցնում է ցանկացած օբյեկտիվ չափանիշի ու հիմնավորման հերքմանը, որը վնասում է արտաքին աշխարհի ուսումնասիրությանը և օբյեկտիվ ու ծանրակշիռ հասարակական համակարգի և իրավական կարգի հաստատմանը, և որոշ թերություններ ունի տիեզերքի և մարդկային կյանքի հանդեպ հոգատարության առումով: Հետևաբար, մենք կարող ենք լուրջ հիմնախնդիր բարձրացնել. արդյո՞ք հնարավոր է կառուցել ավելի լավ փիլիսոփայական համակարգ, որը կներառի միտքը, որին բնորոշ է «ներունակ անդրանցականությունը», և միտքը, որին բնորոշ է «արտաքին անդրանցականությունը»: Կարծում են՝ անհրաժեշտ է ուշադրություն դարձնել այս հիմնախնդրին չինական փիլիսոփայության զարգացման ոլորաններում:

Վեցերորդ, եթե հնարավոր է կառուցել չինական փիլիսոփայական համակարգ, որը պարունակում է մտքեր թե՛ «ներունակ անդրանցականության» և թե՛ «արտաքին անդրանցականության» մասին, ապա արդյո՞ք հնարավոր է չինական

ավանդական փիլիսոփայության մեջ գտնել «արտաքին անդրանցականության» ռեսուրսներ: Կարծում եմ՝ չինական ավանդական փիլիսոփայությունն ունի այդպիսի ներուժ: Կոնֆուցիոսի միտքը երկու կողմ ունի. մի կողմից, նա պաշտպանում էր «մարդու գթասրտությունը, որի աղբյուրը հենց մարդու մեջ է» (Տարեգրքեր, 12.1) և «մարդը կարող է վեհացնել ճանապարհը, և ոչ թե ճանապարհը՝ մարդուն» (Տարեգրքեր, 15.29) գաղափարները, որոնք կարելի է համարել «ներունակ անդրանցականության» առանձնահատկություն. մյուս կողմից, նա պնդում էր, որ մարդը պետք է «վախենա երկնքի կամքից, վախենա մեծ մարդկանցից և վախենա աստվածային իմաստունների խոսքից» (Տարեգրքեր, 16.8), ինչը կարելի է համարել «արտաքին անդրանցականության» առանձնահատկություն կամ առնվազն առաջարկություն: Ուշ շրջանի կոնֆուցիականությունը զարգացրել է առաջին գիծը՝ միևնույն ժամանակ բոլորովին չանդրադառնալով երկրորդին: Արդյո՞ք հնարավոր է կառուցել չինական փիլիսոփայական համակարգ, որը ներառում է Կոնֆուցիոսի մտքերը թե՛ «ներունակ անդրանցականության» և թե՛ «արտաքին անդրանցականության» մասին՝ զարգացնելով ու համադրելով Կոնֆուցիոսի մտքերի այս երկու կողմը: Իմ կարծիքով՝ այս հիմնախնդիրն արժանի է մեր ուսումնասիրությանը: Մեկ այլ փիլիսոփա՝ Մո-ցիի, որը ծնվել է Կոնֆուցիոսից կարճ ժամանակ անց, և որի փիլիսոփայությունը բնութագրվում է «արտաքին անդրանցականությամբ», իր փիլիսոփայության մեջ ներառում է միմյանց հետ կապակցված երկու հայեցակետ՝ «ամենակուլ սերը»՝ որպես մարդկային հոգու գործոն, և «Երկնքի կամքը»՝ որպես կրոնական գործոն: Թվում է՝ փոքր-ինչ հակադրություն կա երկու կողմերի միջև, բայց իրականում «ամենակուլ սերը» «Երկնքի կամքի» հիմնարար սկզբունքն է. հետևաբար, «Երկնքի կամքը» Մո-ցիի մտքերի միջուկն է: Մո-ցիի «Երկնքի կամքը» նշանակում է, որ «Երկինքն» ունի կամք, որն ամեն ինչ դատելու գերագույն և վերջնական չափանիշն է, կարող է պարզևատրել բարին և պատժել չարը. այն մարդուց դուրս անդրանցական ուժ է, կամ, այլ կերպ ասած՝ օժտված է ակնհայտ «արտաքին անդրանցականությամբ»: Չետևաբար, ուշ մոհիստական դպրոցն առաջարկում էր գիտական հայեցակետայ և շարժվում էր տրամաբանության և ճանաչողության օրենքներով, բայց ցավոք Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջանից հետո (մթա. 403-221) այս մտքերը զարգացում չունեցան Չինաստանում: Արդյո՞ք հնարավոր է օգտագործել Մոհիստական միտքը որպես ռեսուրս՝ կառուցելու համար չինական փիլիսոփայական համակարգ, որը պարունակում է մտքեր թե՛ «ներքին անդրանցականության», թե՛ արտաքին անդրանցականության մասին: Կարծում եմ՝ մենք կարող ենք ուսումնասիրել նաև այս հիմնախնդիրը:

## ԳԼՈՒԽ 9

## **Հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան. համեմատական փիլիսոփայության և համեմատական կրոնի ուսումնասիրությունների նշանակության հեռանկար<sup>80</sup>**

Այս գրքում ես նպատակ չունեմ վերլուծել կամ ուսումնասիրել հնդկական բուդդայականության Չինաստան մուտք գործելու ողջ պատմությունը, փոխարենը ցանկանում եմ պարզապես ուսումնասիրել հարաբերությունները, որ գոյություն ունեին բուդդայականության և Չինաստանում այդ ժամանակ արդեն իսկ գոյություն ունեցող գաղափարախոսությունների և մշակույթների միջև այն բանից հետո, երբ Վեյ և Չին ժամանակաշրջաններում և Յյուսիսի ու Հարավի դինաստիաներում բուդդայականությունը ներմուծվեց Չինաստան, ինչպես նաև նկարագրել համեմատական փիլիսոփայության և համեմատական կրոնների ուսումնասիրության նշանակությունը:

### **9.1 Հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան և Պրաջնա ուսմունքների [բո-ժե ցյուե] դպրոցի մասսայականացումը Վեյ և Չին ժամանակաշրջաններում**

#### **9.1.1 Բուդդայականության սկիզբը Չինաստանում**

Բազմազան տեսություններ կան այն մասին, թե բուդդայականությունը երբ է Հնդկաստանից մուտք գործել Չինաստան: Սակայն բոլոր տեսություններն էլ պնդում են, որ բուդդայականությունը ներմուծվեց այն ժամանակ, երբ Արևելյան Հան դինաստիայի կայսր Մինդին Յունփինում իր կառավարման ընթացքում (մթ. 58-75) պատվիրակ ուղարկեց արևմտյան հողեր՝ բուդդայական ուսմունքներն ուսումնասիրելու: Ըստ ավելի վաղ տարածված ավանդության՝ գործակալ Հան Սյանը, որին ուղարկել էին արևմտյան հողեր, լսել էր ֆուլուի (Բուդդա) ուսուցման մասին, և Դաժաոջիի միապետը նրան պատվիրել էր պահպանել և փոխանցել ֆուլու ձինի (Բուդդայի դասական երկերը կամ սուտրան) ուսմունքները: Նույնիսկ սա հաշվի չառնելու դեպքում, համոզված եմ, բուդդայականության՝ Չինաստան ներմուծվելուն նախորդել էր Յունփինի թագավորության կայսերական պատվիրակի գործուղումը՝ բուդդայական ուսմունքները որոնելու նպատակով: Յունփինի կառավարման ութ տարիների ընթացքում կայսր Մինդին վճիռ արձակեց, որ մահապատժի դատապարտված հանցագործները կարող են քավել իրենց մեղքերը, եթե ձյան մահուղ հանձնեն պետությանը՝ այդպիսով խուսափելով մահվան դատավճռի իրականացումից: Մինդիի եղբայրը՝ արքայազն Ինը, 30 հակ ձյան ուղարկեց, իսկ կայսրն արձակեց հետևյալ բացատրական հրովարտակը.

80. Թան Իձյե, «Համեմատական փիլիսոփայության և համեմատական կրոնի ուսումնասիրության նշանակությունը. հնդկական բուդդայականության մուտքը Չինաստան: «Ձեսյուե Լունցուն» [Փիլիսոփայական տրամասությունների ժողովածու], համար 8, օգոստոս, 1983, 272-301 էջեր:

Չուի արքայազն Ինը պատմել է Չուանի և Լաոյի [Չուանդին կամ Դեդին կայսրը, և Լաոցզին (Լաո Ցու) հարզված են՝ որպես դաոսիզմի փիլիսոփայության և մասնավորապես նրա այսպես կոչված Էզոթերիկ կամ անմահ դպրոցի հիմնադիրներ – Թարզմ. ծան.] ստույգ ուսմունքների մասին և երկրպագել է Բուդդայի բարեգործ սրբավայրը: Նա ինքնամաքրում է սկսել և երեք ամիս պաս է պահել՝ կատարելով աստվածներին տված իր երդումները: [Չինական բուդդայական համատեքստում պաս պահելը ոչ միշտ է նշանակում ամբողջությամբ հրաժարվել սննդից, այլև սովորաբար վերաբերում է խիստ բուսական սննդակարգին, կենդանու կյանքը խլելուց խուսափելուն և հայտնի է ցայծյե անունով, Թարզմ. ծան.]: Նա ապաշխարել է և պետք է ընդունել, որ քավել է ցանկացած հանցանք, որ գուցե գործել է, կամ ազատվել է ցանկացած կասկածից, որ գուցե հարուցել է: Այժմ նա ապաշխարության միջոցով իր ունեցվածքը նվիրաբերում է Ուպասակայի [բուդդայականության աշակերտներ] մեծ տոնին՝ ի փառս Բուդդայի տաճարների:

Այն փաստը, որ արքայազն Ինը երկրպագում էր միաժամանակ Չուանդին, Լաոցզին (Լաո Ցու) և Բուդդային, ապացուցում է, որ բուդդայականությունը ներմուծվել էր Չինաստան դեռևս Յունիփինի թագավորության ութերորդ տարուց առաջ: Հետևաբար ժամանակագրական առումով սխալ է Յունիփինի թագավորության շրջանում բուդդայական ուսմունքներին հետամուտ լինելու նպատակով կայսերական պատվիրակին ուղարկելը համարել Չինաստանում բուդդայականության ներմուծման սկիզբ: Մինչդեռ, չնայած բուդդայականությունը Չինաստան մուտք գործեց այդ իրադարձությունից հետո, ընդհանուր առմամբ գուցե ճիշտ է, որ բուդդայականությունը Չինաստանում որոշակի ազդեցություն ձեռք բերեց միայն Յունիփինի թագավորության ընթացքում և նույնիսկ դրանից հետո: Չինաստան մուտք գործելուց հետո բուդդայականությունն ազդեցության գազաթնակետին հասավ միայն Արևելյան Չին դինաստիայում՝ մինչ այդ անցնելով տարածման ու զարգացման մի քանի նշանակալի փուլ:

Արևելյան Հան դինաստիայի տարիներին բուդդայականությունը Չինաստանում տարածվում էր՝ որպես այն ժամանակ հանրաճանաչ դաոսական մի շարք ճյուղերից մեկը [դաոշու]: Դաոսական ուսմունքներն ու պրակտիկան մեծ մասաբանություն էին վայելում Արևմտյան Հան դինաստիայի սկզբից և նորածն էին երկու Հան դինաստիաների ընթացքում: Այդ ժամանակ դաոսական բոլոր ուղղությունները՝ թե՛ Չուանդինի և Լաոցզինի (Լաո Ցու) [փիլիսոփայական] ուսմունքները, թե՛ կախարդների մոգական վարպետությունը, հայտնի էին դաոշու անունով [դաոսական հմտություններ կամ տեխնիկա]: Կախարդների դասավանդած և կիրառած տեխնիկան ներառում էր մի շարք ոլորտներ՝ սրբավայրերի և տաճարների երկրպագում, տոհմական երկրպագություն, միջոցներ անմահության և երկարակեցության համար և այնպիսի մեթոդներ, ինչպիսին ծյուշին [հեռատեսություն] է: Ըստ «Հոու Հան շուու» [Հան դինաստիայի ուշ շրջանի պատմություն] գրքի «Ֆանշու ջուան» [Սոգերի կենսագրությունները] գլխի՝ այն ժամանակ բազմաթիվ մարդիկ ուսումնասիրում էին զանազան երևույթներ և բազմաթիվ դպրոցների ուսմունքներ, ինչպիսիք են «Քայլերի հաշվարկը՝ ըստ Ինի և Յանի», «Հեի և Լուոյի գրերը» [Չուան Հե կամ Դեդին գետը և Լուո գետը], «Կրիայի և վիշապի գծագրերը», «Չի Ցիի մեթոդները», «Վեյի [լայնություններ] և Հոուի [եղանակներ] գիրքը», «Չանգերի հմայիլ-գծագրերը» և «Շի Քուանի գիրքը», ինչպես նաև այնպիսի տեխնիկական միջոցներ, ինչպիսիք են «Քամու եղջյուր», «Փոխարկում և փո-

խաղրում», «Յոթ ճանապարհ», «Հիմնական և նախնական շնչառություն», «Վեց օրվա յոթ բաժանումները», «Պատահական հանդիպումների գուշակություն», «Օրվա նախանշանը», «Վճռականություն և յուրահատկություն», «Վայրկենականություն», «Մեմություն և դատարկություն» և այլն: Հետևյալ հատվածը բացատրում է այդ ժամանակների դաոսական պրակտիկայի և մեթոդների տարածման պատճառը.

Հան դինաստիայում, երբ Վուդի կայսրն իր բարեհաճությունն արտահայտեց դաոսականների մեթոդների և հմտությունների նկատմամբ, ողջ երկրի գիտնականները, որոնք տիրապետում էին առնվազն այս առարկաներին, չէին կարող չօգտվել այդ առավելությունից: Նրանք հավաքվեցին թագավորական արքունիքում՝ յուրաքանչյուրն իր հետ բերելով իր գրքերը և ձեռք սեղմելով միմյանց հետ [ի նշան ողջույնի]: Այնուհետև Վան Մանը [«Ձավթիչը», որ գահընկեց արեց Հան կայսերը և հիմնեց կարճաժամկետ Սին դինաստիան մթ. 8-23 թվականներին, Թարգմ. ծան.] գրավեց գահը՝ անօրինական ճանապարհով գաղտնի ստանձնելով իշխանությունը թալիսմանների օգնությամբ: Ավելի ուշ պարզվեց, որ Գուանուդի կայսրը [մթ. 25-57թթ.] նախանշանների ու գուշակների սիրահար է և հավատում է դրանց: Այսպիսով, գիտնականները, որոնք սովորել էին ուշադրություն դարձնել նորածն մեթոդներին, ջանում էին մրցել միմյանց դեմ այդ տեխնիկական միջոցների, հմտությունների և գաղափարների տիրույթում: Հնարավորության դեպքում նրանք իրենց ունակությունները ներկայացնում էին Նորին մեծության ուշադրությանը և երբ կարողանում էին, քննարկում էին այդ երևույթների հիմնավորությունն ու հարաբերական առավելությունները:

Ըստ այդ օրվա արձանագրությունների՝ «Հուան-Լաոն» և Բուդդան հավասարապես համարվում էին դաոսական տեխնիկայի կրողներ: Յանսիում Հուանդի կայսեր (166) թագավորության իններորդ տարում Սյան Քայը հիշատակեց կայսերը՝ ասելով.

Լսել ենք, որ Հուան-Լաոյի և Բուդդայի սրբավայրեր են կառուցվել պալատում: Նրանց ուսմունքները մարդկանց հորդորում են մաքրագործել միտքը և խաղաղեցնել հոգին. նրանք իրենց արժեքներում մեծ տեղ են հատկացնում անգործությանն ու հանգստությանը, նրանք ընդգծում են կյանքի արժեքը և նողկում սպանությունից: Նրանք մարդկանց հորդորում են սահմանափակել իրենց ցանկությունները և մաքրագործել ցոփ ու շվայտ կյանքից: Բայց Ձերդ Գերագանցությունը չի հրաժարվել ոչ ցանկությունից, ոչ զեխությունից, իսկ մարդկանց սպանելու և պատժելու սովորություններն անցնում են բանականության սահմանները: Եթե խախտել ես նրանց օրենքը, ինչպե՞ս կարող ես սպասել, որ կստանաս նրանց իշխանությունը:

Նույնիսկ բուդդայականության աշակերտներն իրենց սեփական ուսմունքները համարում էին դաո (թաո) [ճանապարհ]: «Լի Հուո Լուոնում» [Սխալի տեղաբաշխման տրամասություն], Մոուցին գրում է. «Գոյություն ունի մարդու իննսունվեց տեսակ, որոնք հարում են Դաոյի ուսմունքին. նրանցից ոչ մեկը Բուդդայի ուսմունքներից ավելի մեծ կամ ավելի մեծարված չէ»: «Սիշի՛եր Ջան Չիներ» [Քառասուներկու գլուխների սուտրա] [սուտրա, որը հաճախ վերագրվում է Կասյապա Մաթանգային և Գոբհարանային՝ առաջին հնդիկ վանականներին, որոնք «պաշտոնապես» ժամանեցին Չինաստան՝ որպես բուդդայական պետության պատվիրակներ – թարգմ. ծան.] նաև իր սեփական ուսմունքներն էր կոչում ֆոդաո [կամ

Բուդդայի ճանապարհ]: Ավելին, այդ ժամանակի բուդդայական ուսմունքները պարունակում էին տարրեր, որոնք համընկնում էին կամ նմանություններ ունեին չինական դաոսական ուսմունքների հետ, օրինակ, նրանք, որ կիրառվում էին դասավանդման ընթացքում:

Արհանը [արժանավոր մարդիկ կամ սրբերը] կարող են սավառնել և ի վիճակի են կերպափոխվել. նրանց երկարակեցությունը կալպա [տարիք] է, այսինքն՝ անցյալ, և նրանք ապրում ու շարժվում են երկնքի ու երկրի երկայնքով («Սիշիէր Ջան Չին», գլուխ 1) և. նրանք, որ սովորել են ճանապարհը, պետք է մաքրագործեն իրենց միտքը կեղտից և անմիջապես կդառնան անարատ ու մաքուր (գլուխ 35):

Այս ժամանակներում բուդդայական սուտրան շատ մոտ էր Յուան-Լայի դաոսական դպրոցի (թաոսիզմ) «անմահության ուսմունքներին»:

Այն ժամանակ բուդդայական ուսմունքները հիմնականում կազմված էին այնպիսի երևույթներից, ինչպիսիք են «հոգու կամ ոգու մշտնջենականությունը», ինչպես [պատճառներն ու ազդեցությունները՝ որպես իրերի զարգացում հասկանալու հիմնական մեթոդ] և բաոին [հատուցում]: Օրինակ, «Յուան Յան Չի» [«Յան դինաստիայի ու շրջանի ժամանակագրություն»] գրքում Յուան Յունը գրել է.

Ըստ [Բուդդայականության]՝ երբ մարդը մահանում է, ոգին չի մեռնում, այլ հետագայում նոր տեսք է ձեռք բերում: Կյանքում գործած բոլոր արարքների համար՝ լավ կամ վատ, կա հատուցում: Յենց այդ պատճառով մարդը պետք է արժևորի լավ քայլերի իրագործումն ու դաոյի զարգացումը, որպեսզի շարունակի պահպանել իր գոյությունը՝ կոփելով հոգին այնքան, մինչ հասնի ուվեյ [անգործություն կամ հանգստություն] ոլորտ, և այդ պահին մարդը կդառնա Բուդդա:

Սա էր այն գաղափարը, որ նախկինում գոյություն ուներ Չինաստանում: Չինական տարբերակում հոգու մշտնջենականության գաղափարն արտահայտվում էր «յու գուեյ լուն» [ուրվականների գոյության տեսություն] հնագույն գաղափարով: «Վեն Վան» [Վեն արքա] բանաստեղծությունը «Շի Չին» [Դասական ներբողներ] գրքի «Դա յա» բաժնում նկարագրում էր «երեք հոուի [երկրորդական կամ մարդկային անկախ ոգի] գոյությունը երկնքում» և [մահկանացուների]՝ նուրբ ոգիների և ուրվականների՝ [ձին լին] այդ ոլորտ համբարձվելը: «Ջուանցի» գրքի «Յան շեն ջու» [Կյանքի գլխավոր ուսուցիչ] գլխում մի առակ պատմում է, թե «բոցը չի հանգչում, չնայած պատրույզն այրվել է», իսկ «Յուայ Նան Ցի» գրքի «Չին շեն սուն» [Ոգու հորդոր] գաղափարը պնդում էր, որ «ձևն, անշուշտ, ունի իր սահմանափակումները, բայց հոգին չի քայքայվում: Յետևաբար, [հոգու և ձևի հարաբերությունն այնպիսի հարաբերություն է, որում] այն, ինչ չի քայքայվում, հարմարվում է նրան, ինչ քայքայվում է. արդյունքում առաջ են գալիս հարմարեցման նմանատիպ անթիվ-անհամար օրինակներ. անհմար է չնկատել փոփոխության և վերադասավորման այս միջոցները»: Յենց այս մտքի գերակայության և նրա արձագանքի պատճառով է, որ ընդդիմախոսները, օրինակ՝ Յուան Թանը, պաշտպանում էին «ձևի և ոգու համաժամանակյա քայքայման» տեսությունը, իսկ Վան Չունն առաջարկում էր, որ «մահից հետո մարդը չի կերպափոխվում ուրվականի»: Վերջիններս քննադատում էին «հոգու մշտնջենականության գաղափարը»: Գաղափարը, որ հոգու կամ ոգու մշտնջենականությունն ինքնին կախված է կոփելու և զարգացնելու վարժություններից [առեղծվածային կամ մետաֆիզիկական միջոցներով], արդեն իսկ գոյություն ուներ Չինաստանի ավանդույթում: Ինչ վերաբերում է պատճառների, ազդեցությունների և հատուցման գաղափարներ-



րին, բուդդայականության այս տեսություններն ընդհանուր առմամբ լրիվ նման չէին նախկինում գոյություն ունեցող չինական տեսություններին. նրանց տարածված ձևերը Հան դինաստիայում համապատասխանում էին որոշ գաղափարների, որոնք չինացիները կրում էին արդեն այն ժամանակ. դրանցից են «Կուն Գուայի» [Փոփոխություններ կնոջ խորհրդանիշի միջոցով] «Ի Չին» («Ի Չին») [«Փոփոխությունների գիրք»] բաժինը, ըստ որի «բարի բախտը կժպտա նրանց, որոնք կատարում են լավ արարքներ, իսկ դժբախտությունը կայցելի նրանց, որոնք չար արարքներ են գործում» կամ որ «ընտանիքը, որ կուտակում է բարի գործեր, կպարզևատրվի տոնելու բազում առիթներով, մինչդեռ այն ընտանիքները, որոնցում հավաքվել են չար արարքներ, տառապանքի բազմաթիվ պատճառներ կունենան»:

Հանից Վեյ դինաստիաների անցման շրջանում բուդդայականության աստիճանական տարածման շնորհիվ ավելի ու ավելի մեծ թվով բուդդայական սուտրաներ էին թարգմանվում չինարեն: Այդ ժամանակ թարգմանվում էին թե՛ Հինայանա [Թերավեդական, որ չինարենում հայտնի է սյաո չեն անունով] թե՛ Մահայանա [դա չեն] սուտրաներ: Ուստիև, միջոցները, որոնցով բուդդայականությունը մասսայականություն էր վայելում Չինաստանում, բաժանվեցին երկու հիմնական ուղղության՝ Ան Շիգաո դպրոցի պատմությունը, որ պատկանում էր Հինայանա կարգին, և Ջի-լու-ձյացան դպրոցը, որ պատկանում էր Մահայանային և ընդգծում էր պրաջնայի [իմաստություն] ուսմունքը:

### 9.1.2 Ան Շիգաոն Հինայանա դպրոցից

Այս ուղղությունն ընդգծում էր դիյանայի [մեդիտացիայի վարժություններ, չինարեն՝ չան] ուսուցումը: Հան դինաստիայի Հուանդի կայսեր՝ Չյանհեում թագավորելու առաջին տարում [մթ. 147] Ան Շիգաոն ժամանեց Լուոյան և սկսեց սուտրաներ թարգմանելու իր բեղմնավոր գործունեությունը: [Ան Շիգաոն բուդդայական գիտնականի չինարեն անունն է. նա Պարթևստանից կամ Պարսկաստանից մեկնեց Չինաստան: Ան անունը թարգմանաբար նշանակում է հանդարտություն և թերևս առաջացել է վանականի պարսկական ինքնությունից, քանի որ այն ժամանակ և Չինաստանի պատմության զգալի հատվածում Պարսկաստանը չինարենում հայտնի էր Անշիգուո կամ Հանդարտության երկիր անունով: Վանականի պարսկերեն անունը մեզ հայտնի չէ: Թարգմ. ծան.]:

Նրա թարգմանություններից ամենաազդեցիկները «Ան Բան Շուու Ի Չինը» [Սուտրա մտքի պահպանման մասին՝ ըստ Անապանայի պրակտիկայի] և «Ին Չի ժու Չինն» էին: Առաջինը նկարագրում էր չանը գործնականում կիրառելու մեթոդը կամ մեդիտացիայի (խորասուզում) վարժությունները. գիրքը նվիրված էր շնչառական մեթոդներին, որոնք ստեղծված են «մարդու մտքերը պահպանելու նպատակով». մեթոդներն ինչ-որ չափով նման էին շնչառությանը, շնչառական վարժություններին և տեխնիկային, որոնք պաշտպանում էին դաոսականները և մասնավորապես Անմահների դպրոցը: Վերջին սուտրան բուդդայական կանոններում անունների և թվերի էզոթերիկ կարևորության ապացույցն էր և ինչ-որ չափով նման էր դասական երկերի տող առ տող, արտահայտություն առ արտահայտություն մեկնաբանությանը. գիտական այս մեթոդը հայտնի է ջանջու սյուե անունով: Սա կիրառվում էր ընդհանրապես Հան դինաստիայի բազմաթիվ կոնֆուցիա-

կանության գիտնականների կողմից կոնֆուցիական դասական երկերի նրանց բազմաթիվ ծանոթագրություններում և մեկնաբանություններում, երբ նրանք հաճախ փորձում էին գտնել սուրբ գրքերի բառերի տակ քողարկված «ճշմարիտ» իմաստները:

Հինայանայի սուրբ գրքերի ուսումնասիրության այս մեթոդաբանությունը շարունակվեց Ան Շիգաո դպրոցում մինչ ամնվազն նրա աշակերտների երրորդ սերունդը, որոնցից աչքի էր ընկնում հատկապես վանական Քան Յուեյը [Քան Չեն Յուեյ]։ Նա ապրում էր Ու թագավորության ժամանակաշրջանում: Այս դպրոցի կյանքի տեսությունը գերազանցապես հիմնված էր յուրանցի [նախնական շնչառություն] հասկացության վրա: Այն հաստատում էր, որ «նախնական շնչառությունը» նույնն էր, ինչ չինացիները կոչում են ու սին [հինգ տարր կամ հինգ գործոն] կամ ու ին [Կնոջ հատկանիշների հինգ բացասական կողմերը] [ավելի ուշ սա ներմուծվեց բուդդայական տերմինաբանություն՝ որպես ու ին կամ Յինգ ներքին բովանդակություն, որն իմաստով և ինքնությամբ նման է սանսկրիտի սկանդհաս եզրույթին. դրանք նույնպես հինգն էին. Թարգմ. ծան.]: «Հասնել ճշմարտության՝ գաղտնի աջակցության միջոցով» սուտրան ու ին ջուները [հինգ ին տեսակները] բացատրում էր հետևյալ կերպ.

Հինգ ին տեսակները կազմում են մարմինը... սա նման է նախնական շնչառությանը [յուրանցի]... նախնական շնչառությունը բոլոր երևույթների վերելքն ու վայրէջքն է, ինչպես նաև հաստատումն ու կործանումը: Երբ հասնում է ավարտին, վերսկսվում է և շարունակում անցնել տրիլոկայի [Երեք ոլորտ] միջով. այն չի ավարտվում, անսահման է, այդ պատճառով էլ կոչվում է ջուն [տեսակներ կամ սերմ]:

Բուդդայականության այս տեսակը հավատում էր, որ սկզբում մարդ արարածը կազմված էր հինգ ինի [տարր] կուտակումից և միացությունից. այսպիսով Ան Շիգաոյի թարգմանած «Հասնել ճշմարտության՝ գաղտնի աջակցության միջոցով» սուտրան հաստատում էր, որ «ինը ամեն ինչի արտաքին տեսքն է»: Յուանցիի տեսությունը [նախնական շնչառություն] տարածված էր Չինաստանում դեռևս Ցինից առաջ և ծաղկում ապրեց երկու Հան դինաստիաներում: Ավելին, սերտ կապ կար նախնական շնչառության և ձև-ոգի հարաբերության հիմնախնդրի միջև, քանի որ տարածված կարծիք կար, որ եթե ձևը չուցի է [չհղկված շնչառություն], ապա ոգին ձինցի է [հղկված շնչառություն]: Այս տեսությունը սերտորեն կապված էր յանչենի [կյանքի էության զարգացում և սնուցում] հետ, որը պաշտպանում էր Աննահության դպրոցը:

«Լյու Շի Չունցյու» գրքում [Գարնան և աշնան դասական երկ վարպետ Լուի հեղինակմամբ] ապացուցվում է, որ անմահ դառնալու և ծյու շիի [իեռատեսություն] հասնելու համար ցին կամ շնչառությունը պետք է շրջանառվի առանց մարմնում որևէ տեսակ խոչընդոտի. միայն այդ դեպքում «հղկված շնչառություն» ունեցող ոգին ամեն օր կերիտասարդանա, իսկ չար շնչառությունն ամեն օր կթուլանա», այդպիսով «ոգին ձևի մեջ ձեռք կբերի խաղաղություն, և մարդու օրերն ու տարիները կծօվեն մինչև անվերջություն»: Այդ ժամանակ Ան Շիգաոյի բուդդայական դպրոցի հետևորդները նաև սովորում էին միավորել հինգ ինի և յուրանցիի գաղափարները և պնդում, որ եթե մարդն ի վիճակի լինի համակարգել իր նախնական շնչառությունը, միտքը կլինի հանդարտ, անկաշկանդ, իսկ մարմինը կազատվի հիվանդություններից. եթե նախնական շնչառությունը ճիշտ չհամակարգ-

վի, և եթե մարդու ներսում ինն ու յանը և հինգ տարրերը [ուսին] պատշաճ կերպով չմիախառնվեն, մարմինը կպարտվի հիվանդությանը: «Ֆո Ի Ձինը» [Բուդդայի բժշկական սուտրա], որ Ու թագավորության ընթացքում թարգմանվել է Ջու Լու-յանի և Ջի Յուեի կողմից, ասում է:

Մարդու մարմնում կա չորս հիվանդություն. մեկը կապված է Երկրի, մյուսը՝ Ջրի, երրորդը՝ Կրակի, չորրորդը՝ Քամու հետ: Երբ Քամին ուժգնանում է, ցինը [շնչառություն] բարձրանում է. երբ Կրակն ուժգնանում է, ջերմությունը բարձրանում է, երբ Ջուրն ավելանում է, մրսում է, երբ Երկիրն ուժգնանում է, [մարդու] ուժն աճում է: Հենց այս չորս [հիմնական] հիվանդություններից են առաջացել չորս հարյուր և չորս հիվանդությունները: Երկիրը պատկանում է մարմնին, Ջուրը՝ բերանին, Կրակը՝ աչքերին, իսկ Քամին՝ ականջին:

Նմանատիպ ասացվածքները շատ նման են Հան դինաստիայում տարածված բժշկական տեսություններին, որոնցում շեշտը դրվում էր մարմնի ներսում հավասարակշռության կամ կոորդինացիայի համակարգ ստեղծելու մեթոդներին՝ հանուն յուանցիի: Սա դիտարկվում էր յուանցիի զարգացումը դեպի բարին կամ ճշմարիտը ուղղորդելու և չար կամ սխալ ուղղությունից փրկելու անհրաժեշտության տեսանկյունից: Ըստ տարածված տեսակետի՝ եթե միտքն ու ոգին հանդարտ լինեն, մարդուն կհաջողվի չարթնացնել կամ առաջացնել որևէ ցանկություն կամ անհանգստություն. ամեն տեսակ հոգսերն ու անհանգստություններն ի հայտ են գալիս միայն այն պատճառով, որ միտքն ու ոգին շարժվում կամ գործում են՝ միաժամանակ մտքեր արարելով:

Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե ինչպես է պետք վերացնել այս զանազան հոգսերը, չանի կամ մեդիտացիայի Հինայանա դպրոցը հավատացած էր, որ մարդն ուղղակի ստիպված է սնել միտքը և զարգացնել հոգին, որտեղ հիմնական գաղափարը «մտքերը [ի] իրենց պատշաճ տեղում պահելն է» [այսինքն՝ չկեցության վիճակում կամ այն վիճակից առաջ, երբ արարվում են մտքերը]: Խորասուզման (մեդիտացիա) վարժությունները, հետևաբար, նպատակ ունեին կենտրոնացման միջոցով կանխել մտքերի կամ գաղափարների հղացումը: «Ան Բան Շու-ու Ի Ձինը» ասում էր. «Մարդը պետք է իր տեղում պահի միտքը, մինչ որևէ գաղափար կծագի: Մտքերի ծնունդից հետո մտքի պահպանումը կդադարի»: Ան Շիգա-ոյի թարգմանած «Չու Ձինը» [Սուտրա եղելությանը համբերությամբ համակերպվելու մասին] ներկայացնում է հետևյալ պատմությունը:

Բուդդան ասաց հավաքված բիհկսուին [մուրացիկ աշակերտներ]. «Դուք պետք է սովորեք մեդիտացիայի ընթացքում հասկանալ ամեն ինչ, բայց պետք է նաև սովորեք խոսել Օրենքի լեզվով: Նրանք, որ չեն կարող անել դա, պետք է արգելափակեն իրենց տեսողությունը, չլսեն ձայները և սովորեն մտքերը պահել տեղում և ականջ դնել միայն ներքին ձայնին: Այսպես նրանք գուցե գտնեն իրենց ճանապարհը դեպի [Լուսավորականություն կամ բուդդայություն]:» Երբ հավաքված բիհկսուն լսեց Բուդդայի այս հայտարարությունը, նրանց սրտերն ուրախացան, նրանք հասկացան Բուդդայի խոսքերը և անմիջապես գտան Արիաք [սրբեր] դառնալու ճանապարհը:

Միտքն իր տեղում պահելու մեթոդը հայտնի էր ան բան [անապանա] անունով, որտեղ անան վերաբերում էր ներշնչելուն, իսկ պանան՝ արտաշնչելուն: Սա նման էր թու նա շնչառական վարժություններին, որոնք ընդունված էին թե՛ Հուան-Լաո դպրոցի և թե՛ դաոսիզմի (թաոսիզմ) անմահության դպրոցի կողմից. երկուսն էլ

տարածված էին Հան դինաստիայում: Այսպիսով, «Ան Բան Ջու Սուն» [Անապանայի ծանոթագրությունների նախաբան], որը գրվել է [վանական] Դաո Անի կողմից, բացատրում էր. «Անապանա ասելով նկատի ունենք արտաշնչում [արտաքին մարմնավորում] և ներշնչում [յուրացում]» և «Մարդը կարող է վստահել իր շնչառությունը անապանային և պահել կամ պահպանել միայն այն, ինչ արդեն ձեռք է բերվել»: Ըստ նրանց փաստարկի՝ եթե մարդը կարողանա միտքը պահել իր տեղում, նրա միտքն ու հոգին կդառնան պարզ և ջինջ, իսկ եթե մարդու միտքն ու հոգին լինեն պարզ ու հանդարտ, նա կդառնա Բուդդա: Այսպիսով, վանական Քան Յուեյն իր «Ան Բան Սու» [Անապանայի նախաբան] գրքում ասում է.

Նա, ով զարգացնում է անապանան, ամբողջությամբ պարզ միտք ունի. եթե բարձրացնում է աչքերը, հայացքով ծակում է իր տեսադաշտի մթությունն ու խավարը... Հեռու-հեռվում չկա որևէ բան, որ նա չկարողանա տեսնել, ոչ մի աղոտ հնչյուն, որ չկարողանա լսել: Նա կըմբռնի ամեն ինչ՝ անորոշ, երկիմաստ երևույթներ, կեղծ տպավորություններ ու նմանություններ. նա միանգամայն ազատ կլինի իր գոյության մեջ, նա բավական կմեծանա և իր ներսում կներառի Ութ ծայրահեղությունների սահմանում գտնվող ամեն ինչ, նաև այնքան փոքր կլինի, որ կկարողանա թափանցել մազարմատի կամ փետուրի մեջ: Նա կվերահսկի երկինքն ու երկիրը և կկանգնեցնի ժամանակի ու երկարակետության առաջընթացը: Նրա բարեպաշտ նկարագիրն ու ուժերն այնքան ուժգին կլինեն, որ կկործանեն երկնքի զենքը, և նա ուժ կունենա, որպեսզի վերացնի տրիսահասրան [Երեք հազար երևույթ կամ բոլորը] և երկրի վրա բոլոր տաճարները: Ութ անշրջահայացությունները [Չմտքեր] անհասկանալի են նույնիսկ Բրահմանի համար, իսկ Աստծո առաքինի կերպարը սահմաններ չի ճանաչում: Սա է վեց պարամիտաների [մեթոդների] ծագումը:

Վերը նշվածից պարզ է դառնում, որ Ան Շիգաո դպրոցի կողմից պաշտպանվող Հինայանա չան [դիյանա կամ մեդիտացիա] տեխնիկան որոշակի գաղափարների համախումբ էր, որոնք մինչ այդ արդեն մասսայականություն էին վայելում Չինաստանում Հուան-Լաոյի դպրոցի և դաոսիզմի (թաոսիզմ) անմահության դպրոցի մեկնաբանության միջոցով, իսկ այն, ինչ մենք տեսել ենք, գերիշխող դաոսական տեխնիկայի [դաոշու] օգտագործման ակնհայտ փորձ է, որի նպատակը բուդդայականությունը բացատրելն ու մասսայականացնելն է:

### 9.1.3 Ջի-լու-ձյա-ցյանը Մահայանա դպրոցից

Մտքի այս համակարգը միանգամայն տարբերվում էր, քանի որ նրա Մահայանա ուսմունքն ընդգծում էր պրաջնան [իմաստություն]: Ջի-լու-ձյա-ցյանը ուներ Ջի Լյան անունով մի աշակերտ և Ջի Ցյան անունով երրորդ սերնդի մեկ այլ աշակերտ. նրանք միասին հայտնի էին «Երեք Ջի» անունով: Ջի-լու-ձյա-ցյանը Լուոյան ժամանեց Հուանդի կայսեր թագավորության վերջին տարում [167], իսկ 169 թվականին թարգմանեց «Դաոսին բո-ժե բոլուոմի ձին» [Պրաջնապարամիտա Սուտրան ճշմարտության զարգացման մասին]: Ավելի ուշ Ջի Ցյանը վերաթարգմանեց այս սուտրան՝ այն վերնագրելով «Դամին Դու Ուձի Ջին» [Սուտրա Մեծ լուսավորականության միջոցով անսահման անվերջության անցնելու մասին]: Մտքի այս համակարգը, որն ի սկզբանե պաշտպանում էր Ջի Ցյանը, շեշտում էր, որ կյանքի հիմնարար սկզբունքը ոգին իր ակունքներին, անբիծ ճշմարտությանը

կամ իրականությանը վերադարձնելն է, և որ կյանքն այդ դեպքում կհամապատասխանի դաոյին [կամ Բնական երևույթների ճանապարհ]: Այս կանխադրությով Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի գաղափարները խոր ազդեցություն էին թողնում բուդդայականության կոնկրետ այս դպրոցի վրա:

Շատ ավելի ակնհայտ է դառնում, որ Ջի Ցյանի նպատակն էր բուդդայականությունը հարմարեցնել չինական մետաֆիզիկայի դպրոցին, որն այն ժամանակ հինմված էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի գաղափարների վրա, երբ Պրաջնապարամիտա սուտրայի իր նոր թարգմանության վերնագրում նա «Մեծ լուսավորականությունը» կամ «Մեծ լույսը» փոխարինեց «պրաջնա» բառով: [Տեխնիկական առումով, չինական մին եզրույթի համարժեքը սանսկրիտում, որը նշանակում է պայծառություն կամ լուսավորություն, վիդյան է, և ոչ թե պրաջնան – Թարգմ. ծան.]: Սա արտացոլում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) [կամ Դաո Դե ծինի] հետևյալ գաղափարը. «Ջի չան յուե մին» [Հաստատունը իմանալը Լուսավորություն է]: Նաև «պարամիտայի» թարգմանությունը՝ «դու ու ձի» [մի ավից անցնել մյուսը՝ դեպի անսահման անվերջություն], պարզվում է, վերաբերում է դաոյի հետ նույնության կամ միասնության ուղրոտ հասնելուն: [Իրականում դու եզրույթը, որը նշանակում է անցում կատարել, ներառված է հենց պարամիտա սանսկրիտի եզրույթում, որը նշանակում է մի ավից մյուսն անցնել և այդպես փրկվել–Թարգմ. ծան.]: Հետևաբար, Ջի Ցյանի՝ «Մեծ լուսավորության միջոցով անսահման անվերջության հասնելու սուտրայի» ծանոթագրությունների առաջին փննում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին.

Ուսուցիչը [Ջի Ցյանի ուսուցիչ Ջի Լյանը] ասում է. Բողիսատտվայի միտքը կանգնում է Մեծ ճանապարհի վրա, որպեսզի հասկանա ճանապարհը ու ապրումակցի նրա հետ: Միտքը նույնանում է դաոյի հետ [ճանապարհ]: Այն ձև չի ստանում, այդ պատճառով էլ նկարագրվում է Դատարկություն բառով:

Այս դեպքում «մտքի միացումը ճանապարհին» գաղափարը կարծես թե նույն հասկացությունն էր, որն արտահայտվել էր դաոսական (թաոսիզմ) «[ոգին] այլևս չվերադարձնել ինի մարմնին [այն է՝ մեռած մարմին], այլ դաոյի (թաո) հետ մեկ ամբողջություն կդառնա» գաղափարով: Սա ավելի մանրամասն նկարագրվեց հետագայում «Ֆո շուո սի վեն ցին ցին» գրքում: [Կարծես թե չինարեն տեքստի այս հատվածում տպագրական սխալ կա: Մեզ չհաջողվեց գտնել մասնավորապես այս սուտրան, որը ներկայացված է այստեղ կամ նույնիսկ բուդդայականության որևէ եզրույթ, որը համապատասխանում է «սի վեն ցին» արտահայտությանը: Թերևս, ցի եզրույթն այստեղ սխալմամբ ընկալվել է ցինի փոխարեն: Բուդդայականության մեջ «սի ցի ցին» եզրույթը վերաբերում է այսպես կոչված չորս ինքնավնասումներին, այսինքն՝ չորս միջոցների, որոնցով մարդիկ վնասում են սեփական մարմինն ու միտքը: Հնարավոր է, որ այս թեմայով սուտրա գոյություն է ունեցել. Թր. Ջեյ՝ Ֆա Հուի [Ջու Ֆահու] թարգմանությամբ]: Այս գաղափարը նաև նման էր «միաժամանակ ճանապարհի գործն իրականացնելու» [յու դաո ձու չեն] հասկացությանը, որը ժուան Ջին նկարագրել և առաջարկել է իր «Դա ժեն Սյանչեն Ջուան» [Մեծ մարդկանց և նախնիների կենսագրությունները] գրքում: «Ձև չկա, հետևաբար այն նկարագրվում է Դատարկություն եզրույթով» նախադասությունը շատ նման է Լաոցզիի (Լաո Ցու) ասացվածքին՝ «Հաստատուն ճանապարհը ձև չունի»: Հետևաբար, ընկալվում էր, որ միտքն ու ոգին չունեն շոշափելի ձև:

Ըստ մի շարք մարդկանց, որոնց թվում է Ջի Ցյանը, մարդկային միտք-հոգին

առաջացել է ճանապարհից, և միայն զանազան անբնական ազդեցությունների պատճառով [ինչպիսիք են ցանկությունների և հակումների գայթակղությունները] միտք-ոգին այլևս ի վիճակի չէ վերադառնալ ճանապարհի հետ միասնության վիճակին: Այս սահմանափակումներից և կապանքներից ազատվելու համար, հետևաբար, միտք-ոգին պետք է ապրումակցի ճանապարհի հետ և հասկանա այն: Եթե միտք-ոգին ի զորու լինի հասկանալ իր նախնական աղբյուրը, նա ի վիճակի կլինի ևս մեկ անգամ միավորվել ճանապարհի հետ և այդպիսով դառնալ Բուդդա: Իրականում, բուդդայականության սկզբունքները բացատրելու ընթացքում այն օգտվում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի գաղափարներից:

Վեյ և Չին դինաստիաների այս ժամանակահատվածում սյուանսյուե դպրոցի [դաոսական մետաֆիզիկա] մետաֆիզիկական գոյաբանությունը, որը Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի գաղափարները համարում էր կաղապար, շատ տարածված էր: Այն հիմնական շեշտը դնում էր բեն-մոյի [հիմնարարի և պատահականի հարաբերությունը] և յու-ուի [գոյություն և չգոյություն] վրա: Պրաջնայի գաղափարները բուդդայական մտածողության մեջ սերտ մտտեցել են այս կարգի մետաֆիզիկական մտքին: Հետևաբար, այն ժամանակ բուդդայական վանականների համար հարմար և ձեռնտու էր օգտագործել չինական [դաոսական] մետաֆիզիկայի այս տեսակը՝ բուդդայականությունը բացատրելու համար: Նրանց որդեգրած մեթոդաբանությունը և մոտեցումը սյուանսյուե դպրոցի մետաֆիզիկական մեթոդն էր, որն աստիճանաբար գեիի [իմաստների ուսումնասիրություն] սկզբունքից անցում կատարեց դե ի վան յանի [դեն նետել բառը, երբ իմաստը ձեռք է բերվել] սկզբունքի կամ ձի յաի չու ի [ձևավորել իմաստ, որը ծագում է բառի ժամանակավոր «օթևանից» և անցնում նրա սահմանները]:

Այս ժամանակաշրջանի խիստ հատկանշական առանձնահատկությունն այն էր, որ բազմաթիվ նմանություններ կային նրա միջև, թե ինչպես էին բուդդայականության մեծ վանականներն ընկալում երևույթները, և թե ինչպես էին [դաոսական մետաֆիզիկական դպրոցի] մեծ գիտնականները դիտարկում տիեզերքի երևույթները: Ավելին, նրանք կարծես հավասարապես հպարտանում էին աշխարհիկ հարցերից ազատ լինելով, պայմանականություններ չճանաչելով, սովորական բարոյագիտական (էթիկական) սահմաններով չսահմանափակվելով և «այդ ամենից վեր» լինելով: Մինչ հայտնի գիտնականները կիրառում էին այսպես կոչված սան սյուանը [Երեք մետաֆիզիկական դիտարկումները]՝ իրենց սյուանսյուեն [դաոսական մետաֆիզիկա] զարգացնելու և առաջ քաշելու համար, այդ ժամանակաշրջանի մեծ վանականները նույն կերպ օգտվում էին սան սյուանի ուսմունքից՝ բուդդայականության սկզբունքները բացատրելու համար: Արևմտյան Չին դինաստիայի ականավոր վանական Ջի Սյալունն ընկերական հարաբերությունների մեջ էր ժամանակի այնպիսի մեծ գիտնականների հետ, ինչպիսիք էին Ժուան Ցանը և Ի Քայը և հայտնի դարձավ իր ժամանակակիցներին՝ Բա դա Նա, ով հեռուն գնաց բոլոր ութ ուղղություններով] անունով: Արևելյան Չին դինաստիայում Սուև Ցուևն գրել է «Դաո սյան լուֆի» [Դաոյի բարի մարդկանց մասին] գիրքը, որտեղ յոթ հայտնի վանականներին համեմատում էր հանրաճանաչ «Բամբուկի պուրակի յոթ գիտնականների» հետ:

Այն ժամանակ բազմաթիվ բուդդայական վանականներ բավական տեղյակ էին Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքներից: Պատմական արձանագրությունն ասում է, որ վանական Ֆահուն (Ջու Ֆահու) «կարդացել էր բոլոր վեց դա-

սական երկերը և միանգամայն տեղյակ էր [Յինին նախորդող շրջանում գոյություն ունեցող] բոլոր հարյուր դպրոցների ուսմունքների մասին»: Ավելին, վանական Ջի Դունը գովաբանում էր վանական Յու Ֆալանին՝ «սյուանսյուեի իմաստները բազմակողմանի ընկալելու համար»: Ջի Սյաոլունը պնդում էր, որ ինքն էլ «դարձավ ազատ ոգի, որն ունակ էր առանց սահմանափակման [սյաոյու] թափառել, երբ հասավ փառիի նպատակին [եզակիությունը պահպանելու սկզբունքը կամ Դաոյի հետ միանալու և նույնանալու դաոսական սկզբունքը] և հանդարտության միջոցով հասավ միին [Նիրվանա կամ հանգչում]»: Վանական Դաո Ցյանը [Ջու Դաոցյան] «մոտ 30 տարի ազատ թափառում էր դասավանդելով և քարոզելով. որոշ դեպքերում նա փոխանցում էր Վայփուլյա սուտրաների ուսմունքները, երբեմն էլ բացատրում էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքները»: Վանական Ջի Դունը «սիրում էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքները» և «Ջուանցի» գրքում ծանոթագրել էր «Սյաո յաո յու» [Ազատ ոգու թափառումը] գլուխը: Վանական Դաո Անը համեմատում էր քե դաո [Յնարավորությունների ճանապարհը] և չան դաո [Յաստատուն ճանապարհը] [դաոսական] ուսմունքները և երկու սալյայի [էր լի] բուդդայական ուսմունքը: [Ճշմարտության ազնիվ հիմնավորումները՝ երկու սաթյան կամ երկու ձևը, համարում է, որ դոգման արտահայտվում է երկու ձևով, կամ որ համընդհանուր ճշմարտությունն ի գորու է արտահայտվել երկատված ձևով. մեկը սամվրիիիսաթյան է կամ կոպիտ և ընդհանուր հիմնավորումը, որտեղ ճշմարտություններն արտահայտվում են այնպես, ասես երևույթներն իրական են, և երկրորդը, պարամարթասաթյան կամ ճշմարիտ հիմնավորումը լուսավորված մարդու կողմից, որն արդեն հասկացել է ճշմարիտ անիրականությունն ու երևույթների չգոյությունը (Թարգմ. ժան.): Երբ վանական Յուեյ Գուանը մեկնաբանում էր «Ֆա հուա ծինը» [Սադդիարմափ-ունդարիկա սուտրա կամ Յրաշալի օրենքի լոտոսի սուտրա], նա ուսումնասիրեց Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքները: Վանական Յուեյ Յուանը հայտնի էր նաև նրանով, որ «խորապես ուսումնասիրել էր Վեց դասականները և մասնավորապես հնուտ էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքը մեկնաբանելու հարցում:

Այն ժամանակ հայտնի վանականների մեծամասնությունը քարոզում էր պրաջնայի ուսմունքը, և ինչպես արդեն տեսանք, նրանք հակված էին եթե չպաշտպանել, ապա գոնե քննարկել Լաոյի և Ջուանի ուսմունքները: Անշուշտ, հիմնականում օբյեկտիվ պատճառներով, Յնդկաստանից և այլ «արևմտյան երկրներից» Չինաստան ներմուծված բուդդայական ուսմունքներն այն ժամանակ պատկանում էին պրաջնա դպրոցին, բայց գոյություն ունեին այլ գործոններ, որոնք ապացուցում էին, որ պրաջնա դպրոցի ժողովրդականությունը այն ժամանակի Չինաստանում պատահական չէր:

«Բեյ նայ յե սու» [Վինայայի կամ գիտակարգի՝ Պիտակայի նախաբան] հողվածում վանական Դաո Անը գրում է.

Այստեղ հավաքված տասներկու հատորներից ամենամեծածավալը Վայփուլյա սուտրաների ժողովածուն է: Պատճառն այն է, որ այս երկրում Լաոյի և Ջուանի ուսմունքներն արդեն մեծ տարածում են գտել մարդկանց մեջ: [Այս ուսմունքները] բավական նման են ֆանդեն [վայփուլյա] սուտրաների ուսմունքներին. նրանք շատ ընդհանրություններ ունեն: Այդ պատճառով էլ մարդիկ արդեն իրենց վարքագիծն ու ապրելակերպը հարմարեցրել էին [մեր սուտրաների] ուսմունքներին:

«Վայփուլյա» ուսմունքները պատկանում էին ֆանդենի [կամ ֆանգուանին, երկուսն էլ ընդհանուր դասային անվանումն է, որ տրվում է Մահայանա սուտրաներին] դասին: Պրաջնայի [իմաստություն] ուսմունքները նույնպես պատկանում էին ֆանդեն կարգին: Դաո Անի բացատրությունից մեզ պարզ է դառնում, որ պրաջնայի ուսմունքների մասսայականությունը Չինաստանում Արևմտյան և Արևելյան Չին դինաստիաների ընթացքում մեծապես պայմանավորված էր դաոսական մետաֆիզիկայի կամ սյուանսյուեի ազդեցությամբ: Ինչևէ, նույնիսկ այդ դեպքում պրաջնայի սուտրաների խոշոր փիմը [հատվածներ], մասնավորապես «Ֆանգուան բո-ժե բոլուոմի ծինը [Պրաջնա-պարամիտայի լույս արձակող սուտրա] և «Գուանցան բո-ժե բոլուոմի ծինը [Պրաջնա-պարամիտայի լույսը զովաբանող սուտրա], մասսայականություն չէին վայելում մինչև Արևելյան Չին դինաստիայի վաղ շրջանը: Դա է պատճառը, որ «Ձյան բեյ ծին սուն» [Սուտրաների աստիճանական հաջորդական իրագործման հաշվետվություն] ասում էր.

Չնայած մեծ փիմը ի հայտ է եկել մի քանի տասնամյակ, նրա առաջացման ժամանակ ուսյալ մարդիկ ըստ էության չէին ուսումնասիրել կամ կիրառել այն: Յետաքրքիր է՝ ինչու՞ պետք է զանազան վարպետներն այդպես անեին... Ինչևէ, այս իրավիճակն աստիճանաբար փոխվել է, և քանի որ [թարգմանության միջոցով] մեծ փիմը հասել է ին թոթ [Չինաստան], այսօր չկա ոչ մի բրահմա, ոչ Արևելքում, ոչ Արևմուտքում, որն իր գործունեության ընթացքում չունենա այն դասավանդելու նպատակ:

«Գուանցան բո-ժե բոլուոմի ծինը» թարգմանվել է Ջու Ֆահուի կողմից Թայբանի թագավորության յոթերորդ տարում [286], իսկ «Ֆանգուան բո-ժե բոլուոմի ծինը» Ջու Ֆալանի կողմից թարգմանվել է Յուանքանի թագավորության երրորդ տարում [291]: Երկուսն էլ հայտնի դարձան միայն արևելյան Չին դինաստիայի առաջին տարիներին [այսինքն՝ մոտավորապես 320 թ.]: Այս հանրաճանաչությունը սերտորեն կապված էր ժամանակաշրջանի հասարակական-պատմական պայմանների հետ: Վեն դինաստիայից ի վեր և Չին դինաստիայի սկզբից իշխանության և «մեն ֆա շիցուից» [ազնվական ընտանիքներ և ազնվականների տոհմեր] կազմված կառավարող շրջանակների ազդեցության ուղորտը շարունակաբար ընդլայնվում էր: Կարելի է ասել, որ այս ազդեցությունն իր զագաթնակետին հասավ Յուանցանի թագավորության ընթացքում [մթ. 291-299]: Դրան հաջորդած «Ութ արքայազների ապստամբությունը, հյուսիսարևմտյան ազգային փոքրամասնուների ներխուժումն ու նրանց գերիշխանությունը Կենտրոնական չինական հարթավայրերում և Չին դինաստիայի Սիմա ընտանիքի թագավորական տան և կենտրոնական կառավարության տեղաշարժը դեպի հարավ արագացրին կառավարող շրջանակների քայքայումը: Մինչ այդ կառավարող իշխանական համակարգն արդեն խիստ անօգնական վիճակում էր և հռետեսորեն էր տրամադրված սեփական բախտի ու հասարակության ճակատագրի նկատմամբ: Յետևաբար, բնական էր, որ նրանք հետո ուշադրությունը սևեռեցին անհատի կյանքի, մահվան ու ազատագրման խնդիրների վրա: Սա էր երկու կրոնների՝ բուդդայականության և դաոսիզմի (թաոսիզմ) տարածման պատճառներից մեկը Արևելյան Չին դինաստիայի ավարտին:

Հասարակությունը, որտեղ մարդիկ ձգտում են ստեղծել երկրայինի և իրականի սահմաններն անցնող աշխարհ, շատ կարևոր համատեքստ ու նպատակ է կրոնների առաջացման համար: Ինչ վերաբերում է կրոններին, ապա դրանք ի վի-



ճակի են բացատրել մարդկանց, որ իրենց իսկ երևակայական աշխարհներում կարելի է լուծուններ գտնել բազում տառապանքների համար, որոնք գոյություն ունեն ողջ իրական հասարակության մեջ, որտեղ դրանք հնարավոր չէ լուծել, այդ թվում և այնպիսի խնդիրներ, ինչպիսիք են կյանքն ու մահը: Բուդդայականությունը բացառություն չէ այս ընդհանրացումից: Չինաստանում պրաջնա բուդդայական ուսմունքների մուտք գործելուց հետո այն թարգմանության փուլում էր մինչ Արևելյան Չին դինաստիայի ժամանակաշրջանը: Սա նշանակում է, որ չինացի բուդդայական վանականները դեռ չէին ձևավորել պրաջնայի ուսմունքների սեփական ընկալումը կամ մեկնաբանությունը: Արևելյան Չին դինաստիայում, սակայն, սկսեցին ի հայտ գալ աղանդներ ու ենթախմբեր, որոնք ներկայացնում էին պրաջնա բուդդայականության ուսմունքների տարբեր ընկալումներ: Ավելի ուշ մարդիկ սկսեցին քննարկել և արձագանքել Արևելյան Չին դինաստիայում ի հայտ եկած պրաջնա ուսմունքի դպրոցներին: Վանական Ջաոն [Սեն Ջաո] գրեց «Բու ջեն կուն լուն» [Քննախոսություն ճշմարիտ ոչնչի կամ չգոյության ուսմունքի մոլորության մասին], որով քննադատում էր երեք դպրոցների, մասնավորապես՝ բեն ու [Նախնական չգոյություն կամ ոչնչի] դպրոցը, ջի սեն [արտաքին տեսքի ինքնություն] դպրոցը և սիթի ու [Մտքի չգոյություն] դպրոցի հերքումը: Սուն դինաստիայի ընթացքում Թան Չին գրեց իր «Լյու ծյա ցի ցուն լուն» [Վեց դպրոցների և յոթ աղանդների մասին] քննախոսությունը, իսկ վանական Չինը [Ցեն Չին] գրեց «Շի Սյան Լյու ծյա Լուն» [Արտաքինի աղանդի վեց դպրոցները] գիրքը:

Մենք չենք առաջարկում այս էսսեում մեծ տեղ հատկացնել այն ժամանակ մասսայականություն վայելող զանազան պրաջնա ուսմունքների մանրամասն քննարկմանը, բայց գոյություն ունի երկու նշանակալի հիմնախնդիր, որոնք Վեյ և Չին ժամանակաշրջանում դառնական մետաֆիզիկական ուսմունքների [սյունայուն] ուշադրության կենտրոնում էին. դրանք են՝ բեն-մոյի [հիմնարարի և պատահականի հարաբերությունը] և յու-ուի [նյութ և անիրականություն կամ գոյություն և չգոյություն] հարցերը: Սրանք այն նույն հարցերն էին, որ ծառացել էին այն ժամանակ մասսայականություն վայելող պրաջնա բուդդայականության զանազան դպրոցների առաջ: Հաջորդ պարբերություններում ես կփորձեմ ցույց տալ այս խնդիրը՝ հերթով ներկայացնելով այն երեք դպրոցները, որոնք համեմատում և քննարկում էր վանական Շաոն իր «Բու ջեն կուն լուն» գրքում:

Մտքի չգոյության ուսմունքի իմաստը [սին ու ի]: «Բու Ցեն Կուն Լուն» գրքում վարպետ վանական Շաոն գրում է.

Ասելով, որ միտքն իրականում գոյություն չունի, նրանք [այս ուսմունքի հետևորդները] իրականում պնդում են, որ միտքը գոյություն չունի ոչ մի բանի մեջ, բայց չեն ասում, որ բոլոր երևույթներն իրականում գոյություն չունեն: Այս ուսմունքն օգտակար է այն առումով, որ այն մարդկանց հանգեցնում է հոգու հանդարտության, բայց նրա թերությունն այն է, որ հենց երևույթները, և ոչ թե միտքն է դատարկ ու անգո:

Ըստ Ջի Քանի (Չի Քան) «Էր թի ի» [Երկու հիմնավորումների իմաստը] գրքի՝

Նրանք, որոնք պաշտպանում են Մտքի չգոյության դոգման, երկար ժամանակ չեն գիտակցել այս ուսմունքի իրական արժեքը: Նույնիսկ Մեծ պանդիտա Կունա-րաջիվայի ժամանակներից առաջ և ավելի վաղ շրջանում՝ Դաո Ան և Ջու Ֆահու վարպետների ժամանակ, այս դոգման գոյություն է ունեցել: Նրանք, որոնք խոսում են մտքի չգոյության մասին, մեջբերում են սուտրաները, որոնցում ասվում է.

«Նրանք, որոնք ասում են, թե արտաքինի էությունը դատարկ է և անզո, իրականում պարզում են, որ արտաքին տեսքը չի կարող ինքնին դատարկ ու անզո լինել. դրանք դատարկ կամ անզո են մտքում: Պատճառն այն է, որ մարդը կարող է հասնել հեռատեսության [մտքի] այս դատարկությանը և կարող է ասել, որ արտաքինն անզո է: Սակայն վերջնական վերլուծության մեջ արտաքինը չի կարող անզո լինել»: Վարպետ Շաոն հերքում է այս դոգման. նա հասկանում է, որ նրա դրական կողմը ոգու հանդարտության հորդորն է, բայց նաև նշում էր, որ նրա թերությունը անտեղյակությունն է այն փաստի մասին, որ անզո են լոկ նյութը կամ իրերը: Ոգու հանդարտության հասնելու համար, անշուշտ, անհրաժեշտ է հասկանալ մտքի դատարկությունը կամ չզոյությունը. այս իմաստով դոգման լավն է, բայց նրա թուլությունն այն է, որ դոգման պնդում է, թե արտաքինը չի կարող ինքնին անզո լինել:

Ըստ այս գաղափարի՝ «մտքի չզոյության դոգմայի կարևորությունն» այն է, որ «միտքը, և ոչ թե [նյութի] արտաքինն է, որ դատարկ է ու անզո»: Ասել, որ արտաքինը անզո չէ, համարժեք է ասելուն, որ բոլոր իրերը [պարտադիր չէ, որ] անզո լինեն»: Թան դինաստիայում «Շաո Լուն Սո» [Մեծ վանական Շաոյի փաստարկների մեկնաբանություն] գրքի իր ծանոթագրություններում Յուան Քանը գրում է. «Այն [մտքի չզոյության դոգման] հաստատում է, որ մատերիան կազմված է նյութից և անզո չէ» և «այն չի հասկացել, որ նյութի էությունը չզոյություն է»: [Վանական Շաոն] սա համարում էր մոլորություն: «Չհասկանալ, որ նյութի էությունը չզոյություն է» հավասար է մատերիայի էությունը որպես նյութ կամ զոյություն ընկալելուն. այս գաղափարը շատ նմանություններ ունի Գուո Սյանի մտածողության հետ:

Չնայած դաոսական մետաֆիզիկ Գուո Սյանը հակադրվում էր «ուն [չզոյություն կամ չկեցություն]՝ որպես ծագման կետ ընդունելու» գաղափարին, նա հավատացած էր, որ վան յուն [այն ամենը, ինչ կա, կամ ողջ գոյությունը] չի առաջանում ուրիշ [չզոյություն] կամ ընդունում է ուն՝ որպես նախնական գոյաբանական իրականություն: Գուո Սինի համար յուն [գոյություն] միակ իրական կեցությունն է, և այն գոյություն ունի այն փաստի հիման վրա, որ յուրաքանչյուր նյութ ունի իր սեփական ցի սյանը [մերքին էության բնույթի առանձնահատկությունը]: Յետևաբար, նա ասում էր.«Յուրաքանչյուր նյութ կամ իր ունի իր բնույթը»: Յետևաբար, մտքի չզոյության մասին խոսելը հավասար է մտքի դատարկությունը կամ չզոյությունը բոլոր իրերի մեջ արտապատկերելուն: Յուան Քանը բացատրել է այս գաղափարը հետևյալ կերպ. «[Ասել, որ միտքն անզո է], հավասար է նրան, որ մարդը չպետք է ծնի որոշակի միտք՝ նյութի հիմքի վրա. հենց սա է դատարկությունը կամ չզոյությունը»: Սա նույնպես բավական նման էր Գուո Սյանի պաշտպանած գաղափարներին:

Ծանոթագրելով և մեկնաբանելով «Ջուանցի» գրքի յոթ «ներքին» գլուխները՝ Գուո Սյանը գրեց մի շարք էսսեներ, որոնք նրա տեսանկյունից բացատրում էին այս գլուխներից յուրաքանչյուրի վերնագրի նշանակությունը: Այդ էսսեներից երեքում Գուոն պաշտպանում էր «մտքի [ու սին] չզոյության» գաղափարը: «Ժեն ձյան շի» [Ներմարդկային աշխարհի] գլխի մասին էսսեն ասում է. «Միայն նրանք, որոնք չունեն մտքի գոյություն և չեն ծառայում իրենք իրենց, կարող են գնալ այնտեղ, ուր տանում են փոփոխությունները, բայց դեռ չեն զգում [փոփոխության] բեռը»: «Դա ցուն շի» [Մեծ նախահայրը և ուսուցիչը] գլխի մասին էսսեում հեղինակն

ասում է. «Տիեզերքի ընդարձակ տարածությունից և ամեն ինչի հարստությունից դուրս կա միայն մի բան, որից արժի դասեր քաղել, և որին արժի տիրապետել. դա մտքի դատարկությունն է կամ չգոյությունը»: «Ին դի վան» [Կայսրերի և արքայազների արձագանք] գլխի մասին էստեում Գուոն ասում է. «Նրանք, որոնք չունեն մտքի գոյություն և սովորել են թույլ տալ, որ փոփոխություններն ու փոխակերպումները գան, ուր կամենում են, և առաջնորդեն, ուր կամենում են, արժանի են դառնալ կայսրեր և արքայազներ»: Ըստ այս ասացվածքի՝ ակնհայտ է, որ Գուո Սյանը հավատացած էր, որ իմաստունը չունի մտքի գոյություն և պարզապես հետևում է նյութի [բնական] ընթացքին և հետևաբար ունակ է «զմալ այնտեղ, ուր առաջնորդում են փոփոխությունները, և չզգալ բեռը»:

Այդուհանդերձ, չնայած կարող ենք ասել, որ մտքի չգոյության [բուդդայական] ուսմունքը շատ առումներով նման է այս թեմայի մասին Գուո Սյանի կարծիքին, փաստեր չունենք, որ ուսմունքն ուղղակիորեն առաջացել է Գուո Սյանի մտքի համակարգից: Կարող ենք միայն ասել, որ այն ժամանակ, սյուանսյուեի [դաոսական մետաֆիզիկա] գերիշխող ազդեցության ներքո բուդդայականությունը հաճախ կենտրոնանում էր նույն խնդիրների վրա, որոնց անդրադառնում էր սյուանսյուեի այս դպրոցը:

Արտաքինի ինքնության ուսմունքի նշանակությունը [ծի սե ի]: Ջի Դուոնը [Ջի Դաուլին] պաշտպանում էր արտաքինի ինքնության ուսմունքը: Ասում են, որ նա մոտ քսան էսե է գրել [թեմայի մասին], ներառյալ «Շի ջի սե բեն ու ին», [Բուդդայի գաղափարն այն մասին, որ արտաքինի ինքնությունը ծագում է Ռչնչից], «Ձի սե յու սյուան լուն» [Բննախոսություն արտաքինի ինքնության ուսմունքի՝ մետաֆիզիկայի ոլորտում ազատ թափառելու մասին], «Սյաո գուան ջանը» [Յրաշալի տեսողության կամ մեդիտացիայի մասին] և «Սյաո յաո լունը» [Բննախոսություն ազատ թափառելու մասին]: Այս էսեների մեծ մասը կորել է, և միայն պատահիկներ են մնացել: «Շի շուո սին յու» [Ժամանակների գրույցի նոր նմուշներ] գրքի «Վենսյուե» [Գրականություն] հատվածում Ջի Դուոնի «Սյաո գուան ջան» [Յրաշալի տեսողության կամ մեդիտացիայի մասին] էսեն մեջբերվել է ծանոթագրություններից մեկում, և այդ մեջբերման [հոդվածը, որին այն կցված էր, կորել է] մի հատվածն ասում է հետևյալը.

Արտաքինների էությունը նշանակում է, որ դրանք կյանքի չեն կոչվում բնական ճանապարհով կամ իրենց ներսում: Քանի որ արտաքինները բնական ճանապարհով կամ իրենց ներսում գոյություն չունեն, նրանց մի մասը կուն է [դատարկ կամ անհիմն]: Այդ պատճառով էլ մենք ասում ենք. արտաքին տեսքը [սե] դատարկ է, բայց այն նաև առանձնանում կամ տարբերվում է դատարկությունից:

Ավելին, «Շաո Լուն Շուուն» [Մեծ վանական Շաոյի փաստարկների մեկնաբանություն] մեջբերված է վանական Յուեյ Դայի խոսքը.

Օրենքների վարպետ [Ֆաշի] Ջի Դաուլինը ասել է «Ձի սե լունուն» [Արտաքինների ինքնության քննախոսություն]. Չավատացած են, որ հետևյալ արտահայտությունը՝ «Արտաքինների ինքնությունը դատարկությունն է, ոչ որովհետև արտաքիններն անհետանում են, այլ որովհետև նրանք դատարկ են կամ անգո». սա ամենաճիշտ հիմնավորումն է: (Այս արտահայտությունը ծագել է «Վեյ մո ծին» [Վիմալակիրտի նիրդեսա Սուտրա] տեքստից): Ինչու:՞ Որովհետև արտաքինների էությունն ընկած է այն փաստի հիմքում, որ արտաքինները բնական չեն: Թեև արտաքին են, դատարկ են:

«Արտաքինն ինքնին արտաքին չէ» ասացվածքը նշանակում էր, որ ֆիզիկական երևույթները չունեն սեփական էություն կամ բնավորություն [ցի սին, կամ սեփական էություն]: «Արտաքինը գոյություն չունի ինքնին կամ բնականորեն» արտահայտությունը նշանակում էր, որ բնական վիճակում իրերը չունեն աջակցող նյութեր կամ ռեսուրսներ: «Սեփական էություն» [ցի սին] ասելով իրականում հղում ենք անում «նյութին իր մեջ» [ցի թի] կամ գոյաբանական նյութին [բեն թի]: Եթե իրերը չունեն իրենց սեփական նյութերը, թեև կան անթիվ-անհամար առանձին ու բազմազան երևույթներ, նրանցից ոչ մեկն իրական չէ: Սա է պատճառը, որ «չնայած նրանք արտաքին տեսք ունեն, այնուամենայնիվ դատարկ են», այսինքն՝ չնայած կան բազմաթիվ, տարատեսակ երևույթներ, իրականության մեջ չկա մեկ ճշմարիտ նյութ: Վեյ և Չին դինաստիաներում կուն [դատարկություն] եզրույթը հաճախ օգտագործվում էր ու [չգոյություն, չլկեցություն] եզրույթի փոխարեն, և ժամանակի սյուանսյուե գիտնականները [մետաֆիզիկները] [կամ բուդդայական կրոնի կողմնակիցները, որոնք կրում էին սյուանսյուե գաղափարների ազդեցությունը] նաև հաճախ պնդում էին, որ կունը [դատարկություն, չիմնավորվածություն կամ անիրականություն] կամ նրան փոխարինող ուն [չգոյություն] բոլոր իրերի գոյաբանական նյութն էր: (Օրինակ, սա բեն ու իի [Ծագման չգոյության ուսմունքը] տարածայնությունն էր, որի հետ շուտով կառնչվենք): Հետևաբար, այն դեպքում, երբ այն վերաբերում էր մատերիայի կամ իրի գոյաբանական նյութի բացակայությանը, Ջի Դունի գաղափարը նաև շատ մոտ էր Գուո Սյանի գաղափարներին:

«Նյութի չգոյության» [ու-թի] գաղափարը պնդում էր, որ սեի [երևույթներ կամ արտաքին տեսք] ետևում չկա գոյաբանական նյութ կունում կամ ուում [այսինքն՝ կունը (դատարկություն) կամ ուն (չգոյություն) իրականում սեի (արտաքիններ) գոյաբանական նյութը չէ]: Թեև կա երևույթ, չկա գոյաբանական նյութ, և հետևաբար «Արտաքին տեսքը նաև առանձին է դատարկությունից»: Քանի որ արտաքինները չունեն գոյաբանական նյութ, չի կարելի ասել, որ միայն այն ժամանակ, երբ արտաքիններն անհետանում են, նրանք դառնում են «դատարկ» [կամ վերադառնում են դատարկության], այստեղից էլ ծնվում է այն արտահայտությունը, որ «Արտաքինները ոչ թե անհետանում են, այլ դատարկ են»: Այս տեսանկյունից Ջի Դունի «Չի սե լունը» [Արտաքինների ինքնության քննախոսություն] կարելի է ավելի ճշգրիտ կոչել «Չե սե բեն ու ի» [Ոչնչից առաջացած արտաքինների ինքնության ուսմունք]: Այս տեսանկյունից Ջի Դունի գաղափարը բավական նման էր Գուո Սյանի մտքին, հատկապես նրանք կիսում են նույն համոզմունքը առ այն, որ իրերի ետևում չկա գոյաբանական նյութ: Մեկ այլ հայեցակետից, սակայն, նրանց գաղափարները տարբեր էին: Ջի Դունի համոզմունքը, ինչպես տեսանք, այն էր, որ եթե իրերը չունեն գոյաբանական նյութ, նշանակում է, որ դրանք ի սկզբանե «դատարկ են»:

«Ջուանցի» գրքի «Սյաո յաո յու» [Ազատ թափառում] էսսեի առանձին մեկնաբանությունների տեսանկյունից շատ ավելի ակնհայտ է դառնում, որ Ջի Դունի գաղափարների և Գուո Սյանի մտքի միջև տարբերություններ կան: Ըստ «Գաո Սեն Ջուան» [Մեծ վանականների կենսագրությունները] գրքի «Ջի Դուն ջուան» [Ջի Դունի կենսագրությունը] գլխի՝

Լյու Սիջին և այլք, քննարկելով «Ջուանցի» գրքի «Սյաո յաո բյան» գլուխը, ասաց. «Յուրաքանչյուր ոք պետք է հարմարեցնի իր սեփական էությունը և միայն

դրանից հետո կարող է ամբողջությամբ ազատ թափառել»: Դուներ [Ջի Դուներ] առարկեց՝ ասելով. «Սխալ է: Ձյեն [բռնակալ և Սյա դինաստիայի վերջին կառավարիչը] և Ցին [ուշ գարնան և աշնան շրջանի տիրապետչակ ավագակ և ապստամբ] էությանը դաժան են ու ավերիչ: Եթե իսկապես ճիշտ ու անհրաժեշտ լիներ, որ յուրաքանչյուր ոք հարմարեցներ իր սեփական էությունը, արդյո՞ք Ձյեն ու Ցին հիմա ազատ թափառելիս կլինեին»: Այդ ժամանակ [Ջի Դուներ] հեռացավ ու սկսեց գրել «Սյաո յաո բյանի» իր ծանոթագրությունները:

«Յուրաքանչյուր ոք պետք է հարմարեցնի իր սեփական էությունը և այդպիսով դառնա ազատ թափառող ոգի» գաղափարը, անշուշտ, գերիշխող միտք էր Գուո Սյանի՝ «Սյաո յաո բյանի» ծանոթագրություններում և մեկնաբանություններում: «Ջուանցիի» այս գլխի նրա մեկնաբանության ներածական մասում նա, բացատրելով գլխի վերնագիրը, առաջ է քաշում իր փաստարկները.

Չնայած իրերը կարող են տարբերվել չափսով, եթե նրանցից յուրաքանչյուրը դրվի համապատասխան տեղում, որտեղ այն հարմար է հանգամանքներին, յուրաքանչյուր նյութ ի վիճակի կլինի ազատվել իր իսկ սեփական էությունից, և յուրաքանչյուր իր կհարմարեցվի իր ունակությանը. յուրաքանչյուրը կլինի պատշաճ չափաբաժնով, և բոլոր իրերը հավասարապես ազատ կթափառեն: Այդ դեպքում ինչպե՞ս է հնարավոր գտնել իրերի տարբերությունները:

Ավելին, Գուո Սյանի՝ «Սյաո յաո յու» գրքի մեկնաբանության առաջին ծանոթագրության մեջ մասնավորապես գրված է.

Ջուանցիի ընդհանուր գաղափարն այն է, որ մարդը պետք է ըստ էության ազատ թափառի և լիովին ազատ շրջագայի, առանց սահմանափակումների: Յետևաբար, մարդը պետք է տիրապետի ինքն իրեն, անկախ լինի, հայտնվի անգործության տիրույթում: Ամենափոքրը նաև ամենամեծն է: Ուրեմն մարդը պետք է հասկանա իր էությունը իր չափաբաժնին հարմարեցնելու սկզբունքը:

Վերը նշվածից պարզ է դառնում, որ Ջի Դուներ հերքում է Գուո Սյանի հենց այս գաղափարը: Այդ դեպքում ինչպիսի՞ն էին Ջի Դուների սեփական տեսակետները «ազատ թափառող ոգու» մասին: «Սյաո յաո բյանի» մասին նրա մեկնաբանության ամբողջական տեքստն այլևս գոյություն չունի: Սակայն նրա մի մասը մեջբերված է «Շի շուո սին յու» գլխի «Վենայուե» [Գրականություն] գրքի ծանոթագրություններում.

Սյաոյաո [ազատ թափառելը] նշանակում է Վերջին մարդու մտքի լուսավորության իրագործումը: Երիտասարդ վարպետ Ջուանը Խոսքի միջոցով սահմանեց Մեծ ճանապարհը՝ իր գաղափարներն արտահայտելով հեքիաթային թռչնի [փեն] և ցեխսարեկի [յան] խոսքերով: Յեքիաթային թռչնի կյանքի ճանապարհը լայն է. նրան հարմարվելու համար մարդը ստիպված է դուրս գալ իր սեփական մարմնից. նյութ կողմից, ցեխսարեկը բարձր չի թռչում, բայց ծաղրում է նրանց, որոնք հեռու են ու բարձր երկնքում են: Նա ամբարտավանության ու հակասականության զգացողություն ունի: Վերջին մարդը սավառնում է Երկնքի վայելչության թևերի վրա և ուրախ է. նա թափառում է Անսահմանության ոլորտում և միանգամայն ազատ է: Առարկաները մարմնավորելը և նրանց կողմից չմարմնավորվելը նշանակում է ազատ թափառել ու չվերադառնալ հին պայմաններին. ունենալ սյուանի [մետաֆիզիկական սկզբունքը] զգացողությունը և չմասնակցել գործողությանը, շարժվել սրընթաց, բայց առանց շտապողականության, ազատ թափառել և կարողանալ զնալ այնտեղ, ուր սիրտդ կուզի: Յենց սա է սյաոյաոյի նշանա-

կությունը: Եթե մարդը մտքում ցանկություն ունի, որը պետք է իրագործվի, և եթե նա տարված է այն ցանկություններով, որոնց իրագործումը կգոհացնի իրեն, ապա պարզունակ մտածողության դեպքում իրականում այն ծարավ մարդու գոհունակությունն է մի բաժակ ջուր խմելիս: Մարդն ինչպե՞ս կարող է կորցնել ճոխ ուտելիքի պահանջը միայն այն պատճառով, որ բավարարվել է միայն մեկ լավ ճաշկերությամբ: Արդյո՞ք մենք կարող ենք մի քանի ունայ խմելուց հետո հրաժարվել ծիսական գինու շքեղությունից: Վերջին մարդը չի խոսում սյաոյաոյից [ազատ թափառում], մինչև իսկապես չի գոհանում:

Ըստ Գուո Սյանի համոզմունքի՝ չնայած իրերը տարբերվում են մեծությամբ, նրանք հավասար են «յուրաքանչյուրն՝ ըստ իր էության» սկզբունքով «ազատ թափառելու» ունակությամբ: Ջի Դունի կարծիքը տարբերվում էր այս կարծիքից: Ըստ նրա՝ ազատ թափառելու ունակությունը կախված է մարդու հեռանկարից: Եթե կարող ես «մարմնավորել բոլոր առարկաները և չմարմնավորվել առարկաների կողմից», [այն է՝ վերահսկել ամեն ինչ և չկանգնել ոչ մի խոչընդոտի առաջ] և «ունենալ սյուանի [մետաֆիզիկական սկզբունք] զգացողությունը» և չմասնակցել գործողության, շարժվել սրընթաց, բայց առանց շտապողականության», այն է՝ օբյեկտիվորեն արձագանքել ամեն ինչի և միաժամանակ որևէ բան չխնդրել և որևէ բանի կարիքը չունենալ. արձագանքել փոփոխություններին, բայց չփոխել էությունը], այդ դեպքում մարդն ի վիճակի կլինի «ազատ թափառել», և սա իսկապես արժանի է այդ նկարագրությանը:

Մյուս կողմից, Ջի Դունը հավատացած էր, որ եթե մարդն ի վիճակի է «թափառել»՝ միայն հանուն սեփական էության ու պահանջները բավարարելու համար, ապա դա նման է նրան, երբ քաղցած մարդը սնունդ է որոնում, կամ ծարավ մարդը գոհունակությամբ ջուր է խնդրում: Ըստ նրա՝ պահանջի և բավարարման նման ցածր մակարդակները չեն կարող համարվել «ազատ թափառել»: Յետևաբար «ազատ թափառել» կարելի է կոչել միայն այն, ինչ բավարարում է ծայրահեղ պահանջը: Ջի Դունը «Բարձրագույն կարիքները բավարարելը» նմանեցնում էր «Երկնքի վայելչության թևերի վրա սլանալուն» (ըստ «Ջուան ցիի» տեքստի՝ ճշգրիտ մեջբերումը պետք է որ լիներ «Երկնքի ու Երկրի վայելչությունը») և «Ամսահմանության ոլորտում շրջագայելիս ուրախ, միանգամայն անկաշկանդ լինելու» գաղափարին: Սա նշանակում էր ապրել տիեզերքում, բայց միևնույն ժամանակ չսահմանափակվել սահմանափակ աշխարհով և ամբողջությամբ անցնել նյութական աշխարհի սահմանները, մտքի մեջ լինել անկաշկանդ ու առանց կապանքների: Նա հենց սա նկատի ուներ, երբ ասում էր. «Ազատ թափառելը նշանակում է հասնել Ծայրագույն մարդու մտքի լիարժեք լուսավորականությանը»: Ջի Դունի կարծիքով՝ «ազատ թափառելը կախված էր միայն ժամանակի ու տարածության սահմաններն անցնելու Ծայրագույն մարդու ունակությունից:

Ջի Դունի մեկ այլ էսսե, որ հայտնի է «Ձի սե յու սյուան լուն» [Արտաքին տեսքերի ինքնության ուսմունքի՝ մետաֆիզիկականի ոլորտում ազատ թափառելու քննախոսություն] վերնագրով, այլևս գոյություն չունի: Սակայն հնարավոր է եզրակացնել, որ այն պարունակում էր տեսություն, որն առաջացել էր «արտաքինի ինքնության ուսմունքի [ձի սե ի] և «ազատ թափառելու» նրա ուսմունքի [սյաո յաո ի] զուգակցումից: Եթե Ծայրագույն մարդն ի վիճակի լինի գիտակցել այն սկզբունքը, որ «արտաքին տեսքն ինքնին արտաքին չէ», [սե բու ցի սե], ապա նա ի վիճակի կլինի «մարմնավոր բոլոր իրերը և չմարմնավորվել բոլոր իրերի կողմից»

և «ունենալ մետաֆիզիկականի սկզբունքի զգացողությունը և չմասնակցել գործողությանը, շարժվել արագ, բայց առանց շտապողականության»։ Աման մարդը «ազատ կթափառի ամենուր և կկարողանա գնալ այնտեղ, ուր կկամենա»։ Այլ կերպ ասած՝ ման մարդու միտքն ամբողջությամբ ի վիճակի կլինի անցնել ժամանակի ու տարածության բոլոր սահմանները։ Հետևաբար, ըստ Ջի Դունի տեսակետի՝ Բուդդա դառնալն իրականում նշանակում էր ազատ թափառել և ամբողջությամբ ազատվել սովորություններից. սրանք հենց այն նպատակներն էին, որոնց ձգտում էին սյուանսյուե [դաոսական մետաֆիզիկա] գիտնականները։ Այս տեսանկյունից տեսական հակասության անհետևողականությունը չկա նրա «մետաֆիզիկականի ուղորտում արտաքինների ինքնության սկզբունքով ազատ թափառելու ուսմունքի» [ձի սե յու սյուան լուն] և նրա «ոչնչությունից առաջացող արտաքինների ինքնության ուսմունքի» միջև։

Վերը նշված վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ Ջի Դունի՝ արտաքինի ինքնության ուսմունքում քննարկվող հարցերը նույնն էին, ինչ այն հարցերը, որոնք բարձրացվեցին սյուանսյուեի շրջանակում։ Ավելին, սյաո յաոյի [ազատ թափառում] հարցի մասին նրա սեփական տեսակետներից տեսնում ենք, որ նա ինքն էլ սյուանսյուե գիտնական էր [դաոսական մետաֆիզիկ]։ Չնայած նրա տեսակետները տարբերվում էին Գուո Սյանի տեսակետներից, իրականում դրանք բավական մոտ էին Ջուան Ջուոի [Ջուանցի] նախնական գաղափարներին։

«Նախնական Ոչնչի ուսմունքի նշանակությունը [բեն ու ի]։ «Լյու ծյա ցի ցուն լունից» [Վեց դպրոցների և յոթ աղանդների քննախոսություն], որը գրել է վանական Թան Չին, և «Ջուն Լուն Շուից» [Պրաննյայա մուլա սաստրոտիկայի մեկնաբանություն կամ Սիջինի մեդիտացիայի քննախոսություն], որը գրել է վանական Չի Քանը (Չի Քան), «բեն ու ին» [Նախնական ոչնչի ուսմունք] բաժանվեց երկու խոշոր ուղղության։ Մեկը «բեն ու ցունն» է [Նախնական ոչնչի դպրոց], իսկ մյուսը հայտնի էր «բեն ու ի ցունն» [Նախնական ոչնչի այլընտրանքային ուղղություն] անունով։ Առաջին դպրոցը պաշտպանում էր ուսմունքի ձևը, որին աջակցում էր վանական Դաո Անը, վերջինը պաշտպանում էր Պանդիտա Շենը [կամ Ֆա Շենը, որը հայտնի է նաև Ջու Դաոցյան անունով]։ Իրականում նրանք խոշոր հարցերում ման էին իրար, իսկ մանր հարցերում տարբերվում էին։ Հետևաբար, մենք այստեղ պետք է մանրամասնենք ոչ թե տարբերությունները, այլ վերլուծենք միայն Դաո Անի՝ «նախնական ոչնչի ուսմունքը» [բեն ու], որպեսզի ցույց տանք այս ուսմունքի հարաբերությունները սյուանսյուե ուսմունքների հետ։

«Ջուն լուն սուոյում» Չի Քանը (Չի Քան) գրում է.

«Կունարաջիվա Պանդիտայի ժամանումից առաջ բուդդայական ուսմունքի երեք դպրոց կար Չանանում [Չինաստանի Թան դինաստիայի մայրաքաղաքը]։ Մեկը վանական [Շի] Դաո Անի դպրոցն էր, որը ներկայացված էր Նախնական ոչնչի մասին ուսմունքներում, որտեղ նա պնդում էր, որ ուն [ոչինչ կամ չկեցություն] գոյություն ուներ բոլոր արարածներից առաջ, իսկ կունը [դատարկություն կամ չգոյություն] բոլոր ձևերի սկիզբն էր։ Նա նաև պնդում էր, որ մարդկանց [իրենց լուսավորությունից] հետ էր պահում յուի զգացողությունը [գոյություն կամ կեցություն], երբ յունն իրականում արդյունք է, և ոչ թե սկիզբ։ Եթե մարդիկ միայն կարողանային իրենց միտքը կենտրոնացնել գոհունակության վրա, նրանք կկարողանային ճնշել բոլոր շեղ մտքերը։ Հասկանալ նրա կարևորությունը նշանակում է պահպանել հանդարտությունը Նախնական ոչնչի համընդհանուր լուսավորու-

թյան մեջ: Բոլոր անթիվ-անհամար դիարմաները [ֆան կան իրերը] ունեն ինչպես նախնական էություն, այնպես էլ դատարկություն և վախճան. հենց սա նկատի ունենք, երբ ասում ենք Նախնական ոչինչ»:

Այս մեջբերումն առաջարկում է, որ Դաո Անը նախ և առաջ պնդում էր, որ բոլոր դիարմաների, նրանց բոլոր ձևերի ու երևույթների գոյությունից առաջ կար ու [ոչինչ կամ չկեցություն] և կուն [դատարկություն կամ չգոյություն]: Սակայն, կուն ուն [չգոյություն և դատարկություն կամ չկեցություն] նույնը չէր, ինչ սու կունը [դատարկություն]: Յետևաբար, Դաո Անը ասում էր. «Ուն [չգոյություն] գոյություն է ունեցել նախնական ձևափոխությունից [կամ արարում] առաջ. կունը [դատարկություն] բոլոր ձևերի [ձևավորված նյութ] սկիզբն էր. հենց սա նկատի ունենք, երբ խոսում ենք նախնական ոչնչի մասին: Սա չի նշանակում, որ բոլոր իրերը ծնունդ են առել [հատուկ] դատարկությունից»: (Տե՛ս Թան Չիի «Լյու ծյա ցի ցուն լունի» մեջբերումը «Սին Ցեն Ջուան չաո» [Նշանավոր վանականների կենսագրությունների ձեռագրի կրկնօրինակ]) գրքում: Յետևաբար, երբ Դաո Անը պնդում էր, որ «վան յուն բոլոր իրերը առաջացել են կուն ուից» [դատարկություն կամ չգոյություն], կուն ու եզրույթը չէր նշանակում սու կուն [դատարկություն]: Իմաստն այն էր, որ կունը [դատարկություն] կամ ուն [չգոյություն] վան յուի [բոլոր իրեր] նախնական գոյաբանական նյութն էր: Միայն այսպես այն կարող էր գոյություն ունենալ «բոլոր գոյություններից առաջ» [վան յու]:

Հարկ է նշել, որ Դաո Անի՝ Կուն ցունի [Դատարկության աղանդ կամ Չկեցության աղանդ] ընկալումը բուդդայական պրաջնա ուսմունքում այնքան էլ չէր համապատասխանում իր իսկ ուսմունքներում աղանդի ընկալմանը, որտեղ «Նախնական ոչինչը կարծես թե ձեռք էր բերել այլ նշանակություն՝ «ի սկզբանե դիարման չի ունեցել ինքնուրույն էություն [ցի սին]», կամ, այլ կերպ ասած, ոչ մի երևույթի չունի իրական գոյաբանական նյութ: (Յետագայում ավելի շատ կկենտրոնանանք այս հիմնախնդրի վրա): Փոխարենը կարելի է ասել, որ Նախնական ոչնչի Դաո Անի ուսմունքը որոշակի սմանություն ունի Վան Բիի՝ «ընդունել ուն [չգոյություն]՝ որպես ծագում [ի ու վեյ]» գաղափարի հետ: Իրականում, այն գուցե ավելի մոտ է Ջան Ջանի գաղափարներին: Ինչպես Վան Բին, այնպես էլ Ջան Ջանը շեշտում էին «չգոյությունը՝ որպես ծագում» [ի ու վեյ բեն] գաղափարը, բայց երբ նա խոսում էր ուի [չգոյություն] մասին, թվում էր, թե նկատի ունի յուից [գոյություն] դուրս [անդին կամ վեր] որևէ բան: Օրինակ, նա ասում էր. «Քանի որ գոյություն ունի այսպես կոչված Ծայրահեղ չգոյություն [ջի ու], հետևաբար այն կարող է լինել բոլոր փոփոխությունների և ձևափոխությունների [որոնցից առաջացել է արարումը] ծագումն ու աղբուրը»: Նա նաև ասում էր. «Նա, ով չի ծնվել, կարող է լինել ծնված ամեն ինչի սկզբնաղբուրը»: Այս օրինակներում Ջան Ջանը մտքում հաստատում էր, որ վան յուից [ողջ գոյություն] վեր և անդին գոյություն ունի անդրանցական բացարձակ, որը ծառայում է՝ որպես ծագում, որից և որով էլ ծնվում է ողջ գոյությունը:

Այս տեսակետը զգալիորեն տարբերվում էր Վան Բիի կարծիքից: Վանը հավատացած էր, որ չնայած «չգոյությունը» [ու] «գոյության» գոյաբանական նյութն էր, այն գոյություն չունի յուից դուրս: Նա ասում էր. «Չգոյությունը չի կարող անանուն լինել. այն պետք է ունենա գոյության պատճառ»: Վանը նաև հավատացած էր, որ նյութը [թի] չի կարելի գատել օգտագործումից: Նա ասում էր. «Մենք պետք է օգտվենք չգոյությունից. մենք չենք կարող չգոյությունը ընդունել միայն որպես նյութ»:



Մյուս կողմից, երբ Դաո Անը խոսում էր Նախնական ոչնչի մասին, համարում էր, որ ուն [չգոյություն] գոյություն է ունեցել վան յուից [բոլոր գոյությունները կամ բոլոր էությունները] առաջ: Հետևաբար նա ավելի մոտ էր Ջան Ջանի գաղափարներին: Ավելին, Դաո Անը, ճիշտ այնպես, ինչպես Ջան Ջանը, նույնիսկ օգտագործում էր «Նախնական շնչառության կամ ոգու տեսությունը» [յուան ցի լուն]՝ Տիեզերքի կառուցվածքը և բոլոր իրերի ձևավորումը բացատրելու համար: Թան Ջիի «Լյու ծյա ցի ցուն լունում» արձանագրված էր հետևյալ կերպ.

Նախ և առաջ, Նախնական ոչնչի աղանդի հիմնադիրը խոսեց հետևյալ կերպ. «Ժու լայը [Նա, ով եկավ, այսինքն՝ Բուդդան] եկավ՝ աշխարհը հզորացնելու: Նա դասավանդում էր Նախնական ոչնչի ուսմունքը: Դա է պատճառը, որ բոլոր խորհմաստ վայիուլյա սուտրաները պարունակում են տեղեկություններ լուսավորության ու ինի [հինգ բացասական տարրեր կամ գործոններ]՝ նախնական ոչնչի ուսմունքի մասին: Երկար ժամանակ նախնական ոչնչի ուսմունքն ընդունվում և տարածվում էր... Բայց ինչպե՞ս: Սկզբնական և գաղտնի արարումից առաջ ոչինչ չկար, բացի կաղապարից: Հենց այդ ժամանակ էլ Նախնական ոգին կամ Շունչը սկսեց ձևավորվել և ձևափոխվել, իսկ անթիվ-անհամար երևույթներին ձև շնորհվեց... Սա չի նշանակում, որ շատ իրեր ծնվել են Դատարկությունից: Մարդկանց հետ է պահում այն, որ նրանք լճացած են մնում [իրենց ընկալման մեջ] յուի [էություն] ոլորտում, որն ընդամենը արտադրանք է կամ արդյունք [և ոչ ծագում]: Եթե մարդն ի վիճակի է իր միտքը ներդնել Նախնական ոչնչի մեջ, նա ի վիճակի կլինի թոթափել այս ծանր բեռը: Հենց սա նկատի ունենք, երբ ասում ենք, որ եթե մարդը հետևի ու փառաբանի ծագումը, ծանր հետևանքները կվերանան:

Ու [չգոյություն] ասելով՝ Դաո Անը նկատի ուներ նախնական ոգին կամ շունչը [յուան ցի], որը նա ընկալում էր՝ որպես կաղապար՝ առանց ձևի կամ երևույթի: Այս տեսակետը համատեղելի էր այն մեկնաբանության հետ, որը բուդդայական վանականները՝ Հան-Վեյ ժամանակաշրջանից մինչև այս շրջանը, կիրառում էին տիեզերքի ձևավորման գաղափարի նկատմամբ, և բխում էր այս մեկնաբանություններից: Երբ վանական Քան Հուեյը թարգմանեց «Լյու Դու Չի Չին» [Վեց Պարամիտաների սուտրաների ժողովածու] գիրքը, նա 8-րդ հատորում գրեց «Չա Վեյ Վան Չին» [Արքայի խոսքերի ծածուկ իմաստների ուսումնասիրության սուտրա] վերնագրի տակ.

Այն, ինչ մենք ուսումնասիրել ենք, մեզ խոր իմացություն է տալիս այն մասին, որ երբ Մարդը պարզ նախնական վիճակում է, նա ծնվում է Նախնական Ոչնչից: Հետո տարբերակվեց Նախնական շունչը. այն մասը, որ պինդ էր ու ամուր, դարձավ հող, այն, որ փափուկ էր, դարձավ ջուր, այն, որ տաք էր, դարձավ կրակ, և այն, որ շարժական էր, դարձավ քամի... Այս չորս երևույթները հանդիպեցին ներդաշնակության մեջ, և ծնվեց ճանաչող հոգին: Բարձրանալով՝ այն լուսավորվեց իր ունակություններով և զգացողություններով, մի կողմ դրեց ցանկությունները՝ դատարկվելով մտքերից, և հոգին վերադարձավ Նախնական Ոչնչին: Իմացության և Ծագման այս Շունչը կամ Ոգին նուրբ էր, փխրուն ու աննշմար:

Դարձյալ «Ին Չի ժու Չին Ջու» [«Ճշմարտության ուղին՝ այն գաղտնի պահպանելու միջոցով» սուտրայի ծանոթագրություններ] գրքում «ու ին ջունը» [Հինգ բացասական տարրերի նմուշներ] նկարագրվում էր՝ որպես «յուան ցիի [նախնական շունչ կամ ոգի] ազգակից»: Հետևաբար, գաղափարն այն չէր, որ «բոլոր գոյությունները» ծնվել են «դատարկությունից», այլ այն, որ «բոլոր գոյություններն» ի

հայտ են եկել նախնական շնչի կամ ոգու ձևափոխության արդյունքում, որը չուներ ոչ ձև, ոչ տեսք: Բոլոր իրերը ծնվել են անձև, աներևույթ նախնական շնչից կամ ոգուց, և մարդն էլ բացառություն չէ:

Փաստարկը շարունակվում է՝ պնդելով, որ մարդը շփոթված էր, որովհետև կառչում էր զանազան ձևերից և արտաքիններից, որոնց գոյությունը ժամանակավոր էր, բայց եթե նա ի վիճակի լիներ ըմբռնել, որ ունի [չգոյություն] գոյություն ունենալ անթիվ-անհամար ձևափոխություններից առաջ, իսկ կունի [դատարկություն] բազմաթիվ ձևերի ծագումն էր, նա կկարողանար վերադառնալ իր սեփական աղբյուրին, անցնել կյանքի ու մահվան սահմանները, ազատվել և միաձուլվել տիեզերքին և բոլոր երևույթներին, այսինքն՝ հասնել դաո (թաո) [ճանապարհ] և վերադառնալ յուան ցիին [նախնական ոգի]: Յետևաբար, Նախնական Ոչնչի մասին Դաո Անի ուսմունքում փրկության բանալին իրերի սխալ ընկալման վերացումն էր: Անգործության, ցանկության բացակայության և մտքի մաքրության դեպքում մարդն ի վիճակի կլիներ հասնել «Վերջնական դատարկությանը և խաղաղ ու ջինջ երջանկության մեջ Արարող ուժի հետ թափառելու» վիճակին: (Տե՛ս «ժեն Բեն Յու Շեն Չին Ջու» [Սուտրա՝ ցանկություններով ողողված մարդու կյանքի ծագման մասին. ծանոթագրություններ]):

Դաո Անի նկարագրած փրկության ճանապարհը գրեթե նույնական էր Ջան Ջանի առաջարկած տարբերակի հետ: Ջանը հավատացած էր, որ եթե մարդը կարողանա թողնել բոլոր սկզբունքները և հասկանալ կյանքի ու մահվան ծագումն ու վերջնական հանգրվանը, այն է՝ որ մարդը եկել է Ծայրագույն դատարկությունից և պիտի վերադառնա այդ Ծայրագույն դատարկություն, մարդն ի վիճակի կլինի հասնել ազատության և դառնալ Ծայրագույն կեցություն, որը հասել է դաոյին (թաո) [ճանապարհ]: Ավելին, Ծայրագույն կեցությունը այն է, «որի միտքը վերամիավորվել, վերակապակցվել է Նախնական ոգու կամ շնչի հետ, և որի մարմինը գաղտնի ներդաշնակվել է Ինի և Յանի հետ»: (Տե՛ս «Լյե Ցի Ջու [«Լյե Ցիի» ծանոթագրություններ] գիրքը):

«Բու ջեն կուն լուն» գրքում [ճշմարիտ չգոյության ուսմունքի մոլորության քննախոսություն] վանական Շաոն քննադատում էր Նախնական Ոչնչի գաղափարը՝ ասելով.

Նախնական ոչնչի պաշտպաններն իրենց զգացումները հարմարեցնում են ունին [ոչնչի] և հետո գրի են առնում իրենց խոսքերը, որպեսզի պաշտպանեն այդ փաստարկը: Սկզբում նրանք հերքում են գոյության գաղափարը և ասում, որ յուն [գոյություն կամ կեցություն] իրականում ու է [չգոյություն]: Եթե նույնիսկ հերքես չգոյության գաղափարը, այն միևնույն է, դեռ կշարունակի գոյություն ունենալ: Բուդդայական օրենքների նախնական իմաստն այն է, որ ֆեյ յուն [չկեցություն] իրականում կեցություն չէ, և որ ֆեյ ուն [ոչ կեցություն] իրականում կեցություն չէ: Ինչու՞ հերքել կեցության գաղափարը և ասել, որ «սա կեցություն չէ» կամ հերքել կեցության գաղափարը և ասել, որ սա «չկեցություն չէ»:

Այս հատվածն ասում է. «Նախնական ոչնչի դպրոցը կողմնակալ համակրանքով է վերածվում ուի [չկեցություն] նկատմամբ: Նրանք ընդունում են այն գաղափարը, որ կեցությունն իրականության գոյաբանական նյութն է, և նրա բոլոր փաստարկները հիմնված են կեցության հենց այս փիլիսոփայության վրա: Յետևաբար, այս դպրոցի հետևորդները չեն ճանաչում յուն [կեցություն]. ավելին, նրանք հավատացած են, որ էությունը չի կարելի առանձնացնել էությունից. այ-

սինքն՝ նրանք ընդունում են, որ «չեությունը ծագում է»: Ավելին, նրանք հավատացած են, որ չեությունն ինքնին չի կարող առանձնացվել չեությունից. այսինքն՝ նրանք պահպանում են չեության հիմնարար գաղափարը, պնդում են այն և չեությունը համարում են ճշմարիտ չեություն: Ինչևէ, ըստ բուդդայական սուտրաների նախնական մտադրության՝ կարևոր է և պետք է պահպանել այն միտքը, որ «չեությունը» իրականում կեություն չէ [Ֆեյ յու բու շի ջեն դի յու], իսկ ոչ չեությունն իրականում կեություն չէ [Ֆեյ ու յե բու շի ջեն դի ու]: Յետևաբար, ի՞նչ կարիք կա պնդել, որ «չեությունը» նշանակում է ցանկացած մասնավոր իրի չգոյություն, կամ որ «ոչ չեությունը» նշանակում էր որևէ մասնավոր չգոյության բացակայություն:

Վերը նշվածից պարզ է դառնում, որ վանական Շաոն պրաջնա բուդդայականության Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] նախնական մտադրությունը ընդունել է՝ որպես ելակետ՝ Նախնական ոչնչի ուսմունքը և նրա կողմնակիցներին ուն [չգոյություն] հաստատելու մեջ մեղադրելու համար: Նա նաև քննադատում է, որ նրանք անկարող են ըմբռնել, որ «չեությունն» ինքնին ծյա մին էր [կեղծ անուն կամ պատրանք] և ոչ իրական էություն: Նրա վերջնական փաստարկն այն էր, որ միայն «կեության և չեության հերքումն է» բուդդայականության դասավանդած ճշմարիտ սկզբունքը: Այսպիսով, «Բու ջեն կուն լունում» [Եճմարիտ ոչնչի ուսմունքի մոլորության քննախոսություն] վանական Շաոն քննադատում էր ոչ միայն հենց նախնական ոչնչի ուսմունքը, այլև Վան Բիի՝ «ոչինչն արժևորելու» գաղափարը, ինչպես նաև Գուո Սյանի՝ «էությունը գովաբանելու» գաղափարը, և այդպիսով Վեյ և Չին ժամանակաշրջաններում մշակեց [ոչ միայն բուդդայականության, այլև] սյուանսյուեի [դաոսական մետաֆիզիկա] ուսմունքները:

Ոչ իրականի, չգոյության կամ դատարկության [բու ջեն կուն ի] ուսմունքի նշանակությունը: Կարելի է հիմնավորել, որ վանական Շաոյի պրաջնա բուդդայականության երեք դպրոցներից «Բու ջեն կուն լունի» քննադատությունը (ի դեպ, այդ դպրոցներն այն ժամանակ մեծ մասսայականություն էին վայելում Չինաստանում) հիմնված էր բուդդայական պրաջնայի հնդկական ուսմունքների նախնական մտադրության վրա: Պնդելով, որ «դատարկությունն իրական չէ» [բու ջեն կուն], նա առաջարկում էր, որ բոլոր իրերն իրականում գոյություն չունեն, կամ որ բոլոր իրերն իրական չեն, այլ, ավելի շուտ, բոլոր իրերի գոյությունն անիրական է, և որ դա է պատճառը, որ մենք սա [գոյություն] կոչում ենք կուն [դատարկություն կամ անիրականություն]: Այլ կերպ ասած՝ «դատարկությունը» հավասար է «անիրականության»: Սա հնդկական բուդդայական պրաջնա ուսմունքի Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] հիմնարար պայմանի չինական արտահայտությունն էր, մասնավորապես՝ այն պայմանի, որ «ողջ ֆան [դիարմա կամ իրերը] չունեն գոյաբանական սեփական նյութ» [ջու ֆա բեն ու ցի սին]:

Ըստ վանական Շաոյի՝ «Ջուն լունը» [Միջինի քննախոսություն] պնդում է, որ տարամտությունը (պարադոքս), որ եթե մի տեսանկյունից «բոլոր ֆայերը [դիարմա] գոյություն չունեն, այլ տեսանկյունից «բոլոր ֆայերը նաև, մինևույն ժամանակ, անգո չեն»: Նա պնդում է, որ «անէության և դեռևս չեության» սկզբունքը հասկանալը հավասար է վերջնական ճշմարտությունը հասկանալուն: Ըստ նրա՝ սա է պատճառը, որ չնայած գոյություն ունեն զանազան ձևեր ու արտաքին ունեցող բազմաթիվ իրեր, վերլուծության դեպքում պարզ է դառնում, որ բոլորն էլ ձևավորվել են միայն պատճառներից, ազդեցություններից և նրանց համադրու-

թյուններից. նրանք չունեն ցի սին [սեփական էություն կամ գոյաբանական նյութ, կամ իրականություն իրենց ներսում և իրենցից դուրս]: Յետևաբար, սա կոչվում է «չգոյություն»: Մյուս կողմից, չնայած բոլոր դիարմաները չունեն իրական գոյաբանական նյութ, այնուամենայնիվ, կան տարբեր ձևեր և արտաքին ունեցող երևույթներ, և հետևաբար դիարման նաև «ոչ անգո» է: Այսպիսով, ըստ նրա՝ չի կարելի է ասել, որ իրեր չկան, կարելի է ասել, որ չկան իրական իրեր:

Այդ դեպքում ինչպե՞ս կարող է լինել «անիրական գոյություն» [ծյա յու]: Ըստ վանական Շաոյի՝ «Ջուն լունի» մեկնաբանության՝ բոլոր իրերը ձևավորվում են պատճառների և ազդեցությունների համադրություններից և վերադասավորումից, և հետևաբար չունեն գոյաբանական նյութ: Սակայն, երբ իրերը կազմվում են պատճառների ու ազդեցությունների համադրությունից, դրանք հետո դառնում են «ոչ անգո», և չի կարելի ասել, որ հիմնովին անգո են: Այս հիմնախնդրի քննարկման մեջ կիրառելով տրամաբանական փաստարկման մեթոդը՝ վանական Շաոն եզրափակում է, որ այս սկզբունքը հիմնական ճշմարտություն է: Ըստ նրա՝ եթե «էությունն» «իրական էություն է», ապա այն պիտի գոյություն ունենա սկզբում և գոյությունը շարունակի մինչև վերջ, ուստի կարիք չի լինի սպասել պատճառների և ազդեցությունների համադրությանը՝ «էությունը» կյանքի կոչելու համար: Եթե, մյուս կողմից, «չկեցությունը» իրական չկեցություն է, ապա այն ինքնին պիտի գոյություն ունենա ամենասկզբից մինչև վերջ, և նաև կարիք չի լինի սպասել պատճառների և ազդեցությունների համադրությանը, որոնք կյանքի են կոչում «չկեցությունը»:

Եթե ընդունենք, որ «էությունը» չի կարող ինքնուրույն լինել, այլ պետք է կյանքի կոչվի միայն պատճառների և ազդեցությունների համադրության միջոցով, ապա կհասկանանք, որ «էությունը» «իրական էություն» չէ: Նա ասում էր. «Կեցությունն իրական կեցություն չէ. հետևաբար, չնայած այն գոյություն ունի, չենք կարող ասել, որ այն իրական է»: Միևնույն ժամանակ մարդը պետք է նաև ասի, որ գոյություն ունի «ոչ չկեցություն»: Եթե կա իրական «չկեցություն», ապա այն միակուռ է և լիովին անշարժ [ջան ժան բու դուն [այն է՝ ունակ չէ ձևափոխությունների], և ոչ մի երևույթ չի կարող կյանքի կոչվել: Միայն այսպիսի ամբողջության մեջ անշարժ «չգոյությունը» կարող է կոչվել «իրական չգոյություն»: Յետևաբար, եթե ասենք, որ «բոլոր ֆաները» [դիարմա] «ճշմարիտ անգո» է, բոլոր ֆայերի սերունդը գոյություն չի ունենա, և ոչինչ չի առաջանա պատճառներից և ազդեցություններից: Քանի որ «բոլոր ֆայերն» առաջանում են պատճառների և ազդեցությունների արդյունքում, ապա չենք կարող ասել, որ կա իրական «չգոյություն»:

Թե՛ բովանդակության, թե՛ մեթոդաբանության տեսանկյունից կարելի է ասել, որ վանական Շաոյի «Բու ջեն կուն լունը» իմաստով ավելի մոտ էր հնդկական բուդդայականության պրաջնա ուսմունքի նախնական մտադրությանը: Նրա «Բու ջեն կուն լուն» ուսմունքի հայտնությունը պատահական չէր. պատճառն այն էր, որ մինչ այդ ժամանակահատվածը երկու պայմաններն արդեն կյանքի էին կոչվել: Առաջինն այն փաստն էր, որ Կոնմարաջիվան արդեն իսկ ուներ բազմազան սուտրաներ, որոնք [չինացիներին] տրամադրում էին պրաջնա ուսմունքների լիարժեք ացատրությունը, ինչպիսիք են «Դա ջի դու լունը» [Պարամիտայի կամ Մեծ իմաստությանը տեղաշարժվելու քննախոսություն], «Ջուն լունը» [Միջինի քննախոսություն] և «Բայ լուն» [Յարյուր քննախոսություններ] և «Շի էր մեն լունը» [Տասներկու աղանդների քննախոսություն]: Մինչ այդ հնարավոր էր ավելի պարզ

պատկերացում կազմել բուդդայականության հնդկական պրաջնա դպրոցի ուսմունքների մասին: Երկրորդն այն էր, որ սյուանսյուեի [դաոսական մետաֆիզիկա] ուսմունքների ժամանակակից զարգացումները հնարավորություն տվեցին, որ այնպիսի տեսություններ, ինչպիսին է «չկեցության և դեռևս ոչ չկեցության» [Ֆեյ յու ֆեյ ու] տեսությունը հայտնվի չինական մտքում և ազդեցություն թողնի չինացի մտածողների վրա (այս թեմայի շուրջ զարգացումները՝ ավելի ուշ):

## **9.2 Ներմուծված գաղափարական մշակույթի (բուդդայականություն) և Չինաստանում արդեն իսկ գոյություն ունեցող գաղափարական մշակույթի փոխազդեցությունը**

Օտար գաղափարախոսական մշակույթի և գոյություն ունեցող տեղական գաղափարախոսական մշակույթի փոխազդեցության կարևորության հարցը շատ խճճված է, և նրա ուսումնասիրությունը խիստ կարևոր է: Մեր երկրի փիլիսոփայական մտածողությունը [և, իրականում, նրա ողջ մշակույթն ու հասարակությունը] խոշոր փոփոխությունների ենթարկվեց Վեյ և Չին դինաստիաներում և Յյուսիս և Չարավ դինաստիաներում. կարելի է հանգիստ ասել, որ բուդդայականության ներմուծումն այս փոփոխության ամենակարևոր պատճառն է: Քանի որ չինական բուդդայականությունն օտար գաղափարախոսական մշակույթ էր, օգտակար կլինի ուսումնասիրել երկուսի փոխազդեցությունը և այն գործընթացը, որի միջոցով այս օտար գաղափարախոսական մշակույթն ինտեգրվեց Չինաստանի՝ նախապես գոյություն ունեցող ավանդական գաղափարախոսական մշակույթ: Գործընթացը ներառում է նրա զարգացումը՝ սկսած Չինաստանի ավանդական գաղափարախոսական մշակույթին նրա ձևական կցումից մինչև սեփական բնութագրի մշակումը, որն ակնհայտորեն հակադրվում և հակասում էր Չինաստանի գաղափարախոսական մշակույթին, և մինչև այն ժամանակահատվածը, երբ այն դարձավ չինական գաղափարախոսական մշակույթի անբաժան մաս:

Գաղափարախոսական մշակույթի ձևավորման արմատները միանշանակ հասարակության պատմության մեջ են. այսպիսով, համաշխարհային պատմության մեջ ի հայտ են եկել զանազան գաղափարախոսական մշակույթներ, որոնք առանձին են և տարբերվում են թե՛ տեսակով, թե՛ ձևով: Գաղափարախոսական մշակույթի բնութագիրը և նրա զարգացման մակարդակը հասկանալու համար անհրաժեշտ է այն համեմատել այլ գաղափարախոսական մշակույթների հետ: Եթե Վեյ, Չին և Յյուսիս և Չարավ դինաստիաների ժամանակաշրջանում Չինաստան ներմուծված բուդդայականությունը համեմատենք այն ժամանակ գոյություն ունեցող Չինաստանի տեղական ավանդական գաղափարախոսական մշակույթի հետ, կկարողանանք խորությամբ հասկանալ ոչ միայն ավանդական չինական գաղափարախոսական մշակույթի բնութագիրն ու զարգացման մակարդակը, այլև այն բոլոր պատճառները, որոնց շնորհիվ օտար գաղափարախոսական մշակույթը յուրացվեց չինացիների կողմից: Երկու ազգի [կամ երկրի ու տարածաշրջանի] մշակույթների համեմատական վերլուծության մեթոդը կոչվում է համեմատական փիլիսոփայություն, որն առաջնորդվում է մարքսիստական մտքով:

Մեկ այլ նշանակալի երևույթ, որն ի հայտ եկավ Վեյ, Չին և Յյուսիս ու Չարավ դինաստիաներում, դաոսական կրոնն էր: Այն ձևավորվեց Արևելյան Չան դինաս-

տիայի ուշ շրջանում և ձեռք բերեց իր իսկ տեսական համակարգը: Չնայած կարելի է ասել, որ դաոսական կրոնը ձևավորվեց բուդդայականության ազդեցությամբ կամ խթանով, այնուամենայնիվ, այս կրոնը հատուկ էր չինացիներին, մասնավորապես Յան ժողովրդին, և հետևաբար, իր բնութագրով առանձնանում էր բուդդայականությունից: Բուդդայականությունը ներմուծվել էր Վեյ և Չին դինաստիաներից առաջ և սկզբնական փուլերում արդեն իսկ մուտք էր գործել գոյություն ունեցող դաոշու [դաոսական տեխնիկա և հմտություններ] համակարգ: Ուստի, թեև երկու կրոնների հակասություններն իրական էին, դրանք ակնհայտ կամ ակնառու չէին: Վեյ և Չին դինաստիաներից ի վեր, սակայն, քանի որ աստիճանաբար ձևավորվել էր մտքի և տեսության դաոսական կրոնի համակարգը, բուդդայականությունը՝ որպես ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթ, կարիք ուներ աստիճանաբար ձեռքբազատվել նախապես գոյություն ունեցած տեղական գաղափարախոսական մշակույթի հետ կապվածությունից, երկու կրոնների միջև հակասություններն ու բախումը դարձան ամենօրյա, սուր և լարված: Եթե մեզ վիճակված լինի վերլուծել և համեմատություններ անցկացնել [այս երկու կրոնների] այն հիմնախնդիրների միջև, որոնց շուրջ նրանք վիճում էին, ավելի հստակ և հեշտությամբ կտեսնեինք դաոսական կրոնի բնութագիրը, ինչպես նաև փոխադարձ ազդեցությունը, որ երկու կրոններն թողել են միմյանց վրա իրենց հակադրությունների և բանավեճերի ընթացքում: Սա նրանց խնդիրն է, որոնք ցանկանում են զբաղվել համեմատական կրոնի ուսումնասիրությամբ: Այս դեպքում նաև ճիշտ կլինի մշակել և զարգացնել հետազոտության այս ճյուղը, որպեսզի կարողանանք ձևավորել կրոնների համեմատական ուսումնասիրություն, որը դարձյալ առաջնորդվում է մարքսիստական մտքով:

Որո՞նք էին բուդդայականության նշանակալի առանձնահատկությունները Չինաստան ներմուծվելուց և Չինաստանում տարածում գտնելուց և զարգանալուց հետո: Դրանցից ո՞րն է պետք ուսումնասիրել և [զարգացման] ի՞նչ ընդհանուր օրենքներ կարող ենք քաղել [նման ուսումնասիրությունից]: Ի՞նչ եզրահանգումներ կարող ենք անել: Յետագա քննարկման մեջ կառաջարկենք վերլուծության երեք խոշոր խնդրահարույց ոլորտ:

### 9.2.1 Հարմարեցում ավանդույթին

Երբ բուդդայականությունը ներմուծվեց Չինաստան, սկզբնական շրջանում «պատվաստվեց» արդեն իսկ գոյություն ունեցող չինական գաղափարախոսական մշակույթին. հետագայում այն աստիճանաբար ինքնուրույն ձևավորվեց և սկսեց ազդել հենց այդ մշակույթի և չինական հասարակության վրա: Պետք է հասկանալ, որ բուդդայականությունը մեծ ազդեցություն ունեցավ իր ներմուծումից հետո՝ բավական ուշ:

Ներմուծվելով Չինաստան Յան դինաստիայի ընթացքում՝ բուդդայականությունը նախ կցվեց դաոշուին: Վեյ և Չին ժամանակահատվածում, սյուանսյուեի [դաոսական մետաֆիզիկա] մասսայականության և ազդեցության պատճառով բուդդայականությունն առանձնացավ և միացավ վերջինիս: Յան դինաստիայում [չինական] բուդդայականության հիմնական սկզբունքներն էին՝ «հոգու կամ ոգու մշտնջենականությունը» և «պատճառներն ու ազդեցությունները»: Սրանք գաղափարներ էին, որոնք ի սկզբանե գործարկվում էին ավանդական չինական մտ-

քում, կամ որոշ դեպքերում գոնե նույնական էին որոշ գաղափարների հետ, որոնք արդեն գոյություն ունեին չինական փիլիսոփայական ավանդություն: Ավելին, չան մեդիտացիայի [դիյամ] Չինայանա մեթոդները, որոնք քարոզվում էին այն ժամանակ, նաև ընդհանուր առմամբ գրեթե նման էին շնչառական վարժություններին, որոնք դասավանդում էին Յուան-Լաո դաոսիզմի (թաոսիզմ) դպրոցը և Անմահության [չեն սյան ծյա] դպրոցը: Վեյ և Չին դաոսիզմից առաջ մետաֆիզիկական ուսմունքները մասսայականություն էին վայելում, և քանի որ բուդդայական պրաջնա ուսմունքների Կուն ցունը [Դատարկության աղանդը] բավական նման էր այս դաոսական մետաֆիզիկական ուսմունքներին, բուդդայականության այս ճյուղը, հետևաբար, կարողացավ մեծ տարածում գտնել՝ կցվելով սյուանսյունին: Յետևաբար, միայն այն ժամանակ, երբ Կունարաջիվան թարգմանեց սուտրաներն ու մեկնաբանությունները [սաստրաներ], օրինակ՝ «Ջուն լունը», հնդկական բուդդայականության պրաջնա փիլիսոփայության Կուն ցունի ուսմունքների չինական ընկալումը մոտեցավ այս ուսմունքների նախնական մտադրություններին: Վերը արված սեղմ նկարագրությունից երևում է, որ երբ բուդդայականությունն առաջին անգամ ներմուծվեց Չինաստան, այն սկզբում գոյություն ուներ՝ որպես նախկին գաղափարախոսության լրացում, և միայն այդպես կարողացավ աստիճանաբար մասսայականություն վայելել:

Այստեղ անհրաժեշտ է բարձրացնել մի հարց, որը քննարկման կարիք ունի: Երբ Ջի-Լուո-ծյանը մթ. 179-րդ տարում թարգմանեց «Դաո Սին Չինը» [Ճշմարտության պրակտիկայի կամ ճանապարհի սուտրան], գրքում կար մի փին [իատված կամ թերթ], որը հայտնի է բեն ու փին [Նախնական ոչնչի հատված] անունով: Սա առաջացել է գուի ու [ոչնչի մեծարում] [սյուանսյուն] և ի վեյ բեն [ոչնչի ընդունումը՝ որպես ծագում] գաղափարներից շատ առաջ, որոնք նույնացվում են Յե Յանի [190-249] և Վան Բիի [226-249] հետ: Արդյո՞ք սա նշանակում է, որ Վանի և Յեի՝ «ոչնչը որպես ծագում ընդունելը» բուդդայականության ազդեցության արդյունք էր կամ հետևանք: Մենք չենք կարծում, որ սա հարցի պատասխանն է. ըստ պատմական արձանագրությունների և փաստերի՝ կարելի է կարծել, որ դաոսական մետաֆիզիկական մտածողությունը [կամ սյուանսյուն] առաջացել է միայն բուդդայականության ազդեցության ներքո: Նախ և առաջ, դաոսական մետաֆիզիկական մտածողության ձևավորումն արձագանքում էր ժամանակի հասարակական կարիքներին: Ավելին, սյուանսյունի ի հայտ գալը պետք է դիտարկվի այդ ժամանակաշրջանի կամ նախորդող շրջանի այլ ինտելեկտուալ զարգացումների լույսի ներքո և դրանց համատեքստում: Դրանք ներառում են «մին լի ջի սյուն» [անունների և սկզբունքների մասին] ուսմունքների զարգացումները և քայի [կարողություն] և սինի [էություն կամ կերպար] տարբերությունը, որն ի հայտ եկավ Յան դինաստիայի անկման և Վեյ դինաստիայի վերելքի միջանկյալ ժամանակահատվածում. այդ շրջանում տեղի ունեցավ նաև կոնֆուցիականության, դաոսիզմի (թաոսիզմ) զանազան դպրոցների վերածնունդը, Անունների [Սին ծյա] և լեզալիզմի դպրոցի հիմնադրումը, նրանց տրամախաչումն ու ազդեցությունը: Սա հնարավորություն է տալիս տեսնել, որ գաղափարախոսական և ինտելեկտուալ զարգացման որոշ անխուսափելի միտումների տեսանկյունից սյուանսյունի ի հայտ գալը Չինաստանի տեղական ինտելեկտուալ զարգացման բնական գործընթացների արդյունք էր:

Մենք չենք գտել համոզիչ վկայություններ առ այն, որ Վան Բին և Յե Յանը կրել

են բուդդայականության ազդեցությունը: Նույնիսկ եթե հայտնաբերվի մեկ կամ երկու վկայություն, որոնք կապացուցեն, որ Վանը, Յեն և Նրանց գործընկերներն ուղղակի կամ անուղղակի շփում են ունեցել ժամանակի բուդդայականության հետ, այնուամենայնիվ, մենք պետք է չնռանանք, որ սյուանսյուեի գաղափարներն ինքնին նախապես գոյություն ունեցող տեղական չինական գաղափարների զարգացման արդյունք են: Ավելին, բազմաթիվ վկայություններ ցույց են տալիս, որ ընդհանուր առմամբ և՛ Յան, և՛ Վեյ ժամանակաշրջանում չինական ազնվականությունը, որ կազմված էր գերազանցապես սպաներից և գիտնականներից, բնավ բարձր կարծիք չուներ բուդդայականության մասին: Օրինակ, Մուուցին «Լի հուո լունուն» [Սխալի տեղաբաշխման քննախոսություն] երկում ասում է, որ «տարեց մարդիկ և գիտնականները մեծ մասամբ հեզվում են այն [այսինքն՝ բուդդայականությունը] և անվանարկում» և «մենք չենք լսել, որ հինգ տաղանդների ընդունած կանոններում և ուսմունքներում կամ կոնֆուցիական գիտնականների՝ անտառում անցկացվող քննարկումներում շոշափվող բուդդայական սկզբունքները գնահատվում են և արժանանում ակնածանքի»:

Կա մի բան, որը շատ ավելի հստակ ու համոզիչ ներկայացնում է այս հանգամանքը, մասնավորապես այն, որ մինչ ժամանակի պրաջնա բուդդայական ուսմունքներում օգտագործվում էր բեն ու [Նախնական ոչինչ] եզրույթը, այն տարբերվում էր Վան Բիի՝ ի ու վեյ բեն [ոչինչը ընդունել որպես սկզբնաղբյուր] գաղափարից: Պրաջնայի զանազան սուտրաներում բեն ու գաղափարը նշանակում էր, որ «բոլոր ֆայերը [դիարմա] չունեն գոյաբանական սեփական էություն» [ջու ֆա բեն ու ցի սին], այսինքն, որ բոլոր իրերը, իրենց ներսում և իրենցից դուրս, չունեն իրական նյութ: Եթե սա ճիշտ է, ապա հերքվում է այն գաղափարը, որ իրերն ունեն նախնական նյութ: Երբ Վան Բին խոսում էր բեն ուի [Նախնական ոչինչ] մասին, նա մյուս կողմից նկատի ուներ, որ «ոչինչը գոյության [ու չի յու դի բեն լի] նախնական նյութն է», այսինքն՝ գոյաբանական իրականությունը:

Բուդդայական ուսմունքները, որոնք Չինաստան ներմուծվեցին Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում, հիմնականում Մահայանայի պրաջնա Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] ուսմունքներն էին: Նրա հիմնարար նախադրյալն այն էր, որ «բոլոր իրերն ի սկզբանե չեն ունեցել գոյաբանական նյութ կամ սեփական էություն» [ցի սին]: Այս դեպքում ֆա [դիարմա] եզրույթը վերաբերում էր բոլոր իրերին՝ նյութական, բայց նաև հոգևոր: Բուդդայական սուտրաներում նրանք հայտնի էին ադհարմա անունով: «Դա բո-ժե ծինի» [Պրաջնա սուտրաների մեծ ժողովածու] 556-րդ հատորում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին.

Ընդունենք, օրինակ, որ մենք, ի վերջո, չունենք կյանք: Մենք «ծյա մին» ենք [կեղծ կամ անիրական անուններ] [այսինքն՝ մենք պատրանք կամ կեղծիք ենք]: Մենք չունենք ցի սին [սեփական էություն կամ էություն սեփական անձի ներսում և նրանից դուրս]: Նույն կերպ նաև բոլոր դիարմաները նույնպես ոչինչ են, միայն կեղծ անուններ, և չունեն էություն ո՛չ եսի ներսում, ո՛չ նրանից դուրս: Ի՞նչ է սեն [արտաքին]: Այն չի կարող ենթադրվել, չի կարող և ծնվել: Ի՞նչ է շուուն [ընդունում կամ ճակատագիր] կամ սյանը [միտք] կամ սինը [գործողություն] կամ շին [ընթացում կամ ընկալում]: Նրանք նույնպես չեն կարող ենթադրվել կամ ծնվել:

Պրաջնա ուսմունքի Կուն ցունը [Դատարկության դպրոց] ընդունում էր, որ եթե մարդիկ միշտ կառչում են այն գաղափարից, որ կա մի բան, որը կարելի է կոչել յու վուո [ունենալ սեփական ես կամ սեփական գոյություն], այն է՝ ցի թի [սեփա-



կան էությունը], նրանք դա անուն են՝ առանց գիտակցելու, որ «եսը» ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ սեփ [արտաքին] հինգ տարրերի [ու ին], շուրհ [ընդունելություն կամ ճակատագիր], սյանի [միտք], սինի [գործողություն] և շիի [ընկալում կամ ըմբռնում] համադրություն: Նրանք, անշուշտ, սխալվում էին այն հարցում, որ գոյություն ունի «ես (սեփական անձ)»: «Եսն» ինչպե՞ս կարող է գոյություն ունենալ այս հինգ տարրերից առանձին կամ անկախ: Յետևաբար, «ես կամ սեփական անձ» եզրույթն իրականում ոչ այլ ինչ էր, քան վարկած, անիրական անուն [ծյան մին], և չէր պարունակում որևէ սեփական էություն: Սա ճշմարիտ էր ոչ միայն մարդկանց, այլև բոլոր դիարմաների [իրերի] համար: Յետևաբար, «Գուան սի թի փինը» [Քաթվարիարյա սաթյանիի մեդիտացիայի կամ Չորս ազնիվ, ճշմարիտ հիմնավորման հատված] «Ջուն լուն» գրքում պնդում էր.

Ձանազան պատճառներն ու ազդեցությունները ստեղծում են դիարմա: Եսի կամ սեփական անձի գաղափարը դատարկության գաղափարն է, բայց այն նաև կեղծ անուն է: Սա Կենտրոնական ճանապարհի կամ Միջինի իմաստն է:

Այստեղ փաստարկը թերևս նշանակում է, որ քանի որ բոլոր իրերն առաջացել են պատճառներից ու ազդեցություններից, իրականության մեջ գոյություն չունի ցի սին [սեփական էություն] կամ իրական սեփական նյութ, այլ միայն կուն [չգոյություն]: Յետևաբար, եսի գաղափարն ինքնին «չգոյություն» է: Սակայն, չնայած իրերը չունեն «սեփական նյութ», այդուհանդերձ ի վերջո ամբողջ աշխարհում կան անենատարբեր առանձին երևույթներ: Այդ դեպքում ի՞նչ են դրանք: Նրանք չունեն իրական գոյություն. սակայն, անիրական գոյությունների կամ երևույթների բոլոր տեսակները նույնպես հնարավոր են: Չարմարության նպատակներից ելնելով՝ ընդունվեց այն փաստարկը, որ սրանք վարկածային կամ կեղծ անուններ են: «Ֆան գուան բո-ժե ծին» [Լույս հաղորդող Պրաջնապարամիտա սուտրան] ասում էր.

Բուդդան այսպես խոսեց Սուբիուսիի հետ [Բուդդայի տասը հիմնական աշակերտներից մեկը, ասում են, Սունյայի կամ Դատարկության ուսմունքի լավագույն ներկայացուցիչն էր. Թարգմ. Ժան.]. Անուններն իրական չեն. անիրական անունը տրվում է երևույթին և կոչվում անուն, կամ հինգ ին [տարր] կամ մարդ արարած՝ տղամարդ կամ կին:

Վանական Շաոն «Բու ջեն կուն լունում» տալիս է հետևյալ բացատրությունը.

«Ֆանգուանը» [սուտրա] ասում էր. «Բոլոր դիարմաները կեղծ անվանումներ ունեն, որոնք իրական չեն»: Օրինակ, մարդը պատրանքների ձևափոխության արդյունք է. սա չի նշանակում, որ չկա մարդ, որը պատրանքների ձևափոխման արդյունք է, բայց այն Մարդը, որը պատրանքների ձևափոխման արդյունքն է, իրականում Մարդ չէ [այսինքն՝ այն մարդը, որն առաջացել է պատրանքների ձևափոխման արդյունքում, չունի իրականություն]:

Սա բարձրացնում է մի երկրորդական հարց, որը կքննարկվի այստեղ: Արդյո՞ք «սեփական անձն իր արտահայտության մեջ կուն է, թե՞ դատարկ կամ անգո» [վուո շուո ձի շի կուն] ասացվածքում կունի [դատարկություն կամ չգոյություն] գաղափարը ցույց է տալիս, որ այն ժամանակ, երբ իրերը, երևութաբանության տեսանկյունից, իրականում գոյություն չունեին, այնուամենայնիվ, կար գոյաբանորեն իրական «չգոյություն» [որը նման է [Վան Բիի՝ գոյաբանական իրական ուին կամ անէությանը], որն ինքնին ճշմարիտ էր: Յետագայում կտեսնենք, որ սա պրաջնա բուդդայական ուսմունքի Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] տեսակե-

տը չէր: Կուն ցունի կողմնակիցների համար կունը պարզապես «բոլոր դիարմաներում զոյաբանական նյութի» բացակայությունն էր: Այս հարցը բարձրացավ, որովհետև «դիարման ստեղծվում կամ առաջանում է պատճառներից և ազդեցություններից. եսի կամ սեփական անձի հիմնավորումն ինքնին անգո է» ասույթնը առաջարկվել էր հենց նրա համար, որպեսզի թուլացնի մարդկանց հաստատականությունն այն գաղափարի շուրջ, որ բոլոր իրերն իրական գոյաբանական նյութ են պարունակում: Բայց եթե մարդիկ պարզապես պնդեն չգոյության [իրականության] գաղափարը, որին հղում է արվում «եսի կամ սեփական անձի հիմնավորումն ինքնին չգոյություն է» նախադասության մեջ, ապա նպատակը կվերանա, որովհետև մարդիկ դեռևս կշարունակեն պնդել ինչ-որ բանի իրականությունը, այն է՝ «չգոյությունը»: Դա է պատճառը, որ Կուն ցունը հավատում էր, որ անհրաժեշտ է ավելացնել «Նույնիսկ սա [ինքնին չգոյությունը] կեղծ անուն է» արտահայտությունը: Այսպիսով, լիարժեք ձևակերպումը կլինի՝ «Ոչ միայն իրերի, այսինքն՝ երևույթների անունները, այլև ձյա ժուին [կեղծ անուններ են] և ընդամենը վարկածային են. կունը [դատարկություն կամ չգոյություն] նույնպես կեղծ անուն է:

«Դա Բո Յու Ձինի» 556-րդ հատորում հանդիպում ենք հետևյալ առածին.

Մի ժամանակ երկնքի տարբեր որդիները հարցրին Յեին, որը հայտնվեց Բարության առաջ [Բուդդայի անունը]. հնարավոր է լինել Նիրվանայի մեջ և միաժամանակ վերադառնալ պատրանքի ոլորտ: Յեն, որ հայտնվեց բարության մեջ, պատասխանեց. «Եթե լիներ մի բան [դիարմա], որին կհաջողվեր հաղթահարել Նիրվանան, ապա վերադառնալ պատրանքի վիճակի, ապա ի՞նչ կլիներ Նիրվանան»:

Յետևաբար, մարդը պետք է ոչ միայն հասկանա, որ բոլոր դիարմաները չունեն իրական գոյաբանական նյութ, ապա պետք է մինևույն ժամանակ պնդի չգոյությունը [իրականությունը]: «Դա ջի դու լունը» [Մեծ իմաստությամբ անցում կատարելու քննախոսություն] ասում էր.

«Իրավիճակը նման է դեղ խմելուն: Դեղորայքը կարող է ցրել հիվանդությունը: Երբ հիվանդությունը նահանջում է, դեղորայքից պետք է ազատվել: Հակառակ դեպքում նոր հիվանդություն ձեռք կբերես: Կունը [չգոյություն] օգտագործվում էր մեր բոլոր անհանգստությունները ցրելու համար, բայց մենք պետք է զգուշանանք, որ կունը չշարունակի անհանգստացնել մեզ: Յետևաբար, մենք առաջարկում ենք օգտագործել կունը՝ այն թոթափելու համար, այսինքն՝ պետք է հասկանանք ինքնին չգոյության չգոյությունը»:

Սա նշանակում է, որ «չգոյության» հաստատման նպատակը չգոյության պնդումը ցրելն է: Երբ և եթե չգոյության գաղափարը հեռանա, այդժամ մարդը կիմանա, որ «չգոյությունն» ինքնին պատրանք է, անիրականություն կամ կեղծ անուն: Մինչդեռ չի կարելի ասել, որ ամենայն ինչ «չգոյություն» է (որովհետև դեռևս կա, օրինակ, մարդ, որը պատրանքների ձևափոխման արդյունքն է): Այս երկու կողմը հասկանալու համար անհրաժեշտ կլինի հասնել «Ձուն դառ գուանի» [Միջին ճանապարհի կամ Միջինի ճշմարիտ մեղիտացիա]: Սակայն միայն Արևելյան Ձին դինաստիայի ուշ շրջանում, երբ Կունարաջիվան արդեն թարգմանել էր այնպիսի քննախոսություններ, ինչպիսին է «Ձուն լունը», «ոչ գոյություն և դեռևս ոչ չգոյություն» գաղափարը [Ֆեյ յու ֆեյ ու] իրականում ընդունվեց և ընկալվեց չինացի բուդդայականների շրջանում և համառոտ ներկայացվեց վանական Շաոյի «Բու

ջեն կուն լուն» գրքում:

Մինչ վանական Շաոյի ժամանակները չինացի վանականների ընդհանուր ընկալումը պրաջնա ուսմունքի վերաբերյալ ամբողջությամբ ծագել էր դաոսական մետաֆիզիկական [սյուանսյունե] մտքի հեռանկարներից, որը տարածված էր այն ժամանակ: Այս հարցը մենք արդեն քննարկել ենք: Այս փաստարկն ավելի հիմնավորելու համար հիմա եկեք դարձյալ վերլուծենք մի շարք խնդիրներ, որոնք ծագում են Դաո Անի՝ Նախնական ոչնչի տեսության առնչությամբ: Ավելի վաղ մեջբերել ենք հետևյալ հատվածը Ջի Քանի (Չի Քան) «Ջուն Լուն Շուն [Մեկնաբանություններ միջինի քննախոսության մասին] գրքից.

Երբ վարպետ Անը ասաց՝ Նախնական ոչինչ [ուսմունքը], նա նկատի ուներ, որ ողջ դիարմայի նախնական էությունը դատարկությունն ու բնաջնջումն էր: Այդ պատճառով էլ նա ասում էր «Նախնական ոչինչ»:

Մի՞թե սա նույն գաղափարը չէ, որն արտահայտվում է հետևյալ նախադասությամբ՝ «Բոլոր դիարմաներն ի սկզբանե չունեն որևէ գոյաբանական սեփական էություն»: Իրականում այդպես չէ: Այս դեպքում «բոլոր դիարմաների նախնական էությունը դատարկությունն ու բնաջնջումն է» նախադասությունը նշանակում էր, որ դատարկությունը և բնաջնջումը կազմում են բոլոր դիարմաների նախնական էությունը, կամ, այլ կերպ ասած, բոլոր իրերն իրենց նախնական էության կամ գոյաբանական նյութի մեջ ունեն դատարկություն և բնաջնջում: Սա մի մեկնաբանություն էր, որը գնում է հետ՝ վանական Յունեյ Դայի «Շաո Լուն Շուն» երկի [Վանական Շաոյի փաստարկների մեկնաբանություն] ժամանակները: Այստեղ նա քննադատում էր Դաո Անի՝ Նախնական ոչնչի տեսությունը՝ ասելով. «[Յեն, Դաոն, Անը] պարզապես ի վիճակի չէին գիտակցել, որ ի սկզբանե ողջ դիարման ոչինչ էր. և հետևաբար, նա նախնական չգոյությունը համարում էր իրական, բայց դրա արդյունքում առաջացած գոյությունը՝ գռեհիկ»: Նույն գաղափարն առկա էր Ան Չենի «Ջուն Լուն Շուն» [Մեկնաբանություններ միջինի քննախոսության մասին] գործում, որն ասում էր. «Բյե ջին [Այլընտրանքային արձանագրություն] ասում է. «Ճշմարիտ հիմնավորումը [ջեն լի] գռեհիկ հիմնավորման սկզբնաղբյուրն է [չու թի]»: Այս պատճառով էլ ասում ենք, որ չգոյությունը գոյություն է ունեցել Նախնական կամ նախնադարյան ձևափոխությունից առաջ»: Վերը նշված բոլոր օրինակներից տեսնում ենք, որ Դաո Անը կունը [չգոյություն] կամ ուն [չլինելություն] ընկալում էր՝ որպես յուրի [գոյություն] գոյաբանական նյութ:

Ինչու՞ ի հայտ եկան այսպիսի հանգամանքներ: Որովհետև, ինչպես էնգելսն էր մատնանշում, ավանդույթը պահպանողականության վիթխարի ուժ է: Ինչպես երևում է, յուրաքանչյուր գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթ պարտավոր է ճանաչել իր պահպանողական կողմը, որը դիմադրում է ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակութային ազդեցություններին: Այդ պատճառով, ներմուծված գաղափարախոսական մշակույթը պետք է նախ հարմարվի ի սկզբանե գոյություն ունեցող գաղափարախոսական մշակույթի պահանջներին ու կարիքներին և «պատվաստվի» նրան: Ներմուծված գաղափարախոսական մշակույթում առկա այս տարրերը, որոնք համեմատաբար մոտ են նախնական տեղական գաղափարախոսական մշակույթին, կամ որոնք նմանություններ ունեն, ավելի հեշտությամբ են տարածվում. միայն այդ դեպքում, սերտաճելուց և սկզբնական տարածումից հետո հնարավոր կլինի, որ ներմուծված մշակույթի զանազան մասերն աստիճանաբար ներծծվեն նախնական մշակույթի մեջ և նաև թողնեն

իրենց ազդեցությունը, մինչև ի վերջո [ներմուծված մշակույթը] ձևափոխի կամ ազդի նախնական գաղափարախոսական մշակույթի ձևափոխությունների վրա:

### 9.2.2 Ավանդույթի հարստացումն ու ամրապնդումը

Երբ ներմուծված գաղափարախոսական մշակույթն ի զորու է համեմատաբար մեծ ազդեցություն թողնել երկրի [կամ ազգի ու տարածաշրջանի] վրա, ուր այն ներմուծվել է, ի լրումն իրական ու գործնական հասարակական կարիքների, այն կարող է ծառայել նաև գործող ավանդույթի հարստացմանն ու ամրապնդմանը, որովհետև ներմուծված մշակույթն ընդհանուր առմամբ մոտենում է նախնական տեղական գաղափարախոսական մշակույթի էվոլյուցիայի հավանական կամ հնարավոր արդյունքին կամ էվոլյուցիայի որոշ կողմերին:

Հնարավոր է նկատել զարգացման ուղին Վան Բիի սյուանսյուե [դաոսական մետաֆիզիկա] գաղափարներից մինչև Յե Յանի գուեյ ուի [ոչնչի կամ չկեցության արժևորում] գաղափարները, որոնք հիմնված էին «չկեցությունը որպես սկզբնաղբյուր ընդունելու» գաղափարի վրա, և կհասնենք Գուո Սյանի ցուն յու [եությանը գովաբանելը] գաղափարին, որը հիմնված է «բոլոր իրերն իրենք են ստեղծում իրենց» [վան ու ցի շեն] գաղափարի վրա: Հետագայում՝ Արևելյան Չին դինաստիայում, առաջացան Ջան Ջանի գաղափարները, որոնք արտացոլվեցին «Բոլոր իրերն ինքնուրույն են ստեղծվում՝ ինքնաբուխ և ակնթարթորեն, և բոլորն էլ սկզբնավորվել են ընդհանուր չկեցությունից» [Ֆու էր էր ցի շեն, ցե բե լուն յու ու] մտքում: Ջարգացման այս ուղու հաջորդ հանգրվանը «չէության, բայց դեռ ոչ չկեցության» [Ֆեյ յու ֆեյ ու] գաղափարն է: Սա նույն էր, ինչ «ոչ իրական չգոյության» [բու շեն կուն] ուսմունքը պրաջնա բուդդայական ուսմունքի Կուն ցունում [Դատարկության դպրոց]: Ինչու՞ հնարավոր դարձավ, որ Վեյ-Չին դինաստիաների մետաֆիզիկական զարգանա և վերածվի «չէության և դեռևս ոչ չկեցության» գաղափարի: Կարելի է ասել, որ սա Վեյ-Չին դաոսական մետաֆիզիկայի էվոլյուցիայի «հնարավոր» արդյունք էր կամ, այլ կերպ ասած, կարելի է մտածել, որ նման էվոլյուցիան ոչ միայն չի հակադրվում Վեյ-Չին դինաստիաների դաոսական մետաֆիզիկայի էությանը. իրականում Վեյ-Չին դինաստիաների դաոսական մետաֆիզիկական հարստացավ:

Սկսած Վան Բիից ու Յե Յանից, և մասնավորապես Վան Բիի դեպքում, Վեյ-Չին դինաստիաների դաոսական մետաֆիզիկական միտքն ավելի շատ ներթափանցող ուսումնասիրություններ և տրամաբանական փաստարկումներ էր անցկացնում յուի [կեցություն] և ուի [չկեցություն] հարաբերության հարցի մասին: Վան Բին օգտվում էր թիի [նյութ] և յունի [ազդեցություն, գործառույթ, կիրառում կամ երևույթ] գաղափարից, որպեսզի նկարագրի կեցության և չկեցության հարաբերությունը: Նա սահմանում էր, որ «չկեցությունը չի կարող չունենալ արտահայտություն, և հետևաբար պետք է ունենա գոյության պատճառ»: Ուստի, նա հավատացած էր, որ եթե «չկեցությունը» գոյաբանական նյութն է, այն «կեցության» մեջ է և իր արտահայտությունն է ստանում նրա տիրույթում: Հետևաբար, նա նյութը [թի] և օգտագործումը [յուն] դիտարկում էր՝ որպես ըստ էության նույն երևույթ: Սակայն, քանի որ Վան Բիի մտքի համակարգում շեշտը դրվում էր «չկեցության» բացարձակության վրա, ի հայտ եկավ «ծագումը փառաբանելու և արդյունքը եզրափակելու» [ցուն բեն շի մո] գաղափարը: Սա անհամապատասխանություն

առաջացրեց Վան Բիի մտքի համակարգում: Ցուն բեն շի մոյի այս գաղափարի տեսանկյունից կարելի է ասել, որ կար գաղափար, որը ժխտում էր կեցությունը, այսինքն՝ «չկեցության» գաղափարը: Սյան Սյուի և Փեյ Վեյի միջոցով գուեյ ու [արժևորել չկեցությունը] Վան Բիի գաղափարը անցում կատարեց Գուո Սյանի ցուն յու [փառաբանել կեցությունը] գաղափարին:

Գուոյի կարծիքով՝ կեցությունը միակ գոյությունն էր, և չկար որևէ բան, որ գոյություն է ունեցել վան ուից [բոլոր իրերը] վեր և անդին, և որ դա կարող էր ծառայել՝ որպես գոյաբանական նյութ վան յուի այն է՝ [Արարող նյութ] համար: Նա հավատացած էր, որ բոլոր իրերի գոյությունը հիմնված էր նրանց համապատասխան «սեփական էության» [ցի սին վրա], և որ այս սեփական էությունը ստեղծվում է ինքնաբուխ և վայրկենական: Այս պատճառով նա պնդում էր. «Չկեցությունը չկեցություն է. այդպես է: Այն չի կարող կեցություն ստեղծել»: Այսպես նա ուղղակիորեն ձեռնոց էր նետում գոյաբանորեն էական չկեցության գաղափարին և ուղղակիորեն հերքում էր այն: Այս գաղափարն ինքնին պարունակում էր «ոչ չկեցության» հասկացությունը:

Արևելյան Չին դինաստիայում Ջան Ջանը մեկնաբանություններ և ծանոթագրություններ գրեց «Լեյ Ցի» գրքի համար, որում փորձեց իր ձևով ի մի բերել Վան Բիի և Գուո Սյանի գաղափարները: Սյուս կողմից, նա պնդում էր, որ «բոլոր իրերի [ցուն յու] նախահայրը Ծայրագույն դատարկությունն է, այսինքն՝ ուն [չկեցություն] կամ ջի սուն [Ծայրագույն դատարկություն] յուի [կեցություն] գոյության հիմքն է: Սա ուի՝ գոյաբանական նյութի մասին նրա գաղափարն էր: Նրա համար չկեցությունը ոչ ստեղծվել է, ոչ էլ անհետացել. այն չի հավաքվել և չի ցրվել, մինչդեռ ամեն ինչ ստեղծվում և անհետանում է, կուտակվում և ցրվում: Ավելին, նա հավատացած էր, որ բոլոր տեսակները [վան փին] հաջողությամբ դիմադրում են վերջնական քայքայմանը, և հետևաբար, «չէություն» են: Մինչդեռ, միևնույն ժամանակ, Ջանը պնդում էր, որ բոլոր իրերը ստեղծվել են ակնթարթորեն և ինքնաբուխ. նրանց գոյությունը ոչ նպատակային էր, ոչ պայմանական: Սա ուներ դեպի «ոչ չկեցության» գաղափարն առաջնորդող ներուժ կամ հավանականություն:

Ինչևէ, Ջան Ջանի դեպքում այս երկու գաղափարները մեխանիկորեն և փոխադարձաբար անհամատեղելի և հակասող են: Մտքի նրա համակարգը սերտորեն հյուսված չէր: Մինչդեռ զարմանալիորեն հենց այս իրավիճակում բուդդայական պրաջնան, մասնավորապես Կուն ցունի ոսմունքները, պնդում էին ֆեյ յու ֆեյ ու [չկեցություն և դեռևս ոչ չկեցություն] գաղափարը, որն ինքնին շատ ավելի ծանրակշիռ էր և ստույգ հիմնավորվում էր տեսության մեջ և փաստարկող մեթոդներում: Ուստի, կարելի է ասել, որ «Բու ջեն կուն լունի» [Իրական ոչնչի մոլորության քննախոսություն] ուսմունքը, որն առաջարկել է վանական Շաոն, սյուանսյուե [դաոսական մետաֆիզիկա] գաղափարների զարգացումն է Վան Բիից և Գուո Սյանից հետո: Չնայած վանական Շաոյի գաղափարներն ուղղակիորեն ելել են հնդկական պրաջնա բուդդայական ուսմունքից, իրականում նրանք դարձան հենց չինական փիլիսոփայության կարևոր բաղադրիչ և օգնեցին կազմել Վեյ-Չին դինաստիայի սյուանսյուեի զարգացման շրջափուլը, որտեղ կարևոր դերակատարում ունեին Վան Բին, Գուո Սյանը և վանական Շաոն:

Ինչու՞ էր հնարավոր այսպիսի զարգացումը: Գուցե ոմանք վերագրեն դա գաղափարախոսական մշակույթների շարունակականությանը կամ ժառանգակա-նության պահանջներին ու կարիքներին [երբ այդ մշակույթները հաղորդակցվում

էին միմյանց հետ]: Քանի դեռ գաղափարախոսական մշակույթի զարգացումը կտրուկ չի ընդհատվել, ապա հաջորդ քայլը պետք է լինի նախորդի շարունակական էվոլյուցիայի արդյունքը: Նախորդող գաղափարների զարգացումը հաճախ պարունակում է որոշակի հնարավորություններ և գաղափարներ, որոնք շարունակում են զարգանալ՝ կազմելով զարգացման հետագա փուլը, և ստիպված են ընդունել այս կամ այն հնարավոր ձևը: Եթե ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթը կարողանա ընդհանուր առմամբ հարմարվել նախնական տեղական մշակույթի և գաղափարախոսության հավանական կամ հնարավոր զարգացման որոշակի կողմի [կամ տեղավորվել հնարավոր զարգացումներից մեկի միտումների կամ հակումների տիրույթում], այն ոչ միայն ինքնին կզարգանա և այդպիսով համեմատաբար ավելի մեծ ազդեցություն կունենա, այլև գուցե նույնիսկ ուղղակիորեն դառնա նախնական տեղական գաղափարախոսական մշակույթի բաղադրիչ մաս և գուցե նույնիսկ ինչ-որ չափով փոխի այդ նախնական գաղափարախոսական մշակույթի ընթացքը:

### 9.2.3 Հարաբերական գերազանցություն և իրական ավանդ

Եթե ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթն ազդում է ի սկզբանե գոյություն ունեցող տեղական գաղափարախոսական մշակույթի վրա, և եթե այդ ազդեցությունը ոչ թե ժամանակավոր է, երկարատև, որոշ կամ նույնիսկ առհասարակ բոլոր առումներով այն կհասնի զարգացման ավելի բարձր մակարդակի, քան տեղական մշակույթը: Միայն այս միջոցով ներմուծված գաղափարախոսական մշակույթը կարող է խթան լինել տեղական մշակույթի համար և ազդել նաև տեղական մշակույթի զարգացման վրա:

Այն հարցը, թե արդյոք հնդկական պրաջնա բուդդայական ուսմունքի Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] զարգացման մակարդակն ու փաստարկման իմաստությունը առհասարակ ավելի բարձր էր Չինաստանի սեփական տեղական ու ավանդական գաղափարախոսական մշակույթից, որ գոյություն ուներ այն ժամանակ, թերևս դժվար կլինի իրատեսորեն և ազնվորեն լուծել՝ առանց ուշադիր և մանրակրկիտ վերլուծության: Մենք չենք փորձի քննարկել այս խնդիրն այստեղ: Սակայն փաստարկման և փիլիսոփայականացման միջոցների մի հատուկ տիրույթի, մասնավորապես կեցության և չկեցության [յու-ու] հարցերի վերլուծության առումով, պրաջնա բուդդայականության Կուն ցուն դպրոցը, ներկայացնելով «ոչ կեցության և դեռևս ոչ չկեցության» [ֆեյ յու ֆեյ ու] դիալեկտիկական թեզը, հստակ դրսևորեց տեսության և փաստարկման գերագույն մակարդակ՝ համեմատած Վան Բիի և Գուո Սյանի գաղափարների հետ, չնայած նրա սեփական գաղափարները, օրինակ՝ Վանի և Գուոյի գաղափարները, ծագել են իդեալիզմի ընդհանուր սկզբնաղբյուրից: Ինչ վերաբերում է զարգացմանը, ապա չնայած պարզվեց, որ այն առաջացել է Վան Բիի և Գուո Սյանի սյուանսյուե մտքից, վանական Շաոյի բու ջեն կունը [ոչ իրական դատարկություն] ավելի մոտ էր Կուն ցունի ուսմունքների սկզբնական մտադրություններին և պետք է համարել, որ որոշ առումներով ավելի առաջ էր Վանի և Գուոյի գաղափարներից:

Որքան հասկանում են, միայն Հնդկաստանից ներմուծված պրաջնա փիլիսոփայության ներմուծումից և յուրացումից հետո չինական ավանդույթի իդեալիստական փիլիսոփայություններն ինքնին վերածվեցին մտքի իսկապես ազդեցիկ և

իմաստալից համակարգի: Նրանցում Արարչի [հոգևոր գոյաբանական նյութ, որն արարեց Երկինքը և Երկիրը և ամեն ինչ] ուսմունքն այլևս կենտրոնական դիրք չէր զբաղեցնում: Փոխարենը, վերացական հասկացությունները, ինչպիսիք են լին [սկզբունք] կամ դաոն [ճանապարհ], որոնք ավելի շատ վճռում, քան անհատապես արարում էին Երկնքի, Երկրի և ամեն ինչի գոյությունը, հայտնվեցին առաջնային կարևորության դիրքում: Այլ դեպքում միտքն էր հայտնվում այս դիրքում, ինչպես այն գաղափարներում, որոնք ենթադրում էին, որ «միտքը հավասար է սկզբունքին» [սին ծի լի] կամ «սկզբունքը ներառված է մտքում» [լի ծու յու սին], այսինքն՝ գաղափարներ, ըստ որոնց Երկնքի, Երկրի ու ամեն ինչի սկզբունքներն առկա են մտքում: Միայն այսպիսի իդեալիստական հասկացությունների զարգացումից հետո էլ սահմանվեցին Չինաստանի ավանդական իդեալիստական փիլիսոփայության հիմնարար ձևերը: Սա էլ ինքնին պարարտ հող էր Սուև և Մին դիաստիաներում լի սյուեի [Սկզբունքի նեոկոնֆուցիականության փիլիսոփայություն] ի հայտ գալու համար՝ անկախ նրանից՝ դա Չեն և Ջու [Չեն Յաո, Չեն Ի և Ջու Սի], թե Լու-Վան [Լու Սյանշան, Վան Յանմին] դպրոցն էր:

Սակայն, որպեսզի ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթը, նույնիսկ այն, որի զարգացման մահարդակն ավելի բարձր է, հզոր և երկարատև ազդեցություն ունենա այն երկրի [ազգ կամ տարածաշրջան] վրա, ուր այն ներմուծվել է, այն պետք է ոչ միայն, այնուամենայնիվ, ենթարկվի ընդունող երկրի, ազգի կամ տարածաշրջանի քաղաքական և հասարակական-տնտեսական պայմանների սահմանափակումներին, այլև տիրապետի վերը քննարկված հատվածներում նկարագրված պայմանների առաջին և երկրորդ խմբերին: Սա մասնավորապես ճիշտ է գաղափարախոսական մշակույթների առումով, հատկապես եթե սկզբնական, բնիկ գաղափարախոսական մշակույթում չի եղել կտրուկ և արմատական ընդհատում, կամ եթե այդ ընդհատումը տեղի չի ունեցել օտար մշակույթի ներմուծման հետևանքով: Միայն այսպես նոր մշակույթը կարող է խորությամբ և երկար ժամանակով ազդել սկզբնական մշակույթի վրա: Առանց այս պայմանների, անկախ նրանից, թե որքան առաջադեմ կամ որքան բարձր է ներմուծված գաղափարախոսական մշակույթը, նրա համար դժվար կլինի արմատներ գցել ընդունող երկրի հողում և երկար ժամանակ խոր ազդեցություն ունենալ: Օրինակ, Վեյ շի [Վիդջնանա կամ Միայն գիտակցության դպրոց] բուդդայականության ուսմունքները, որոնք [ավելի ուշ] ներմուծվեցին [Թան դինաստիայի] վանական Սյուևն Ցանի կողմից, և վիդջնա [ին մին կամ հետուվիդյա կամ նյայա ուսմունքներ] ուսմունքները, որոնք ներմուծվել են գրեթե նույն ժամանակ և «Միայն գիտակցություն» դպրոցի հետ միաժամանակ, նույնպես գերակա դեր ունեին իրենց դատողության և զարգացման մակարդակներով, բայց միևնույն ժամանակ, չնայած նրանք ամուր հիմքեր ունեին որոշ ժամանակ հեղինակություն հաստատելու համար, ի վերջո շատ տևական ազդեցություն չունեցան առհասարակ չինական մտքի զարգացման վրա: Չնայած «Միայն գիտակցության» [Վեյ շի] դպրոցում մտքի հատուկ կարգերը, ինչպիսիք են նենի [ունակություն կամ հնարավորություն] և սուոյի [ինքնություն կամ պատշաճ տեղակայում] երկակի կարգերը, անհատապես յուրացվեցին չինական մտքի կողմից, ընդհանուր առմամբ Վեյ շի դպրոցը չդարձավ չինական ավանդական գաղափարախոսական մշակույթի անբաժան բաղադրիչը, և մինչ օրս, մենք դեռևս հակված ենք Վեյ շի [վիդջնանա կամ Միայն գիտակցություն] ուսմունքը համարել հնդկական գաղափարախոսություն:

Վերը ուրվագծված երեք փաստարկումներից կարող ենք մեկ հիմնավորում բերել. անհրաժեշտ է փիլիսոփայության համեմատական ուսումնասիրությունը կենտրոնացնել ընդհանուր և պատմական օրենքների վրա, որոնք կառավարում են այն գործընթացը, թե ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթն ինչ չափով կարող է ազդել երկրի, ազգի կամ տարածաշրջանի [գաղափարախոսական մշակույթի կամ մշակույթների] վրա, ուր այն ներմուծվել է, և այն պայմաններով, առանց որոնց այս ազդեցությունը չի կարող տեղի ունենալ: Օրինակ, տարբեր ավանդույթներից առաջացած երկու գաղափարախոսական մշակույթները համեմատելիս և վերլուծելիս պետք է հասկանանք, որ նախ զարգացման և փաստարկման բնութագիրն ու մակարդակը, որին հասել է սկզբնական տեղական գաղափարախոսական մշակույթը, [այսինքն՝ հյուրընկալող մշակույթը], և երկրորդ, այս երկու մշակույթների տարբերությունները և նմանությունները, նրանց փոխազդեցությունները, նրանց յուրացումն ու բախումը, բախումը մեղմացնելու միջոցները և այլն:

Երբ ուսումնասիրում ենք բուդդայականության ներմուծումը Հնդկաստանից Չինաստան մեր թվարկության առաջին դարում և նրա հետագա զարգացումը, պետք է հարցնենք, թե այն ինչ նշանակություն ունի առօրյա գործնական կյանքում: Ընթացիկ համաշխարհային գաղափարախոսական մշակույթների զարգացման միտումները դրսևորվում են՝ որպես բախման և ներդաշնակության կադապարներ բազմաթիվ տարբեր մշակույթներից առաջացած տարբեր գաղափարախոսական մշակույթների միջև: Անկայունությունները, հակասություններն ու բախումներն առօրյա աշխարհում, ի թիվս որոշակի այլ [քաղաքական և տնտեսական] գործոնների, կարելի է մասամբ վերագրել գաղափարախոսական և մշակութային [այսինքն փիլիսոփայական և կրոնական] ավանդույթների տարբերություններին: Մյուս կողմից, արաբական և իսլամական աշխարհի և արևմուտքի հակասությունները, օրինակ, ինքնին լի են փիլիսոփայական և կրոնական գործոններով: Մինևույն ժամանակ, ժամանակակից աշխարհում միջմշակութային շփումների առումով ավելացող հաճախականության արդյունքում նաև խիստ ակնհայտ է զանազան գաղափարական մշակույթների փոխազդեցության, փոխներգործության, ներդաշնակության ու առնմանման միտումը:

Մասնավորապես մարքսիզմի լայն տարածումն աշխարհում այսօր մարդկությանը ստիպում է բազմաթիվ նոր դասեր քաղել տարբեր ավանդույթներից և խորապատկերներից ծագող գաղափարախոսական մշակույթների հարաբերությունից: Մարքսիզմն ինքնին առաջացել է Արևմտյան Եվրոպայում՝ այս տարածաշրջանին հատուկ պատմական պայմանների ներքո, և հետևաբար՝ որպես գաղափարախոսական մշակույթ՝ օտար էր աշխարհի բազմաթիվ այլ հատվածների համար: Սրանից խնդիրներ են առաջացել մարքսիզմի և այն վայրերի զանազան տեղական գաղափարախոսական մշակույթների միջև, ուր այն ներմուծվել է: Թեև մարքսիզմը պրոլետարական փիլիսոփայություն է, իսկ պրոլետարիատի խնդիրները չեն սահմանափակվում ազգային սահմաններով, [մարքսիզմը] գաղափարախոսական գեներ է, որով պրոլետարիատը և բոլոր երկրների հեղափոխական ժողովուրդները ջանք չեն խնայում հեղափոխություն իրականացնելու համար. որպեսզի մարքսիզմը որոշակի իմաստով արմատավորվի որևէ երկրում [ազգում ու տարածաշրջանում], այն նախ պետք է դառնա այդ երկրի [ազգի կամ տարածաշրջանի] տեղական գաղափարախոսական մշակույթի անբաժան մասը: Կամ,



կարելի է ասել, այն պետք է ժառանգի այդ սկզբնական տեղական գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթը: Եթե դա չհաջողվի, մարքսիզմն ի վիճակի չի լինի որևէ իրական ազդեցություն ունենալ:

Այդ դեպքում հնարավոր է, որ մարքսիզմը հարստանա, ապա խորացնի զարգացումը, օրինակ, մարքսիզմի և Չինաստանի ավանդական տեղական գաղափարախոսական մշակույթի հարաբերությունների ենթատեքստում: Մենք կարծում ենք՝ այո: «Երիտասարդական լիզայի խնդիրը» էսսեում Լենինը գրում է. «Միայն այն ժամանակ, երբ իսկապես լիարժեք հասկանանք մշակույթը, որը ստեղծվում է ընդհանրապես մարդկության ողջ զարգացման ընթացքում, և ի գորու լինենք ձևափոխել անցյալի այս մշակույթը, կարող ենք ձեռնամուխ լինել իսկապես պրոլետարական մշակույթի կառուցմանը»: Անկասկած, մարքսիզմը մեթոդաբանություն է, որը մեզ առաջնորդելու է մեր զանազան գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթների հետ մանրամասն առնչվելիս: Այն «ոչ թե ուսմունք է, այլ մեթոդաբանություն: Այն ոչ թե տրամադրում է պատրաստի դոգմա, այլ հետագա հետազոտության և մեթոդաբանության ելակետեր, որոնք կարելի է կիրառել նման հետազոտության մեջ» (տե՛ս Մարքսի և Էնգելսի երկերի լիակատար ժողովածուն [չինական հրատարակություն, հատոր 39, էջ 406]): Անհրաժեշտ է ընդունել, որ մարդկային քաղաքակրթության պատմության մեջ յուրաքանչյուր ազգ կամ ժողովուրդ ունեցել է և ունի իր հատուկ ավանդը: Եթե մեզ վիճակված լիներ ճիշտ մեթոդի օգնությամբ ուսումնասիրել այս ներդրումները, մենք կկարողանայինք ճշգրիտ գնահատականներ տալ դրանց մասին և այդ գնահատականները դարձնել մարդկության հոգևոր քաղաքակրթության ժառանգության մաս, որն անհրաժեշտ է փոխանցել սերունդներին: Մարքսիզմը մտադրություն չունի մերժել հոգևոր մշակույթները, որոնք ներդրում են ունեցել մարդկային հասարակության կյանքում. ավելին, այն հույս ունի յուրացնել, ձևափոխել դրանք և ընթացքում շարունակել հարստանալ և զարգանալ:

### 9.3 Փիլիսոփայությունների և տարածաշրջանների համեմատական ուսումնասիրություն

Ներկայիս դարաշրջանը մեծապես տարբերվում է նախորդ դարերից: Քանի որ աշխարհը թևակոխում է նոր դարաշրջան, գիտության և տեխնոլոգիայի ոլորտի զարգացումների և հասարակական առաջընթացի արդյունքում աշխարհի տարբեր երկրների ու ազգերի միջև փոխազդեցությունը խիստ տարբերվում է անցյալի իրավիճակից, երբ աշխարհը դեռևս ֆեոդալիզմի փուլում էր: Այս օբյեկտիվ հանգամանքները մեզ հարկադրում են ավելի արագ յուրացնել ներմուծված օտար գաղափարախոսական մշակույթները: Ի՞նչ մեթոդներ կարող ենք կիրառել, որպեսզի այս օտար գաղափարների այն հատվածները, որոնք օգտակար ու արժեքավոր են մեզ համար, ավելի արագ դառնան մեր սեփական գաղափարախոսական մշակույթի անբաժան մաս: Կարևոր մեթոդներից մեկը փիլիսոփայությունների համեմատական ուսումնասիրությամբ զբաղվելն է: Նախկինում օտար գաղափարախոսական մշակույթների կլանումը՝ որպես բնական և ինքնաբերական գործընթաց, հաճախ դանդաղ էր ընթանում, և պատահական ու անսպասելի գործոնները սովորաբար մեծ ազդեցություն էին թողնում գործընթացի վրա: Եթե մենք այսօր այդ նույն աշխատանքն անենք գիտակցաբար և միտումնավոր, ապա կկա-

րողանանք ավելի արագ կլանել օտար գաղափարախոսական մշակույթի արժեքավոր և հղկված հատվածները: Այս խնդիրն առնչվում է նաև մարքսիզմին: Եթե կարողանանք ճիշտ վերաբերվել մարքսիզմի և մեր սեփական գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթի հարաբերությանը, որպեսզի մարքսիզմն ավելի համահունչ լինի մեր երկրի հանգամանքներին և մարդկանց զգացմունքներին, եթե կարողանանք ստեղծել չինականացված մարքսիզմ, այդ դեպքում այն ոչ միայն ավելի խոր և ամուր արմատներ կունենա Չինաստանում, այլև ավելի արդյունավետ կերպով կյուրացնի և կպահպանի չինական գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթի լավ և արժեքավոր հատվածները և կհեռացնի նրանք, որոնք արժեք չունեն կամ քայքայված են, որպեսզի մեր երկրի բարենպաստ հոգևոր մշակույթն էլ ավելի զարգանա: Հետևաբար, մեր ամենակարևոր խնդիրը համեմատական փիլիսոփայական ուսումնասիրությունների հիմնումն է՝ մարքսիզմի առաջնորդությամբ: Հարցը հետևյալն է՝ ինչպե՞ս նախաձեռնենք համեմատական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը:

### 9.3.1 Ընդհանուր օրենքի որոնումներ

Երկու գաղափարախոսական մշակույթները տարբեր ավանդույթների տեսանկյունից համեմատության մեջ ուսումնասիրելիս պետք է ուշադրություն դարձնենք որոշ ընդհանուր օրենքների բացահայտմանը, որոնք ղեկավարում են մարդկային գաղափարախոսական մշակույթի էվոլյուցիան:

Համեմատական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը, ինչպես կրոնների և գրականության համեմատական ուսումնասիրությունը, հատուկ նշանակություն ունի: Համեմատական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը չի նշանակում համեմատություն ցանկացած երկու փիլիսոփաների (օրինակ, Ջու Սիի և Վան Շոուրենի) Վան Յանմինի) միջև. համեմատական կրոնի ուսումնասիրությունը նշանակում է ավելին, քան ցանկացած երկու բուդդայական վանականների պարզ համեմատությունը [օրինակ, Ջի Դունի և Դաո Անի]: Համեմատական փիլիսոփայությունը կամ համեմատական կրոնը վերաբերում է փիլիսոփայական մտքի երկու համակարգերի համեմատությանը, որը ծագում է տարբեր ավանդույթներից կամ երկու կրոնական համակարգից, որոնք տարբեր սկզբնաղբյուրներ և ծագում ունեն: Հետևաբար, այսպիսի համեմատական ուսումնասիրությունները պետք է լինեն երկու տարբեր երկրների [օրինակ՝ Չինաստանի և Հնդկաստանի] կամ տարածաշրջանների [օրինակ՝ արևելքի և արևմուտքի] կամ ազգերի [օրինակ՝ չինացիներ և այլ ազգության ներկայացուցիչներ] համեմատական վերլուծություն:

Փիլիսոփայությունն ընդհանուր գիտություն է բնության, հասարակության և մարդկային բանականության ուսումնասիրության ոլորտում, և օրենքները, որոնք կառավարում են մարդկային մտքի զարգացումը, ընդհանուր առմամբ, նման են կամ հիմնականում նույնական են: Այսպիսով, որոշակի գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթի փիլիսոփայական մտքի էվոլյուցիան կառավարող և պահպանող օրենքները հասկանալուց հետո մեկ այլ գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթի փիլիսոփայական մտքերի վերլուծությունը կարող է խիստ օգտակար լինել: «Դիալեկտիկական մեթոդի խնդիրների մասին» աշխատության մեջ Լենինն ասում է.

[Սրանք այն] շրջանակներն են, որոնք նկարագրում են փիլիսոփայության պատմությունը. Անտիկ աշխարհը, Դիալեկտիկան՝ Դեմոկրիտից մինչև Պլատոն և Զերակլիտ. Արդի դարաշրջան, Ֆոյերբախից մինչև Զեգել [ներառյալ Բերքլի, Զյուն և Կանտ]. Զեգելից մինչև Ֆոյերբախ և Մարքս:

«Զեգելի «Փիլիսոփայության պատմության նոթերի» ուրվագիծը» էսսեում Լե-նինը նաև ասում է.

Հնարավոր է դիտարկել փիլիսոփայության պատմությունը շրջանի տեսքով... Փիլիսոփայական մտածողության յուրաքանչյուր տեսակ հավասար է մարդկային մտքի մեծ շրջանի (կամ պարույրի) վրա տեղադրված ավելի փոքր շրջանի:

«Փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես շրջան» Զեգելի գաղափարը, որը Լենինը մեջբերել է վերոնշյալ էսսեներում, ոչ միայն արևմտյան մտքի զարգացումն ամփոփող օրենք է, այլև ընդհանուր իմաստով փիլիսոփայության և մտքի զարգացման պատմության ընդհանուր օրենքի խոր արտացոլում: Եթե ընդունենք, որ այս գաղափարը կողմնացույց է, որը մեզ առաջնորդում է ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացումը կառավարող օրենքների ուսումնասիրության մեջ, կտեսնենք, որ ընդհանուր առմամբ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը կազմված էր երեք հիմնական պարույրից: Առաջինը Ցինին նախորդող շրջանի փիլիսոփայությունն է՝ Կոնֆուցիոսից մինչև Մենցիոս և Սունցի [Ժամանակի ուրիշ դարոցների փիլիսոփայությունների միջով]: Երկրորդը Վեյ-Չին դինաստիայի սյուանսյուեն է [դաոսական մետաֆիզիկա]՝ Վան Բիցից մինչև Գուո Սյան և վանական Շաո: Երրորդը Սուն-Մին դինաստիաների նեո-կոնֆուցիականությունն է՝ Ջան Ցայից մինչև Ջու Սի և Վան Ֆուչի: Այս երեք շրջափուլերի միջև, որոնք պարույրի պես տեղադրված են իրար վրա, կարելի է նկատել զարգացման հյուսվածքները. Հան դինաստիայի դասական գիտությունը [ծին-սյուեն], որն ապահովում էր անցումը առաջին շրջափուլից երկրորդ շրջափուլ, և Սույ-Թան դինաստիաների բուդդայականության զարգացումը, որն ապահովում էր անցումը երկրորդ շրջափուլից երրորդ շրջափուլ: Այս երեք շրջափուլերն աճման կարգով միասին կազմում են ընդարձակ շրջան, որն էլ արտահայտում է չինական փիլիսոփայական ավանդույթի ամբողջությունը. Ցինին նախորդող շրջանից և Հան դինաստիայի փիլիսոփայությունից ի վեր, որի հիմնական նյութը կոնֆուցիականությունն էր, մինչև Վեյ-Չին և Սույ-Թան դինաստիաների փիլիսոփայություն, որի հիմնական նյութը սյուանսյուեն էր [մետաֆիզիկա], որը կառուցված է Լաոցիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի գաղափարների, ինչպես նաև աստիճանաբար չինականացվող բուդդայականության հենքի և հիմքի վրա, մինչև նեոկոնֆուցիականություն [Սուն-Մին դինաստիաների կոնֆուցիականություն], որը կլանեց թե՛ դաոսիզմը (թաոսիզմ), թե՛ բուդդայական միտքը. և այդ հիմքի վրա [կոնֆուցիականությունը] զարգացավ ու հասավ էվոլյուցիայի ավելի բարձր փուլի:

«Համեմատական կրոն» գրքում Ֆ.Բ. Ջեյմսը մեջբերել է մի օրինակ, որը հստակ ներկայացնում է համեմատական կրոնի ուսումնասիրության ընդհանուր նշանակությունը: Ըստ նրա՝ դժվար է հասկանալ կամ բացատրել Հին Բաբելոնի կրոնում Որոտի աստծու նախնական կարգավիճակի իջեցումը սատանայի կարգավիճակի: Նա նշում էր, որ պատասխանը կարելի է գտնել համեմատական կրոնի և նրա մեթոդաբանության ուսումնասիրության մեջ, որովհետև զանազան կրոնների զարգացման պատմության մեջ հաճախ հանդիպում ենք դեպքերի, երբ նախորդ կրոնի աստվածությունները նոր կրոնում կորցնում են իրենց կարգավի-

ճակը, երբ ավելի հին կրոնը պարտվում և փոխարինվում է: Այս դեպքում համեմատական կրոնի ուսումնասիրության մեթոդը մեզ տրամադրում է այնպիսի երևույթի բանական բացատրությունը, ինչպես Բաբելոնում Որոտի աստծո կարգավիճակի իջեցումը դևի կարգավիճակի:

Ներկա ժամանակներում ժամանակակից ուսումնասիրության մեթոդներն առհասարակ բաժանվում են երկու կարգի. «զուգահեռ ուսումնասիրություններ» և «ազդեցության ուսումնասիրություններ»: Առաջինը վերաբերում է երկու տարբեր գաղափարախոսական մշակույթների միջև համեմատական ուսումնասիրություններ անցկացնելուն, որոնք ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն չեն ազդում մեկը մյուսի վրա, մինչդեռ նրանց միջև կան ակնհայտորեն համեմատելի կետեր: Այս դեպքում խնդիրը հետևյալն է՝ բացահայտել երկուսի ինչպես նման, այնպես էլ տարբեր հատկությունները և ի ցույց դնել ընդհանուր օրենքներն ու տարբեր, անհատական որակները: Երկրորդը համեմատական ուսումնասիրություններ անցկացնելն է, երբ գոյություն ունեն ուղղակի կամ անուղղակի փոխազդեցություններ կամ, որոշ դեպքերում, միակողմանի ազդեցություն, որպեսզի բացահայտենք ընդհանրությունները, ինչպես նաև տարբերությունները, ի ցույց դնենք նրանց միջև գոյություն ունեցող հակասությունները, բախումները, առնմանումները և փոխգիջումները:

Անկախ ուսումնասիրվող երևույթի կարգից՝ չի կարելի մեկ կամ երկու տարր առանձնացնել երկրի, ազգի կամ տարածաշրջանի գաղափարախոսական մշակույթից և ուսումնասիրել դրանք՝ համեմատելով այլ երկրի, ազգի կամ տարածաշրջանի գաղափարական մշակույթի մի քանի ասույթի կամ մեկ-երկու առանձին երևույթի հետ: Սա կոչվում է մասնակի համեմատություն, որը, եթե խիստ դատենք, գրեթե ոչ մի կապ չունի համեմատական փիլիսոփայության կամ համեմատական կրոնի ուսումնասիրության հետ: Երկու տարբեր գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթների համեմատական ուսումնասիրությունը պետք է կատարել երկու ավանդույթներում հայտնաբերված խնդրի կամ խնդիրների բազմակողմանի և սպառիչ համեմատության հիման վրա: Միայն այսպես կարող ենք բացահայտել [յուրաքանչյուր մշակույթի] այն իրողությունները, որոնք արտացոլում են օրենքների գոյությունը, և միայն այդ դեպքում՝ գիտելիքից կամ նրա բացակայությունից կհասնենք մարդկային գաղափարախոսական մշակույթի զարգացման կոնկրետ այս օրենքին, իսկ անհատականի ընկալումից՝ ընդհանուրի ընկալմանը:

### 9.3.2 Ուշադրություն մշակույթի հատուկ բնութագրին

Երկու տարբեր ավանդույթների գաղափարախոսական մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունը նախաձեռնելիս պետք է եզրահանգումները կառուցենք այս երկու մշակույթների բնութագրի և առանձնահատկությունների վրա: Գաղափարախոսական մշակույթի բնութագիրն ու յուրահատկություններն ընդգծվում են, երբ այն համեմատվում և վերլուծվում է այլ գաղափարախոսական մշակութային ավանդույթի լույսի ներքո: Անհնար է ցույց տալ գաղափարախոսական մշակույթի առանձնահատկությունները, երբ ուսումնասիրվում է միայն այդ մշակույթը:

Այս էսսեի առաջին և երկրորդ մասերում մենք քննարկեցինք այն փաստը, որ

չնայած ակնհայտ նմանություններ կան Չինաստանի Վեյ-Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի [սյուանսյուե] և հնդկական բուդդայականության պրաջնա ուսմունքների միջև, նրանք ի վերջո առանձին են և նույնը չեն, յուրաքանչյուրն ունի սեփական առանձնահատկությունները: Մենք կարողացանք նման եզրահանգում անել, որովհետև կատարել էինք տարբեր ավանդույթներից առաջացած այս երկու գաղափարախոսական մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունը: Օրինակ, պարզեցինք, որ Վեյ-Չին դինաստիաներում սյուանսյուեի՝ «կեցության» և «չկեցության» վերլուծությունը կատարվել էր «գոյության» տեսանկյունից, այսինքն՝ «գոյաբանական նյութի» և «երևույթի» միջև հարաբերության տեսանկյունից, որտեղ վերջինս դիտարկվում է՝ որպես գոյաբանական նյութի տարբեր արտահայտություն: Հնդկական պրաջնա բուդդայական ուսմունքը, մյուս կողմից, հաճախ ունի [կուն կամ չգոյություն] և յուն [կեցություն] վերլուծում էին՝ որպես վերացական հասկացություններ: Հետևաբար, չնայած երկուսն էլ կարծես թե խոսում են բեն ուի մասին [ոչինչ կամ ծագում], երբ Վան Բին օգտագործում էր եզրույթը, նա հղում էր անում ի ու վեյ բեն [ոչինչը՝ որպես ծագում] գաղափարին, այսինքն՝ չկեցությունը [ու]՝ որպես կեցության [յու] նյութ ներկայացնելուն, մինչդեռ երբ պրաջնա ուսմունքն օգտագործում էր նույն եզրույթը, հղում էր արվում այն գաղափարին, որ «բոլոր դիարմաները չունեն նախնական սեփական էություն» [ջու ֆա բեն ու ցի սին]: Վերջին ձևակերպման մեջ ունի [կամ կունը կամ չգոյությունը] վերաբերում էր ոչ թե նյութին, այլ [գաղափարին], որ բոլոր իրերը չունեին իրական սեփական նյութ [ցի թի] և հետևաբար, որ բոլոր իրերի գոյությունը միայն պատրանքներ է: Ավելին, Վեյ-Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի և հնդկական բուդդայական պրաջնա ուսմունքի փաստարկման մեթոդները նույնպես տարբեր էին: Հնդկական բուդդայականության պրաջնա ուսուցիչները հակված էին իրենց դիրքորոշումները փաստարկելիս կիրառել վերլուծական մեթոդը, մինչդեռ Վեյ-Չին դինաստիաների սյուանսյուե մետաֆիզիկները փաստարկում էին փիլիսոփայական մեթոդների միջոցով, որոնք ներկայացված էին այնպիսի ասացվածքներով, ինչպիսիք են դե ի վան յան [Երբ իմաստը կամ մտադրությունը հասանելի է, բառերը կարող են և մոռացվել] և ծի յու չու յան [Իմաստն ապրում է բառերից դուրս. բառերը միայն նրա ժամանակավոր կացարանն են]:

Օրինակ, պրաջնա բուդդայականության Կուն ցունում [Դատարկության դպրոց] «բոլոր դիարմաները ի սկզբանե չունեին սեփական էություն» [ջու ֆա բեն ու ցի սին] կանխադրությամբ հաճախ վերլուծվում էր հետևյալ տրամաբանական եղանակով.

1. Երբ իրերը ենթարկվում են մանրամասն վերլուծության, հետագա վերլուծության արդյունքում, ենթադրաբար, վերլուծության առարկան հասնում է թին սու [Ունայնություն կամ ոչինչ] ոլորտ: Այսինքն՝ հետագա ուսումնասիրությունն առաջ է քաշում այն տրամաբանական եզրակացությունը, որ վերլուծության առարկան իրականում չունի նյութ կամ սեփական ես, հետևաբար՝ «Ուսումնասիրիր և զննիր իրերի մանրամասները. երբ հասնես վերջին մանրուքին, կտեսնես, որ նյութ չկա»:

2. Երբ վերլուծենք իրերը ժամանակի և առարկայի հարաբերության տեսանկյունից, կհասկանանք, որ ոչ ու սյանը [նյութ կամ ֆիզիկական երևույթ կամ արտաքին տեսք], ոչ սին սյանը [մտավոր կամ հոգեբանական երևույթ] իրական չեն: Նախ և առաջ, բոլոր իրերը ստեղծվում են վայրկենապես և վայրկենապես էլ ան-

հետանում են, այսինքն՝ բոլոր իրերն առաջանալուն պես անհետանում են: Երկրորդ, ոչինչ հարատև չէ, այսինքն՝ չկան իրեր, որոնք առաջանում են, իսկ հետո՝ անհետանում, բայց դրանց առաջացումն ու անհետացումը կատարվում է միանգամից. առաջացումն ու անհետացումը կատարվում են նույն պահին: Այս երկու հանգամանքից ելնելով՝ պետք է ասել, որ իրերը չունեն իրական սեփական նյութ:

3. Առարկայի վերլուծությունն ինքնին անխուսափելիորեն հանգեցնում է այն եզրակացությանը, որ այն կազմված է պատճառների և ազդեցությունների համադրությունից և, հետևաբար, չունի որևէ իրական, սեփական գոյաբանական նյութ: Քանի որ բոլոր դիարմաները չունեն իրական սեփական նյութ, բոլոր իրերը կան երևույթները, հետևաբար, չունեն նախնական գոյություն, ինչպես վկայում է հետևյալ արտահայտությունը՝ «արտաքին տեսքը (երևույթները) ոչ թե անհետանում են, այլ անգո են»:

Մեթոդը, որ Վեյ-Չին դինաստիաների սյուանսյուեի [դաոսական մետաֆիզիկներ] գիտնականները, օրինակ՝ Վան Բին, կիրառում էին «ծագել չլեցությունից» [ի ու վեյ բեն] գաղափարը պնդելու համար, խիստ տարբերվում էր պրաջնա բուդդայականների գաղափարից: [«Լաոցզիի (Լաո Ցու) Ջի Լուե»] [Լաոցզիի (Լաո Ցու) մտադրությունների ուրվագիծ] գրքում Վան Բին գրում է.

Իրի ստեղծման և նրա ձեռքբերման պատճառը հետևյալն է. այն պետք է որ ծնվի անձևությունից [ու սին] և ծագի անանունությունից [ու մին]: Անձևությունն ու անանունությունը բոլոր իրերի սկզբաղբյուրն է: Այն ոչ տաք է, ոչ սառը, ոչ գուն, ոչ շան [Գունն ու շանը հատուկ տառերի հնչողություններն են, Թարգմ. ծան.]: Յնարավոր չէ լսել նրա ձայնը, տեսնել արտաքինը, զգալ կամ համտեսել: Այն կազմված է ուժերի նախնական համադրությունից. որպես երևույթ՝ այն չունի ձև, որպես աղմուկ՝ ունի թույլ հնչողություն, իսկ ինչ վերաբերում է համին, ապա այն չկա: Յենց այս պատճառով է, որ այն կարող է լինել բոլոր տեսակների և առարկաների սկզբնաղբյուրը: Այն գոյությունը պահպանում է սաղմնային վիճակում, որը ներառում է ողջ Երկինքն ու Երկիրը, իսկ Երկնքի ու Երկրի բոլոր մասերը կապված են միմյանց: Այն չի կարող գնալ որևէ տեղ, և միևնույն ժամանակ չի կարող ուղղորդվել: Եթե ջերմ է, չի կարող պաղ լինել, եթե գուն է, չի կարող շան լինել: Երբ իրերը ձև են առնում, անխուսափելիորեն բաժանվում են. հնչյունները նույնպես, բնականաբար, պատկանում են տարբեր բաժինների: Յետևաբար, եթե մի բան, որ երևույթ է, ունի ձև, չի կարող լինել Մեծ երևույթ. հնչյունը, որ աղմուկ ունի, չի կարող լինել Մեծ հնչյուն: Այնուամենայնիվ, եթե Չորս երևույթները ձև չունենային, Մեծ երևույթը չէր կարողանա ազատ լինել: Եթե Յինգ հնչյուններն աղմուկ չունենային, Մեծ հնչյունը չէր կարողանա տեղ հասնել: Եթե չորս երևույթները ձև առնեն, սակայն առարկաները չձևավորվեն ու չհանձնվեն վարպետին, Մեծ երևույթն ազատ կլինի: Եթե հինգ հնչյուններն աղմուկ ունենան, բայց միտքը չհետևի նրանց, վրա կհասնի Մեծ հնչյունը:

Վան Բիի տեսանկյունից՝ Երկինքն ու Երկիրը և բոլոր իրերն ունեն բազմաթիվ ձևեր և արտաքին տեսք: Բայց այս ամենը տեղի չի ունենում միաժամանակ. եթե մի բան ունի մի ձև, չի կարող ուրիշ ձև ձեռք բերել: Յետևաբար, միայն անձևը կարող է ձև ձեռք բերել, միայն անհնչյունը կարող է հնչողություն ձեռք բերել, և միայն չլեցությունը [այն, որը հատուկ լինելություն չէ] կարող է հասնել կեցության [դառնալ որևէ բան]: Քանի որ չլեցությունը կարող է դառնալ կեցություն, այն կարող է դառնալ ողջ գոյության հիմքը: Յետևաբար՝

Երկնքի տակ ամեն ինչ ծնվում է «կեցությունից»: Կեցության սկիզբը չկեցությունից սկզբնավորվելն է: Եթե ցանկանում ես հասնել «կեցության», պետք է նախ վերադառնաս «չկեցության» (տես Լաոցզի (Լաո Ցու)) Ձու [Լաոցզիի (Լաո Ցու) ծանոթագրություններ]:

Երկնքի տակ բոլոր իրերն ունեն հատուկ և կոնկրետ գոյություն, ձև և արտաքին: Ձև և արտաքին ունեցող այս իրերը կարող են կյանքի կոչվել կամ առաջանալ, քանի որ նրանք «չկեցությունն» ընդունում են՝ որպես իրենց գոյաբանական նյութ. միայն այս դեպքում այս նյութը կարող է արտահայտվել բազմաթիվ հատուկ իրերի միջոցով, որոնք ունեն տարբեր ձև և արտաքին: Օրինակ, պնդում էին, որ ծովի ջուրը դրսևորվում է ալիքների և բազմաթիվ տարբեր գույներ ու ձևեր ունեցող կոհակների միջոցով: Այն կարող է դրսևորվել բազմաթիվ երևույթների տեսքով, որովհետև սկզբնաղբյուրը ջուրն է: Հետևաբար, բազմազան ձևեր և երևույթներ ունեցող բոլոր իրերը պահպանելու համար պետք է ըմբռնել «չկեցությունը», որը նրանց գոյաբանական նյութն է:

Ինչևէ, «չկեցությունը», որը գոյաբանական նյութն է, մյուս «բոլոր իրերից» դուրս գոյություն ունեցող «իր» չէ: Չնայած կարելի է ասել, որ «երևույթը, որն ունի ձև, Մեծ Երևույթը» չէ, և «Եթե Չորս երևույթները չունենան ձև, Մեծ Երևույթը չի կարող ազատ լինել»: Հետևաբար, միայն այն ժամանակ, երբ մարդը կարողանա հասկանալ իրերը հատուկ ձևերի և երևույթների միջոցով, և միևնույն ժամանակ չսահմանափակվի հատուկ ձևերով ու երևույթներով, միայն այդ դեպքում կարող է ըմբռնել «երևույթ, որը չունի տեսք» [ու սյան ջի սյան] կամ «տեսարան՝ պատկերից դուրս» [հուա վայ ջի ձին] գաղափարները: Միայն այն ժամանակ, երբ մարդը հասկանա հատուկ հնչյունների միջոցով, բայց միևնույն ժամանակ, չսահմանափակվի այդ հատուկ հնչյուններով, կկարողանա ընկալել «հնչյունը, որ չունի աղմուկ» [ու շեն ջի ին] կամ «ակորդից դուրս հնչյունը» [սյուան վայ ջի ին], և միայն լեզուն [բառեր] հասկանալու և միևնույն ժամանակ այդ լեզվի վրա չկենտրոնաւառու դեպքում մարդը ձեռք կբերի «իմաստն առանց բառերի» [ու յան ջի ի] կամ «բառերից դուրս իմաստը» [յան վայ ջի ի]:

Վերը նշվածից հստակ երևում է, որ մեթոդը, որի օգնությամբ Վան Բին առաջ քաշեց «չկեցությունը՝ որպես սկզբնաղբյուր» [ի ու վեյ բեն] փաստարկը, տարբերվում էր բուդդայական պրաջնա ուսմունքի Կուն ցունի որդեգրած վերլուծական մոտեցումից: Վան Բին ընդունած մոտեցումը դե ի վան յան [հասնել իմաստին և կորցնել կամ մոռանալ բառերը] մեթոդն էր, որը մասնավորապես սյուանսյուն գիտնականների մետաֆիզիկական մեթոդն էր:

Վեյ-Չին դինաստիաների սյուանսյուն դպրոցի գույ ու [զնահատել չկեցությունը] դպրոցի զանազան կողմերը համեմատելուց և ուսումնասիրելուց հետո, ինչպես ցույց են տալիս Վան Բին և հնդկական պրաջնա ուսմունքի Կուն ցունի [Դատարկության դպրոց] օրինակները, մենք ի վիճակի կլինենք ավելի հստակ տեսնել դպրոցներից յուրաքանչյուրի առանձնահատկություններն ու զարգացման մակարդակը: Միայն այս հիմքի վրա կարող ենք հստակեցնել հարաբերությունները բուդդայականության և Վեյ-Չին դինաստիաների դաոսական մետաֆիզիկայի հարաբերությունները բուդդայականության՝ Չինաստան մուտք գործելու ժամանակահատվածում կամ դրանից անմիջապես հետո:

«Ձեպյունե Յանձյու» [Փիլիսոփայական ուսումնասիրություններ] ամսագրի 1980 թվականի առաջին համարում տպագրվեց մի հոդված՝ «Կյանքի և մահվան,

ձևի և ոգու հարցերի մասին դաոսական կրոնի վաղ շրջանի տեսությունների հակիրճ քննարկում» վերնագրով: Այդ էսսեում համեմատություններ էին անցկացվում դաոսական կրոնի և բուդդայականության միջև Վեյ, Չին ժամանակաշրջաններում և Հյուսիս և Հարավ դինաստիաներում՝ կենտրոնանալով նրանց համապատասխան հայեցակետերի վրա, որոնք վերաբերում են կյանքին ու մահվանը, ինչպես նաև ձյեթուոյի հարցին [ազատագրում, կամ, բուդդայականության դեպքում, ավելի հայտնի էր՝ որպես փրկություն. սանսկրիտում՝ մուքթի կամ մոքսա]: Հողվածը մատնանշում էր, որ այն ժամանակ մեծ մասսայականություն վայելող երկու կրոնների միջև այս հարցերի շուրջ գոյություն ունեին խոշոր տարբերություններ.

1. Կյանքի և մահվան հարցում դաոսական կրոնը պաշտպանում էր «հավիտենական կյանք» [այն է՝ մշտնջենականություն] գաղափարի յուրացումը՝ որպես նպատակ, մինչդեռ բուդդայականությունը պաշտպանում էր «հավերժական բնաջնջման» [այն է՝ չկյանքի] գաղափարը՝ որպես նպատակ: Ազատագրման դաոսիզմի (թաոսիզմ) գաղափարը պաշտպանում էր մահկանացու մարմնի փոխակերպումն անմահության՝ մարմնի և հոգու միավորման միջոցով, որպեսզի այդ միավորված նյութն ապրի մշտնջենական, հավերժական կյանքով, այդ կյանքում առանձնանա ներկայի խնդիրներով ծանրաբեռնված աշխարհից և մուտք գործի երևակայության և պատրանքի հոգևոր աշխարհ: Մյուս կողմից, բուդդայականությունը հավատում էր, որ մարդկային կյանքի ցավերի աղբյուրը «կեցությունն» է. սա մի վիճակ է, երբ հոգին կապվում է մարմնին: «Կեցությունն» այս վիճակում, մինչ հոգին կհասնի Նիրվանայի, այն պետք է մշտապես վերադառնա մարմնացման շրջափուլերին: Միայն մարմնացման այս շրջափուլերն անցնելուց հետո հոգին, առանձնանալով մարմնից և վերադառնալով հավիտենական բնաջնջման, կարող է դուրս գալ դառնության ծովից, որը մարդկային կյանքն է:

2. Ինչ վերաբերում է ձևի և ոգու հարցին, դաոսիզմը (թաոսիզմ) պաշտպանում էր անմահությունը, երբ հոգին և ձևը դառնում են մեկ ամբողջություն: Բուդդայականությունը պաշտպանում էր ձևի և ոգու՝ միմյանցից անջատ լինելը և, հետևաբար, բուդդայության հասնելը: Բուդդայականությունը հավատացած էր, որ եթե ոգին չառանձնանա ձևից, ի վիճակի չի լինի խուսափել մարմնացման շրջափուլերից և չի կարող ազատվել. ազատվելու համար ոգին պետք է առանձնանա ձևից, և ի պատասխան սեփական լիարժեք ճակատագրի՝ բնաջնջվի և անհետանա: Դաոսիզմը (թաոսիզմ) հավատում էր, որ կյանքի և մահվան սահմաններն անցնելու և ազատագրվելու ուղին անցնում է ոչ թե լիարժեք ճակատագրի կամ բնաջնջման, այլ մարմնի անմահացման միջով, իսկ որպեսզի մարմինն անմահանա, այն չի կարող և չպետք է առանձնանա ոգուց:

3. Ինչ վերաբերում է ազատագրման կամ փրկության մեթոդներին՝ դաոսիզմը պաշտպանում էր ձևը կոփելու, մինչդեռ բուդդայականությունը պաշտպանում էր ոգին սնելու մեթոդը: Քանի որ բուդդայականությունը հավատացած էր, որ բուդդայության հասնելը կախված էր կրթվածությունից և ըմբռնումից, Նիրվանայի հասնելու գլխավոր միջոցներն էին՝ զարգացնել ներքին միտքն ու սեփական ըմբռնումը կամ իմացությունը: Քանի որ դաոսիզմը (թաոսիզմ) հավատացած էր, որ անմահության հասնելը կախված է հաջողությունների և ձեռքբերումների կուտակումից, ազատագրման հասնելու նրա հիմնական միջոցներն էին՝ կոփել մարմինն ու միտքը, սնել կյանքը և աջակցություն ստանալ արտաքին մատերիայից



[օտար նյութեր]:

Համեմատության այս երեք կետից կարող ենք ընդհանուր առմամբ հասկանալ Չինաստանում Վեյ և Չին ժամանակաշրջանների և Հյուսիս և Հարավ դինաստիաների դաոսիզմի և բուդդայական կրոնների ընդհանուր առանձնահատկությունները: Դաոսիզմի (թաոսիզմ) նպատակը անմահության ձեռքբերումն էր: Չնայած սա անհնար է, քանի որ այս մարդկանց ուշադրությունն ուղղված էր սեփական մարմնի և հոգու գործառույթները կոփելուն և սնելուն [օրինակ՝ ցի գուն կամ շնչառական վարժություններ] և արտաքին մատերիայի ուսումնասիրությանը, ինչպիսիք են հաբերի և բուժահեղուկների (օտար նյութեր) արտադրությունը, որոնց օգնությամբ կարող էին իրագործել անմահության խնդիրը: Բուդդայականության նպատակը բուդդայության հասնելու (բուդդա դառնալու) ունակությունն է: Չնայած սա նույնպես ակնհայտորեն անհասանելի նպատակ էր, այնուամենայնիվ այն մարդկանց ուշադրությունն ուղղում էր հոգեբանական գործունեության վերլուծության և ճանաչողական գործընթացների ուսումնասիրության վրա:

Ուստիև, մենք կարողացանք բացահայտել, որ դաոսիզմի (թաոսիզմ) տեսություններում մեծ քանակով նյութ կա, որը կապված է «նյութի ճանապարհին» և մարդու մարմնին վերաբերող գիտելիքի հետ, որն արժանի է մեր կողմից վերլուծվելու և հետազոտվելու: Օրինակ, «Դաո Ցան» [Ճանապարհի գանձարանը] գիրքը կազմված էր 5000-6000 հատորից, և բոլորն էլ, ցավոք, դեռևս համակարգվելու և ուսումնասիրվելու կարիք ունեն. գիրքը հսկայական տեղեկատվություն է պարունակում այնպիսի հարցերի շուրջ, ինչպիսիք են շնչառական վարժությունները, դեղամիջոցները և բուսաբուժությունը (դեղագիտություն), քիմիան, հիգիենան և ֆիզիկական դաստիարակությունը:

Մյուս կողմից, չինարենով գոյություն ունեն ավելի քան 10,000 հատոր բուդդայական սուտրաներ [այդ թվում և սաստրաներ, ծանոթագրություններ և այլ բացատրական քննախոսություններ]: Բազմաթիվ ոլորտներում, ինչպիսիք են հոգեբանական և հոգեկան գործունեության, գիտելիքի և ճանաչողության գործընթացների վերլուծությունը, սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերության վերլուծությունը, հասկացությունների, ընկալման և հասկացութենականության վերլուծությունը, և տրամաբանական գործընթացը, որը հայտնի է վիջջնանա կամ երբեմն հետուվիդյա անուններով, այս բուդդայական կանոնները կարող են մեծ ներդրում ունենալ մեր լուսավորականության գործում: Եթե կարողանանք մաքրվել դաոսական և բուդդայական նյութերի այն հատվածներից, որոնք ոչ գիտական են, առասպելական, երևակայական կամ սնահավատ, և վերլուծենք դրական արժեք ունեցող մնացած կողմերը, սա կլինի ամենակարևոր ձեռքբերումը:

Համեմատական փիլիսոփայության կամ համեմատական կրոնի ուսումնասիրության նպատակներից մեկն է՝ համեմատության և վերլուծության միջոցով բացահայտել զանազան ավանդույթների անհատական գաղափարախոսական մշակույթների առանձնահատկությունները, ճանաչել և սահմանել նրանց յուրահատկությունները, որպեսզի մարդիկ ճիշտ հասկանան և գնահատեն այս մասնավոր գաղափարախոսական մշակույթների կարգավիճակն ու դերը համաշխարհային պատմության զարգացման մեջ և պարզեն նրանց ներդրումները: Մարդկային գաղափարախոսական և մտավոր մշակույթի մեծ գանձարանն անխուսափելիորեն կազմված է բազմաթիվ անհատական գաղափարախոսական մշակույթների լավ ու գերազանց կողմերից, յուրաքանչյուրը՝ իր սեփական ավանդույթներով

և առանձնահատկություններով: Եթե գաղափարախոսական մշակույթը չպարունակեր սեփական առանձնահատկություններ, բարդ կլիներ որևէ ներդրում ունենալ մարդկային մտավոր քաղաքակրթության մեջ: Մյուս կողմից, մշակույթը, որը դառնում է ազգի գաղափարախոսական մշակույթ կամ նրա մի մաս, պետք է ունենա իր յուրահատկությունները, և, հետևաբար, որոշակի ավանդ ունենա առհասարակ մարդկային ռասայի գաղափարախոսական մշակույթի մեջ:

## 9.4 Հին թեմաների և նոր հիմնախնդիրների մեկուսացումը

Վերջապես, տարբեր ավանդույթների երկու գաղափարախոսական մշակույթների համեմատական ուսումնասիրության մեջ պետք է մեծ ուշադրություն դարձնել այն խնդիրների բացահայտմանն ու վերաբացահայտմանը, որոնց շուրջ պետք է մտորել և լուծումներ գտնել, ինչպես նաև հետազոտության և ուսումնասիրության նոր թեմաներ առաջարկել:

Ջին Քենուն իր «Շի լուն ֆան յու ջուն դի յուի ի չուանցայ» [սանսկրիտում՝ «Կեցություն, միասնություն և գոյություն» եզրույթների կամ արտահայտությունների փորձնական քննարկում] հողվածում նշել է, որ սանսկրիտում արտահայտություններն ունեն մի քանի արմատ կամ բառահիմք, որոնք գործածվում են կեցություն, միասնություն կամ գոյություն գաղափարների փոխարեն: Նա հայտնում է մեզ, որ ավելի տարածված եզրույթները երկուսն են՝ աս և բիու: Երկուսն էլ չինարենում թարգմանվում են՝ որպես յու [կեցություն]: Օրինակ, «Ջուն բյան ֆեն բի լուն» [Բնախոսություն Միջինի և ծայրահեղությունների տարբերությունների մասին] [գրված է Վասուբանդիուի կողմից] երկի թարգմանության մեջ, որը կատարվել է Չեն Ջենթիի կողմից, և «Բյան ջուն բյան լուն» [Բնախոսություն Միջինի և ծայրահեղությունների ուսմունքների միջև բանավեճի մասին] երկի թարգմանության մեջ, որը կատարվել է Մյուան Ցանի կողմից, «սաթթվաու» եզրույթը հետևողականորեն թարգմանված էր յու [կեցություն]: Սակայն բիավան [ունենալ կամ սեփականություն] դվադասանգա պրաթիթյասամուբպադաներից կամ տասներկու յինյուաններից [նիդանասներ կամ պատճառների համադրություններ] մեկը նույնպես թարգմանվել է յու [կեցություն]: Ասը վերաբերում է գոյությանը կամ կեցությանը հասարակ, վերացական իմաստով, կամ, եթե ցանկանում եք, անշարժ, բացարձակ իմաստով, իսկ բիուն վերաբերում է գոյությանը՝ ձևափոխող կամ հատուկ, շարժվող կամ հարաբերական իմաստով:

Մենք նաև գիտենք, որ անտիկ հունական փիլիսոփայության մեջ, մասնավորապես մտքի արիստոտելյան համակարգում, «մատերիան» բաժանվում էր երկու կարգի՝ առաջնային և երկրորդական: Այս երկուսը տարբեր իմաստներ ունեն: Առաջինը չի վերաբերում պարզ ու մաքուր նյութին, և ոչ էլ ձևին, որն ընդհանուր է զանազան նյութերի համար, այլ նյութի անհատական միավորներին և նրանց ձևերին: Նյութի երկրորդ իմաստը [կամ երկրորդական նյութը], մյուս կողմից, վերաբերում էր ընդհանուր ձևին կամ հասկացությանը կամ նյութի կարգին, որն անհատականանում է յուրաքանչյուր առանձին նյութի մեջ:

Սանսկրիտում զանազան լեզվաբանական բառարմատներին համապատասխան, «կեցություն, միասնություն և գոյություն» եզրույթներն ունեն տարբեր իմաստներ, իսկ «նյութ» եզրույթը մտքի արիստոտելյան համակարգում նաև ունի զանազան նշանակություններ. արդյո՞ք այս փաստը որևէ նշանակություն ունի

մեզ համար: Բուդդայական կանոնների չինական թարգմանություններում գոյություն և կեցություն եզրույթը, որը տարբեր նշանակություններ ունի բնագրում, թարգմանվել է յու: Այդ դեպքում, արդյո՞ք յու եզրույթով մեկնաբանվող հասկացությունը տարբեր իմաստներ ունի նաև չինական ավանդական փիլիսոփայության մեջ: Երբ Փեյ Վեյը իր «Ցուն յու լուն» [Կեցության մեծարման քննախոսություն] ասում էր «ինքնուրույն առաջացում և անխուսափելի գոյություն նյութի մեջ» [ցի շեն էր բի լի յու], արդյո՞ք յու եզրույթը վերաբերում էր հատուկ գոյություն ունեցող նյութերին, թե՞ նյութի ընդհանուր գոյությանը: Դարձյալ, Գուո Սյանի «Ջուանցի Ջու» [«Ջուանցի» ծանոթագրություններ] գրքում արդյո՞ք յու եզրույթը երբեմն վերաբերում է հատուկ գոյություն ունեցող նյութերին, և երբեմն՝ նյութի ընդհանուր գոյությանը: Այս բոլոր հարցերն ավելի խոր հետազոտության կարիք ունեն և պահանջում են խորապես վերլուծել յու եզրույթի իմաստներն ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ:

Իր «Թի յուն լուն» [Նյութի և կիրառության մասին] գրքում Սյուն Շիլին գրում է, որ ավանդական չինական փիլիսոփայության և հնդկական բուդդայականության հիմնական և հիմնարար տարբերությունն այն է, որ եթե ավանդական չինական փիլիսոփայությունը խոսում էր «նյութի և կիրառության նույնության» [թի յուն ժու ի] մասին, ապա հնդկական բուդդայականությունը նյութն առանձնացնում էր կիրառումից՝ դրանք միմյանցից անջատելով: Մենք չենք ցանկանում մեր քննարկման մեջ հիշատակել, թե արդյոք Սյունի եզրակացությունը ճիշտ էր, թե ոչ, բայց միանշանակ կարելի է ասել, որ տարբեր ավանդույթներից առաջացած այս երկու գաղափարախոսական մշակույթների իր ուսումնասիրության մեջ բարձրացրած խնդիրը, թերևս, զգալի նշանակություն ունի հենց չինական փիլիսոփայական ավանդույթի առանձնահատկությունների ուսումնասիրության համար:

Ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացման ընդհանուր միտումների տեսանկյունից նկատելի է, որ թյան դաո [Երկնքի ճանապարհ] և ժեն դաո [մարդկության ճանապարհ] գաղափարներն ընդհանրապես համարվում են միասնական և փոխկապակցված. այլ կերպ ասած՝ ենթադրվում էր, որ իդեալը պետք է և կարող է իրականացվել իրականության մեջ: Նույնիսկ չնայած Վեյ-Չին ժամանակաշրջանի սյուանսյուե մետաֆիզիկական մտքի այս համակարգը վերցրել էր Լաո Ցզիի և Ջուանցիի գաղափարներից՝ որպես հենք, մետաֆիզիկների վերջնական նպատակը դեռևս «ներսից իմաստունի և դրսից միապետի համադրությունն» է [Մեյ շեն վայ վան. հի դաո], որը տեղավորվում էր «դրախտ, որը պատկանում է Մեծ ուսմունքին» [մին ձյաո ջուն ցի] գաղափարում, այն է՝ կոնֆուցիականության մեջ: Երբ Սուև-Մին դիմաստիաների նեո-կոնֆուցիականները դիմադրում էին բուդդայականությանը և դաոսիզմին (թաոսիզմ), նրանք դա անում էին՝ զերազանցապես հիմնվելով այն հանգամանքի վրա, որ բուդդայականներն ու դաոսականները, ըստ նեոկոնֆուցիականների, «հետամուտ էին իրական տիեզերքի պատրանքային անդրանցական շրջագծին»: Նեո-կոնֆուցիականները միանգամայն հավատացած էին, որ «նորմի էթիկական չափանիշները» [զան չան] և մեծ ուսմունքը [մին ձյաո] հավասարվում էին «Երկնքի սկզբունքին» [թյան լի]: Սյուև կողմից, չինական բուդդայականության մեջ նույնպես, մասնավորապես Չան դարոցում, ենթադրվում էր, որ «բուդդայության հասնելը» չէր պահանջում դուրս գալ կամ առանձնանալ իրականությունից: Ըստ Չան բուդդայականության՝ «ջուր բերել, փայտ կտրել՝ այս ամենի մեջ հրաշալի ճանապարհ ու ճշմարտություն կա»:

այսինքն՝ մարդու համար միանգամայն հնարավոր էր ըմբռնել բուդդայության հասնելու հրաշալի ճանապարհը նույնիսկ առօրյա, երկրային կյանքի ոլորաններում:

Երբ Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայությունը համեմատում ենք հնդկական բուդդայականության անդրանցական «աշխարհից դուրս գալու» գաղափարի հետ, կարող ենք ասել, որ չինական փիլիսոփայությունը, ի վերջո, իսկապես հավատարիմ մնաց «նյութի և օգտագործման նույնության» գաղափարին, և հենց սա է պատճառը, որ լիարժեք անդրանցականության գաղափարները երբեք չկարողացան դառնալ ավանդական չինական մտքի հիմնական ուղղության մի մաս: Որքան հասկանում են, սա նույնպես մի հարց է, որն արժանի է ավելի խոր ու մանրամասն հետազոտության:

Եթե մեզ վիճակված լինի համեմատական մեթոդը կիրառել փիլիսոփայական գաղափարների ուսումնասիրության և տարբեր ավանդույթներից առաջացած զանազան գաղափարախոսական մշակույթների կրոնական ուսմունքների ուսումնասիրության մեջ, օրինակ՝ Չինաստանի և Հնդկաստանի գաղափարախոսական մշակույթները, կամ արևմտյան աշխարհի մշակույթը, հավատացած են, որ կհայտնաբերենք քննարկման արժանի ավելի շատ թեմաներ:

Ավելի քան հարյուր տարի առաջ Մարքսը և Էնգելսը նշել են. «Քանի որ բուրժուականությունը բացեց համաշխարհային շուկան, զանազան երկրների արտադրությունն ու սպառումը համընդհանուր բնույթ ստացան»: Սա ճշմարիտ է ոչ միայն նյութական արտադրության, այլև մտքի և հոգու արգասիքների առումով: Ազգերի հոգևոր արտադրանքը դարձել է նրանց ընդհանուր ունեցվածքը, և անհատական ազգերի մասնակիությունն ու տեղայնացումն օրեցօր դարձել են ավելի ու ավելի անհնար: Հետևաբար, աշխարհի շատ ազգերի և երկրների գրականությունից էլ ձևավորվել է համաշխարհային գրականությունը:

Ըստ խմբագիր-ժամոթագրողի՝ «գրականություն» եզրույթն այստեղ վերաբերում է տարբեր ոլորտներում, այդ թվում և գիտության, արվեստի և փիլիսոփայության ոլորտում գրելուն: Հիմա մենք թևակոխել ենք նոր դարաշրջան, որը շատ ավելի առաջադեմ է, քան 1848 թվականը, երբ Մարքսը և Էնգելսը գրեցին «Կոմունիստական մանիֆեստը»: Գաղափարների և մշակույթների միախառնումը և ժողովուրդների ու քաղաքակրթությունների փոխազդեցությունը շատ ավելի լայն և խորն է: Փիլիսոփայության և կրոնի համեմատական ուսումնասիրությունը պետք է խթանի չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը: Տարբեր ավանդույթների գաղափարախոսական մշակույթների համեմատական ուսումնասիրության ոլորտում մենք կարող ենք բացահայտել ընդհանուր օրենքները, որոնք կառավարում են իրերի զարգացումը, կարող ենք հայտնաբերել և իջույց դնել տարբեր գաղափարախոսական մշակույթների առանձնահատկություններն ու զարգացման մակարդակները և ընդլայնել մեր ուսումնասիրության բովանդակությունն ու ծավալը: Արդյո՞ք սա նաև դեր կունենա մարքսիզմի զարգացման, հարստացման և առաջխաղացման մեջ: Վստահ են, որ կունենա:

## ԳԼՈՒԽ 10

### Ավանդական և ներմուծված մտքի ու մշակույթի հարաբերությունները Չինաստանում. բուդդայականության ներմուծումը<sup>81</sup>

Պատմության ընթացքում օտար մշակույթը և գաղափարախոսությունը Չինաստան է ներմուծվել երեք անգամ: Առաջինը բուդդայականության ներմուծումն էր, որն այս աշխատության հիմնական թեման է:

Երկրորդ մշակութային արշավանքը կապված էր արևմտյան մշակույթի հետ՝ իրադարձություն, որը ժամանակի ընթացքում վեճերի տեղիք տվեց անցյալի ու ներկայի, չինական և օտար երևույթների համապատասխան արժանիքների շուրջ: Փիլիսոփայական տեսանկյունից այս իրադարձությունը բարձրացրեց հարցեր, որոնք վերաբերում էին արևմտյան և չինական փիլիսոփայությունների հարաբերություններին: Բազմաթիվ արդի փիլիսոփաներ, անկախ նրանից՝ տեղյակ էին այդ մասին, թե ոչ, իրականում ձգտում էին հաշտեցնել այս երկու, մեծ հաշվով տարբեր մշակույթները: Մինչ Չինական ժողովրդական Հանրապետության հիմնումը թերևս ամենաշատը Ֆեն Յուլանինգ էր հաջողվել հաշտեցնել երկու մշակույթները: Այս «Նոր ռացիոնալիզմը» կարող է դիտարկվել՝ որպես արևմտյան պրագմատիզմի կիրառման փորձ՝ որոշ ավանդական չինական փիլիսոփայական հարցեր լուծելու համար: Այն, որ նրան չհաջողվեց վճռել չինական փիլիսոփայական գարգացման ճշմարիտ ուղին, երևում է այն փաստից, որ գործնականում այն չկարողացավ լուծել Չինաստանի հասարակական խնդիրները:

Երրորդ իրադարձությունը մարքսիզմի ներմուծումն էր՝ եվրոպական գաղափարախոսություն, որը զարգացել էր եվրոպական պատմական պայմանների արդյունքում: Որպեսզի մարքսիզմն արմատավորվի Չինաստանում, այն նաև պետք է որոշակիորեն միաձուլվի ավանդական չինական մշակույթի և մտքի հետ: Ասել է թե՛ այն պետք է համապատասխանի ավանդական մշակույթի քննադատական պահանջներին:

Չյա Ին<sup>6</sup> իր «Գուո Չին Լուոն»<sup>6</sup> (Չինի ձախողումների քննախոսություն) գործում մեջբերում է մի հին ասացվածք. «Անցյալի չնոռացված իրադարձություններն ապագայի ուսուցիչներն են»: Արդյո՞ք այսօր կարող ենք որևէ բան սովորել ներմուծված բուդդայականության և ավանդական չինական մշակույթի շփումներից: Կարծում են՝ կարող ենք:

Ես կցանկանայի քննարկել երեք կարևոր տարրեր, որոնք բնութագրում էին բուդդայականության տարածումը Չինաստանում:

Առաջինն այն փաստն է, որ երբ բուդդայականությունն առաջին անգամ մուտք գործեց Չինաստան, կցվեց տեղական գաղափարախոսություններին: Միայն ավելի ուշ այն աստիճանաբար զարգացավ և սկսեց ազդել այս գաղափարախոսությունների վրա:

81. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դասուիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 139-146:

Երբ Հան դինաստիայի ընթացքում բուդդայականությունը մուտք գործեց Չինաստան, այն նույնանում էր տեղական կրոնական գործող ուղղությունների հետ: Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում բուդդայականությունը նույնանում էր «Առեղծվածային ուսմունքի»<sup>d</sup> հետ, որն այն ժամանակ մեծ մասսայականություն էր վայելում:

Հան դինաստիայի ընթացքում բուդդայականությանը հաճախ վերաբերվում էին այնպես, ինչպես Հուան-Լաոե դպրոցին: Այսպիսով, ասում են, որ Չուի Ին արքան «արտասանում էր Հուան-Լաոյի նրբաճաշակ խոսքերը և զոհաբերություններ էր նատուցում Բուդդային», մինչդեռ կայսր Հուանը<sup>f</sup> «իր պալատում սրբավայրեր էր պատրաստում Հուան-Լաոյի և Բուդդայի համար»:

Այդ ժամանակաշրջանի բուդդայական աշակերտները նույնիսկ նույնանում էին իրենց «ճանապարհի տեխնիկական միջոցները կիրառողների» հետ: Մոցիի (Մո Ցու)<sup>h</sup> «Լիհուո լուներ» (Քննախոսություն Սխալն ուղղելու մասին) պնդում է. «Գոյություն ունի իննսունվեց հստակ ճանապարհ, բայց պատկառանքի արժանի այդ ճանապարհներից և ոչ մեկն այնքան մեծ չէ, որքան Բուդդայի ուսմունքները»: «Քառասուններկու մասից բաղկացած սուտրան»<sup>i</sup> նաև կոչվում է «Բուդդայի ճանապարհ»:

Այն ժամանակ բուդդայական քարոզիչների գլխավոր սկզբունքներն էին հոգու անմահությունն ու կարմայի հատուցումը. այնպիսի հնդկական հասկացություններ, ինչպիսին է «եսի չգոյությունը», պարզապես չէին հասկացվում: Հոգու անմահությունն արդեն իսկ գոյություն ուներ ավանդական չինական մտքում, բայց միայն հոգիների հասկացության տիրույթում: «Շի Ջինի» (Շի Չին) «Վեն Վան» ներբողը նախկին Ջոու արքաների մասին ասում էր. «Երեք ղեկավարները Երկնքում են», այսինքն՝ նրանց հոգիները համբարձվել են: «Հուայ Նան ցիի»<sup>k</sup> «Ձիմ-չեն Սուներ» հաստատում է, որ «ձևը կարող է տարրալուծվել, բայց հոգին չի ձևափոխվում»: Այս համոզմունքներից ելնելով՝ Հուան Թանը պնդում էր, որ «երբ ձևը մոտենում է ավարտին, հոգին հեշտությամբ ոչնչանում է», մինչդեռ Վան Չունը հաստատում էր, որ «երբ մարդիկ մահանում են, չեն վերածվում ուրվականների (հոգիներ)»:

Այն, որ հոգու կամ ոգու անմահությունը կախված էր «հղկելուց և սնելուց», նույնպես բնիկ չինական հասկացություն էր:

Ինչ վերաբերում է կարմայի հատուցմանը, թեև բուդդայական ըմբռնումն ամբողջությամբ չէր համապատասխանում չինական ըմբռնմանը, այն տարածվում էր Հան դինաստիայի ընթացքում և համատեղելի էր չինական այն գաղափարի հետ, որ «բարի բախտը թակում է առաքինի մարդկանց, չար բախտը՝ անառակների դուռը»: Դրա վկայությունն է «Ի Ջինի» (Ի Չին) ո վեցագրի Վեն-յեն բացատրությունը. «Նրանք, որ կուտակում են բարի արարքներ, անպայման կստանան մեծաթիվ օրհնանքներ, մինչդեռ նրանք, որ կուտակում են վատ արարքներ, կարժամանան մեծաթիվ աղետների»:

Հան դինաստիայի վերջում և Երեք թագավորությունների ժամանակաշրջանի սկզբում, երբ բուդդայական երկերի թարգմանությունների թիվը մեծացավ, բուդդայականությունը բաժանվեց երկու հիմնական դպրոցի: Առաջինը Հինայանա բուդդայականությունից սկզբնավորված Ան Շի Գաոնո էր, որն ընդգծում էր մեդիտացիայի կարևորությունը: Երկրորդը Մահայանա բուդդայականությունից առաջացած Լոկակսեման էր, որն ընդգծում էր պրաջտտայի կարևորությունը:

Ան Շի Գաոն թարգմանել էր մի շարք սուտրաներ, որոնցից ամենաազդեցիկները «Անապանսմրտի-սուտրան» (T602) և «Ի չի ժու ջինն» (T1694) են: Առաջինն

ընդգծում է շնչառության վերահսկողությունը. այս պրակտիկան կարելի է համեմատել անդրանցականության չինացի համակիրների «ներշնչման և արտաշնչման» (թու-նա) ք մեթոդների հետ: Վերջինը պարզաբանում է բուդդայականների թվային կարգերը և կարող է համեմատվել Հան դինաստիայի մեկնաբանական ուսումնասիրությունների հետ:

Ինչ վերաբերում է տիեզերքում մարդու զբաղեցրած տեղին, այս սուտրաների տեսությունները հիմնված են «նախնական շնչառության» հասկացության վրա և պնդում են, որ նախնական շնչառությունն ընդգրկում է հինգ փուլեր, որոնք հավասար են հինգ սկանդհաներին: Նկատելի է, որ Հինգայանա ուսմունքը, որը մեկնաբանում էր Ան Շի Գաոյի ծագումը, նույնացվում էր տարածված կրոնական ուսմունքների և արդի մտածողության հետ, որն այն ժամանակ կիրառվում էր՝ բուդդայականությունը մեկնաբանելու համար:

Պրաջնա հասկացությունը, որը դասավանդում էր Լոկակսեմա ուղղությունը, կարևորագույն ճշմարտություն էր համարում «ոգու վերադարձն իր սկզբնական կատարելությանը և միասնությունը ճանապարհի հետ»: Այստեղ արդեն իսկ տեսնում ենք Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի փիլիսոփայության ազդեցությունը:

Չի Ցյանը (Չիի Չյեմ)<sup>5</sup> Լոկակսեմայի աշակերտ Ջիլյանի աշակերտը, Պրաջնապարամիտա սուտրան թարգմանեց «Թա Մին Դու Ու Չի Չին»<sup>6</sup>: Այս վերնագիրն արդեն իսկ մատնում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ազդեցությունը: Պրաջնա բառի նրա թարգմանությունը՝ «մեծ լուսարծակում», թերևս մոտենում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) «Նա, ով գիտի իրերի հավիտենական էությունը, լուսաշող է» արտահայտությանը: Պարամիտան թարգմանված է «հասնել անսահմանին», որը նաև նշանակում է միասնություն ճանապարհի, այսինքն՝ անսահման Դաոյի հետ:

Չի Ցյանի (Չիի Չյեմ) առաջին գլխի մեկնաբանության մեջ նշված է. «Իմ վարպետը, (այսինքն՝ Չիի Լյանը) ասել է. «Բողոհիսատիվայի սիրտը քայլում է Մեծ ճանապարհով: Ցանկալով մարմնավորել ճանապարհը՝ նրա սիրտն ու ճանապարհը միաձուլվում են»: Սա է պատճառը, որ անձը կոչվում է «դատարկ ունայնություն»: Սա նույն կետն է, որին հասել է Ժուան Չին՝ «Նախապես ծնված Մեծ մարդու կենսագրություն» գործում. այստեղ մեծ մարդը միաձուլվում է ճանապարհի հետ: Վերջին արտահայտությունը նույնպես հիշեցնում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) պնդումը. «Ճանապարհի հաստատումն էությունն անձն է»:

Չի Ցյանը (Չիի Չյեմ) և այլք հավատացած էին, որ մարդու սիրտն ու հոգին ծագել են Դաոյում, բայց մարդն այլևս չի կարող միանալ ճանապարհին: Որպեսզի սիրտն ու հոգին փախչեն այս սահմանափակումներից, մարդը պետք է վերադառնա իր ծագմանը՝ Դաոյին, և դառնա բուդդա: Սա, անկասկած, այն բուդդայականությունն է, որը ձուլվել է Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի մտքին:

Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում «Առեղծվածային ուսմունքի» գոյաբանությունը, որ հիմնված էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի վրա, մեծ մասսայականություն էր վայելում: «Առեղծվածային ուսմունքում» քննարկված կենտրոնական հիմնախնդիրները հիմնարար պատճառի և երկրորդական ազդեցությունների, ինչպես նաև գոյության և չգոյության հարցերն էին: Բուդդայական պրաջնա ուսումնասիրությունները բավական մասն էին «Առեղծվածային ուսմունքի» խնդիրներին, ուստի բազմաթիվ վանականներ օգտագործում էին դրանք՝ բուդդայական սկզբունքները բացատրելու համար: Օրինակ, Դաո Անը գրում էր իր Փի-Մայ-յեհում» (Վինայայի նախաբան).

Տրիպիտակայի տասներկու հատվածներից վայփուլյա հատվածն ամենամեծն է՝ շնորհիվ այն փաստի, որ Լաոցզին (Լաո Ցու) և Չուանցին այս երկրում տարածել են ուսմունքներ, որոնք նման են Ֆան-թեն-Չինին և Պրաջնապարամիտա սուտրային, ուստիև նրա համար հեշտ է եղել ճանապարհորդել քանու թևով:

Նույնիսկ այն ժամանակի հոգևորականներն ընդունում էին, որ բուդդայականության մասսայականությունը պայմանավորված էր Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Չուանցիի մտքով:

Ո՞րն է այս իրավիճակի պատճառը: Ինչպես ասել է Էնգելսը՝ «Ավանդույթը մեծ պահպանողական ուժ է»: Թվում է՝ ցանկացած մշակութային գաղափարախոսություն ունի իր պահպանողական կողմերը և կարող է դիմադրել օտար մշակույթին: Այս պատճառով էլ օտար գաղափարախոսությունները պետք է նախ հարմարվեն տեղական գաղափարախոսության պահանջներին, կապվեն մտքի տեղական համակարգին: Օտար գաղափարախոսության տարրերը, որոնք նման են կամ նույնական են տեղական գաղափարախոսության հետ, հեշտությամբ փոխանցվում են, մինչդեռ տարբեր տարրերն աստիճանաբար ներհոսում և ի վերջո փոխում են տեղական գաղափարախոսությունը:

Երկրորդն այն պատճառն է, թե ինչու բուդդայականությունը՝ որպես օտար տարր, ի վիճակի եղավ այսպիսի ուժեղ ազդեցություն ունենալ չինական մշակույթի վրա: Ի լրումն այն փաստի, որ այն բավարարում էր որոշ հասարակական կարիքներ, այն հաճախ համապատասխանում էր չինական մտքի բնական զարգացմանը:

Վեյ-Չին ժամանակաշրջանի «Առեղծվածային ուսմունքը» զարգացել է նրանից, որ Վան Բին\* և Յե Յանը՝ շեշտը դնում էին չկեցության վրա՝ որպես ողջ գոյության աղբյուր, ինչպես նաև Գուո Սյանի՝ կեցության վրա շեշտից («Տասը հազար իրեր ծնվում են հենց իրենցից») մինչև Չան Չանինաա Արևելյան Չին դինաստիայից, որը պնդում էր, որ «երբ բոլոր իրերը հանկարծակի ծնվում են իրենցից, նրանց Սկզբնաղբյուրը հանգրվանում է Չկեցության մեջ»: Վերջապես, գոյություն ունեւր Սեն Ջաոնab, որը պնդում էր, որ «Անիրականի դատարկությունը» բաղկացած է թե՛ կեցության, թե՛ չկեցության ժխտումից: Ինչու՞ Վեյ-Չին ժամանակաշրջանի «Առեղծվածային ուսմունքն» անփոփոխ Սեն Ջաոյի՝ պրաջնայի ներշնչանքով ստեղծված ուսմունքով: Յենց այն պատճառով, որ սա հնարավոր արդյունքներից մեկն էր, որին ձգտում էր այս փիլիսոփայական համակարգը:

Սկսած Յե Յանից և մասնավորապես Վան Բիից՝ «Առեղծվածային ուսմունքը» զգալիորեն հարստացավ կեցության և չկեցության հարաբերությամբ, որը բացատրվում էր նյութի և գործառույթի տեսանկյունից: Տեսակետ կար, որ «չկեցությունը կարող էր ինքնին չհասկացվել, (ուստի) դիտարկվում էր միայն կեցության հետ հակադրության մեջ»: Այսպիսով, չկեցությունը համարվում էր նախնական նյութ, որն ինքնին արտահայտվում է՝ որպես կեցություն, որպեսզի նյութն ու գործառույթը միաձուլվեն: Ինչևէ, քանի որ Վան Բին ընդգծում էր չկեցության անվերապահ էությունը, նաև միտում կար փառաբանել սկզբնական նյութը՝ միևնույն ժամանակ մերժելով նրա կեցության արտահայտությունը: Սա Վան Բիի մտքի ներքին հակադրությունն էր:

Վան Բիի մտքի հենց այս տարրից էլ կարող ենք պատկերացում կազմել կեցության հերքման մասին (որը լիարժեքորեն գիտակցվում էր Սեն Ջաոյի համակարգում):

Վան Բիի՝ չկեցության վրա շեշտն ավելի հղկվեց Սյան Սյուիac և Փեյ Գուad



կողմից և ի վերջո զարգացավ ու վերածվեց Գուո Սյանի՝ կեցության վրա շեշտին: Ըստ Գուո Սյանի՝ ողջ գոյությունը կազմված է անհատական կոնկրետ օբյեկտներից: Այս նյութական առարկաներից անդին չկար նախնական նյութ (այսինքն՝ ոչ մի արարող): Տասը հազար իրերի գոյությունը հիմնված է միայն իրենց «սեփական էության» վրա: Այս սեփական էությունն ինքնաստեղծ է: Նա գրում է. «Չկեցությունը չունի իրականություն, ուստի չի կարող ծնունդ տալ Կեցությանը»: Չգոյության այս ուղղակի հակադրության մեջ առկա են (Սեն Ջաոյի) գոյության մերժման սաղմերը:

Այս երկու զարգացումները համընկնում են հենց Պրաջնա դպրոցի կեցության և չկեցության ժխտման հետ: Ուստի Անիրականի դատարկության Սեն Ջաոյի ուսմունքը շարունակում է Վան Բիի և Գուո Սյանի սկսած փիլիսոփայական զարգացումը: Այդ դեպքում մենք կարող ենք գծել Առեղծվածային ուսմունքի պատմական զարգացումը Վան Բիից մինչև Գուո Սյան և Սեն Ջաո: Հետագայում Սան-լուն դպրոցը (Մադիյանիկա) պիտի մշակեր Սեն Ջաոյի ուսմունքը, իսկ Չան դպրոցից Յուեյ Նենը՝ հետագայում բարեփոխելու էր այն ու ի վերջո այն իր ազդեցությունն էր թողնելու Սուն և Սին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականության վրա:

Այս զարգացման պատճառն այն է, որ գաղափարախոսություններն ունեն զարգացման սկզբունքների որոշակի շարք: Ընդհատման դեպքում հետագա զարգացումները միշտ սկիզբ են առնում ավելի վաղ միտումներից: Նաև գաղափարախոսությունը հաճախ ունի մի քանի հնարավոր միջոց, որոնցով այն կարող է զարգանալ, որպեսզի եթե կարևոր գաղափարախոսությունը կարևոր կետերում համապատասխանի զարգացման հնարավոր ուղիներից մեկին, կարողանա շատ մեծ ազդեցություն ունենալ: Այդ դեպքում կարևոր գաղափարախոսությունը կարող է դառնալ տեղական գաղափարախոսության բաղկացուցիչ տարր և, շատ թե թիչ, ազդեցություն թողնել տեղական մշակույթի զարգացման վրա:

Երրորդ, բուդդայականությանը հաջողվեց այսպիսի երկարատև ազդեցություն ունենալ չինական մտքի ու մշակույթի վրա, որովհետև որոշ առումներով այն ավելի բարձր էր մտքի տեղական չինական համակարգերից: Այսպես այն կարողացավ խթանել չինական մշակույթի զարգացումը:

Հնդկական բուդդայականության պրաջնա ուսմունքի՝ մտքի տեղական չինական կերպերի նկատմամբ գերազանցության հարցը պետք է մանրակրկիտ ուսումնասիրել բոլոր տեսանկյուններից, և միայն դրանից հետո եզրահանգում անել: Այս դեպքում մենք դա չենք կարող անել, ուստի միայն կուսումնասիրենք, թե պրաջնա համակարգն ինչպես կարող է լուծել կեցության և չկեցության մերժման ուսմունքի ներհատուկ հակադրությունը: Չնայած այն փաստին, որ, ինչպես Վան Բիի և Գուո Սյանի միտքը, այս ուսմունքը նույնպես իդեալիզմի օրինակ է, այն անկասկած ավելի բարձր է նրանց մշակույթից այն իմաստով, որ կարող է օգտագործվել՝ խնդիրները երկու հակադիր ուղղությունից վերլուծելու համար: Չնայած Սեն Ջաոյի՝ «Անիրականի դատարկության ուսմունքը» կարելի է դիտարկել՝ որպես Վան Բիի և Գուո Սյանի մտքի ընդլայնում, այն հատում է նրանց համակարգերի սահմաններն այն իմաստով, որ համապատասխանում է հնդկական պրաջնա համակարգին:

Իմ կարծիքով՝ հնդկական բուդդայականության մեջ ընդգրկվելուց հետո երկինքն ու երկիրը արարողի կամ հոգևոր էության գաղափարն այլևս երբեք կարևոր դիրք չգբաղեցրեց Չինաստանի իդեալիզմի տիրույթում: Այն փոխարինվեց այնպիսի վերացական հասկացություններով, ինչպիսիք են կոնֆուցիական

լինահ («բնական կաղապարը») և Դաոն («ճանապարհը»), որոնք, որպես առաջնային սկզբունքներ, վճռում էին մարդկային գոյությունը տիեզերքում: Երբեմն «Սիրտ-միտքը»-յ ա համարվում էր առաջին սկզբունք. ըստ նրա՝ «սիրտը բնական կաղապարն է», կամ «բնական կաղապարը ծուլվում է սրտի հետ»: Սա Սուն և Սին դինաստիաների փիլիսոփայության առանձնահատկությունն է: Իդեալիզմի այս տեսակը զարգացավ և դարձավ չինական ավանդական փիլիսոփայության կարևորագույն ձև:

Սակայն, որպեսզի համեմատաբար գերակա օտար գաղափարախոսությունն ազդեցություն թողնի մեկ այլ մշակույթի վրա, ի լրումն որոշակի տնտեսական և քաղաքական պայմաններ բավարարելուն, պետք է նաև կատարի մեր քննարկած առաջին երկու պահանջները: Եթե դա չհաջողվի, ապա նույնիսկ գերակա գաղափարախոսությանը չի հաջողվի արմատավորվել ընդունող երկրում: Օրինակ, «Սիայն գաղափարների ձևավորման քննախոսությունը» (Վեյ-չիի հուն)ձ, որն առաջ էր քաշել Սյուան Ցանըձ, և Յետուվիդյան (Վին-մին սիյեամ) երկուսն էլ բավական բարձր կառուցվածքներ էին, բայց չնայած Սյուան Ցանի հեղինակությանը՝ ազդեցիկ չէին Չինաստանում, և նրանց չհաջողվեց դառնալ չինական փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մաս:

Կարծում եմ՝ վերը նշված երեք կետերը կարևոր երևույթներ են, որոնք վերաբերում են բուդդայականության մուտքին Չինաստան: Դրանք նկատի ունենալով՝ կցանկանայի առաջ քաշել մտահոգության տեղիք տվող մի հարց. արդյո՞ք մարքսիզմը կարող է ծուլվել ավանդական չինական մտքին և մշակույթին: Սա մեծ և բարդ հարց է: Դժվար է կանխագուշակումներ անել, բայց կարելի է բացատրել: Վերացական իմաստով, մարդկանց մեծամասնությունը պատասխանում է, որ կողմ է այս երկուսի ձուլմանը, բայց հարցը հետևյալն է՝ արդյո՞ք սա հնարավոր է, և ինչպես կարելի է հասնել դրան:

Այստեղ ցանկանում եմ միայն քննարկել մի քանի միտք, որոնք առաջ են եկել վերը նշված երկրորդ կետից. եթե մարքսիզմն արմատավորվի Չինաստանում՝ շարունակելով ավանդական չինական մտքի մեջ և մշակույթում սաղմնավորված զարգացումները, ապա զխավոր հիմնախնդիրն է՝ գտնել այս երկուսի ընդհանրությունները, որպեսզի թե՛ չինական փիլիսոփայությունը, թե՛ մարքսիզմը զարգանան:

Մարքսիզմն, անկասկած, գերակա գաղափարախոսություն է: Ավելին, այն զարգացել է արևմուտքում, հետևաբար նրա և ավանդական չինական մտքի տարբերությունները հսկայական են: Այն նաև մտքի ընդարձակ համակարգ է, ուստի դժվար է գուշակել, թե որտեղ պետք է որոնել ընդհանրությունները: Բնականաբար, այստեղ ես չեմ կարող ամբողջությամբ քննարկել խնդիրը: Պարզապես ցանկանում եմ մի քանի օրինակ ներկայացնել:

Մարքսիզմի դիալեկտիկական մեթոդաբանությունը կենտրոնանում է հակադրությունների միասնության օրենքի վրա և իրական պրակտիկական համարում վճռորոշ ճշմարտության միակ չափանիշ: Ես հավատացած եմ, որ սա ճիշտ մոտեցում է: Եթե ավանդական չինական փիլիսոփայության այս հիմնարար սկզբունքների շարքում հնարավոր լինի գտնել կապակցված սկզբունքներ, արդյո՞ք մարքսիզմը չի կարող ձեռք բերել չինական առանձնահատկություններ և թևակոխել չինական փիլիսոփայության զարգացման հաջորդ փուլ:

Ավանդական չինական փիլիսոփայության կենտրոնական խնդիրը, ինչպես սահմանում են անտիկ փիլիսոփաներն ու պատմաբանները, մարդու և երկնքի

հարաբերությունն է: Այս հարցի ավանդական պատասխանը մեծամասամբ եղել է այն, որ Երկինքը, (այն է՝ բնական աշխարհը կամ Երկնքի ճանապարհը) և մարդը (հասարակությունը կամ մարդու ճանապարհը) մեկ են: Այս միասնությունից էլ ծագում է մտքի և գործողության, իսկ արվեստում՝ սուբյեկտիվ զգացմունքի և օբյեկտիվ արտահայտության միասնությունը: (Վան Ֆուեն սա կոչում է զգացմունքի և պատկերի միավորում):

Այս երեք միասնությունները՝ մարդու և Երկնքի, մտքի և գործողության, և սուբյեկտիվության և օբյեկտիվության, «ճշմարտության», «բարության» և «զեղեցկության» հարցեր են: Հետևաբար, չինական փիլիսոփայությունն ընդգծում է միասնությունը՝ փաստ, որը գուցե որևէ կապ ունի չինական մտքի գործընթացների կամ հասարակական պայմանների հետ: Կոնֆուցիական միտքը մշտապես շեշտել է Մեծ միասնությունը և Ոսկե միջինը և դեմ է եղել չափազանցությանը:

Եթե մենք ճիշտ հասկանանք այս միասնությունը և համարենք, որ այն ճկուն է, ապա հեշտությամբ կարող ենք այն դիտարկել՝ որպես ակտիվ միասնություն, ինչպես վկայում են Ի Չուանի (Ի Չուան) խոսքերը՝ «ծնունդ տալ՝ առանց ընդհատման» և «Երկնքի շարժումները չեն ընդհատվում, իսկ Սունցին (Հուուեն Ցու)an երբեք չի դադարում ընդարձակվել»:

Այդ դեպքում արդյո՞ք սխալ կլինի պայքարը (կամ «շարժումը») դիտարկել՝ որպես չինական փիլիսոփայության ավանդական տեխնիկական միջոց, որի շնորհիվ հնարավոր եղավ ձգտել և հասնել նպատակներին՝ Երկնքի և մարդու, գիտելիքի և գործողության, սուբյեկտիվի և օբյեկտիվի միասնության: Եթե այդպես է, ապա հենց սա է ավանդական չինական փիլիսոփայության և մարքսիզմի հատման կետը: Մի տեսանկյունից, հակադրությունների հաշտեցման մարքսիստական օրենքը գերազանց կամփոփի և գիտական հիմքերի վրա կոմի ավանդական չինական փիլիսոփայությունը: Մեկ այլ տեսանկյունից, միասնության չինական գաղափարների յուրացումը կհարստացնի մարքսիզմը:

Չինական փիլիսոփայության հաջորդ առանձնահատկությունն այն է, որ այն գիտելիքի իր տեսությունները երբեք չի առանձնացրել բարոյական զարգացման հարցերից: Ուստի, գիտելիքին և գործողությանը վերաբերող հարցերը միաժամանակ և՛ իմացաբանական են, և՛ բարոյական: Ինչ-որ բան իմանալու համար անհրաժեշտ է գործնականում կիրառել այն: Ուստի մտքի և գործողության միասնությունը կարևոր հասկացություն է:

Մտքի զարգացման տեսանկյունից՝ պատշաճ և նույնիսկ անհրաժեշտ կլինի առանձնացնել իմացաբանական և բարոյական հարցերը, այլապես դա կարող է դիտարկվել՝ որպես թերություն: Սակայն այլ տեսանկյունից, բարոյական տեսությունները գործողության մեջ դնելու ավանդական չինական հասկացությունը մեծ մշանակություն ունի:

Մարքսիզմում «պրակտիկան» գլխավորապես մշանակում է արտադրության պայքար, դասակարգային պայքար և գիտական փորձարկում: Անշուշտ, այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսին է «պայքար ճապոնիայի դեմ», որպես հասարակական պրակտիկայի օրինակ, ներառում են նաև բարոյական պրակտիկան: «Այդ դեպքում արդյո՞ք չարժի շեշտել բարոյական պրակտիկան»:

Կարծում եմ՝ այսպիսի շեշտը երկու կարևոր արդյունք կունենա. մախ, այն կբարձրացնի մեր ինքնագնահատականը և կստիպի ինքներս մեզ դիտարկել՝ որպես բարոյական արարածներ, երկրորդ, այն մեզ կստիպի ուշադրություն դարձնել մեր իսկ գործողությունների արդյունքներին:

Կարծում եմ՝ եթե կարողանանք հաղթահարել ավանդական չինական փիլիսոփայության շփոթունքը պրակտիկայի հարցում, և, ավելին, հղկենք այն՝ մարքսիստական տեսակետներին հղում անելով, մեզ կհաջողվի այն դարձնել ավելի գիտական և ճշգրիտ:

Սա կժառայի երկու նպատակի՝ զարգացնել ավանդական չինական փիլիսոփայությունը և չինական առանձնահատկություններ հաղորդել մարքսիզմին: Գործնականում մտքի և գործողության միասնության բարոյական շեշտը նաև կհարստացնի մարքսիզմը: Այս դեպքում ավանդական չինական փիլիսոփայությունը և մարքսիզմը մի նոր հատման կետ կունենան:

Անկասկած, մարքսիզմը պետք է զարգանա, ուստիև այն պետք է լինի բաց, և ոչ թե փակ համակարգ: Եթե այն նպատակ ունի զարգանալ Չինաստանում, ապա պիտի լուծի ավանդական չինական մշակույթի հետ ծուլման խնդիրը: Բնականաբար, նմանատիպ երկու ծայրահեղ տարբեր ինքնությունների հատումը բարդ հարց է, բայց մենք ձգտում ենք կատարել չինական փիլիսոփայության պահանջները:

Չինական փիլիսոփայության զարգացումը կախված է մարքսիզմի և այդ փիլիսոփայության ավելի բարենպաստ տարրերի միասնությունից: Փիլիսոփաների արդի սերունդն առերեսվում է այս պատասխանատվության հետ: Ես ինքս չունեմ հատուկ կարողություններ: Ես կարող եմ միայն սեփական զգացմունքներս արտահայտել հին ասացվածքի միջոցով. «Թեև չեմ կարող հասնել, բայց ձգտում եմ»:

### Բառարան

A 冯友兰	u 支亮	k 淮南子「精神训」	ae 三论宗
b 贾谊	v 阮籍	l 桓谭	af 慧能
c 过秦论	w 道安	m 王充	ag 禅宗
d 玄学	x 王弼	n 易经「乾」卦	ah 礼
e 黄老	y 何晏	o 安也高	ai 道
f 桓帝	z 郭象	p 吐纳	aj 心
g 理惑论	aa 张湛	q 老子	ak 唯识论
h 墨子	ab 僧肇	r 庄子	al 玄奘
i 四十二章经	ac 向秀	s 支谦	am 因明学
j 诗经「文王」!	ad 裴[固]	t 大明度无极经	an 君子

## ՉԼՈՒԽ 11

### Դաո Դե Չիմի (Թաո Թե Չիմ) մասին<sup>82</sup>

«Դաո Դե Չիմը» (Թաո Թե Չիմ) կամ Լաոցզի (Լաո Ցու) շատ կարևոր գիրք է չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրության համար: Գիտնականները վաղուց են քննարկում, թե այն երբ է գրվել և ում կողմից: Ոմանք հաստատում են, որ այն գրվել է Լաո ժամի կողմից (մթա. վեցերորդ դար), որը Կոնֆուցիոսի ուսուցիչն էր: Սակայն չինացիների մեծամասնությունը հավատացած է, որ այն թերևս գրվել է ավելի ուշ՝ մթա. հինգերորդ դարում, որովհետև պարբերություններից մի քանիսուն քննադատվում են որոշ կոնֆուցիականներ, որոնք ապրել են մթա. հինգերորդ դարում: Համոզմունք կա, որ այն ժամանակ ապրող մեկը գրի է առել Լաո ժամի միտքը: «Դաո Դե Չիմը» (Թաո Թե Չիմ) չէր կարող գրված լինել ուշ՝ մթա. չորրորդ դարում, ինչպես «Ջուանցիմ», որովհետև «Ջուանցիում» մեջբերումներ կան «Դաո Դե Չիմից»: Մթա. մոտավորապես երրորդ դարում հայտնի գիտնական Հան Ֆեյն իր «Հան Ֆեյ ցի» գրքում գրեց «Լաոցզի (Լաո Ցու) մեկնաբանությունը» գլուխը: Սա Լաոցզի (Լաո Ցու) հնագույն հայտնի մեկնաբանությունն է: Հան դինաստիայից մինչ այժմ գրվել են այս տեքստի հազարից ավելի տարբեր մեկնաբանություններ և ծանոթագրություններ: Օտարազգի գիտնականները նույնպես մեծ ուշադրություն են դարձնում «Դաո Դե Չիմին» (Թաո Թե Չիմ): Տեքստի անգլերեն թարգմանություններն արդեն իսկ քսանից ավելի են, ինչպես նաև կան բազմաթիվ այլ լեզուներով թարգմանություններ: Իհարկե, այսպիսի երկար պատմության ընթացքում այս մեկնաբանություններից և ծանոթագրություններից շատերը կորել են: Ըստ հին թայվանցի գիտնական Յեն Լինֆենի՝ դեռևս գոյություն ունի 500-ից ավելի տարբեր կրկնօրինակ. նա իր խմբագրած մատենաշարում հավաքել է 345-ը: Դրանցից ամենակարևորները հետևյալ հինգն են.

- Լաոցզի (Լաո Ցու) «Դաո Դե Չիմ» (Թաո Թե Չիմ): Մեկնաբանությունը՝ Վան Բիի: Նրա մեկնաբանությունը մթ. երրորդ դարում ստեղծեց մի նոր փիլիսոփայական տեսություն, որը հայտնի է «Առեղծվածային ուսմունք» անունով:
- Լաոցզի (Լաո Ցու) Դաո Դե Չիմ (Թաո Թե Չիմ): Մեկնաբանությունը՝ Հե Շան Գունի: Սա դասական կրոնի տեսանկյունից ամենաառաջին մեկնաբանությունն է, գրվել է մթ. մոտավորապես երկրորդ դարում:
- Սյաների մեկնաբանությունը «Դաո Դե Չիմի» (Թաո Թե Չիմ) մասին: Այս մեկնաբանությունն արտացոլում է մթ. շուրջ երրորդ դարի դասական կրոնի մեկ այլ խմբի տեսակետները:
- «Դաո Դե Չեմ Չիմ Շու», Թան դինաստիայի Սին Հուան կայսեր մեկնաբանությունը: Սա կայսեր կողմից մեկնաբանված առաջին տեքստն է:
- «Լաոցզի Ջու», մեկնաբանվել է մեծ քաղաքագետ Վան Ան-Շիի կողմից: 1949 թվականից հետո բազմաթիվ չինացի գիտնականներ փորձում էին «Դաո Դե Չիմը» (Թաո Թե Չիմ) թարգմանել խոսակցական լեզվով, ինչպես ժեն Չիյուի՝ «Լաոցզի (Լաո Ցու) նոր թարգմանությունը», Յան Լյու-ցյաոյի «Լաոցզի (Լաո

82. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դասուիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991:61-65:

Ցու) թարգմանությունը», և Սու Քանշենի՝ «Լաոցզիի (Լաո Ցու)՝ մետաքսի վրա գրված մեկնաբանությունն ու թարգմանությունը» և այլն:

Ինչ վերաբերում է «Դաո Դե Չինին (Թո Թե Չին) մետաքսի վրա», 1973 թվականին Հունան նահանգի Մա Վան Դույի վայրի Համար 3 Հան գերեզմանից պեղվեցին մթ. երկրորդ դարում՝ Հա դինաստիայի ընթացքում մետաքսի վրա գրված բազմաթիվ գրքեր, այդ թվում և այսպես կոչված «Մետաքսե գիրքը» (Բո Շու): Այս մետաքսե գրքերը «Դաո Դե Չինի» (Թաո Թե Չին) երկու տարբեր հրատարակություններն են՝ Ա և Բ, որոնք տարբերվում են մի շարք բառերի, նախադասությունների և նույնիսկ մի շարք կերպարների առումով:

«Մետաքսի վրա գրված այս «Դաո Դե Չինը» (Թաո Թե Չին) ներկայացնում է «Դաո Դե Չինի» (Թաո Թե Չին) հնագույն հայտնի տեքստերը: Երկու հրատարակություններից ոչ մեկը վերնագրված չէ «Դաո Դե Չին» (Թաո Թե Չին), բայց դրանք կազմված են երկու առանձին ուղղություններից՝ դաո (թաո) (նշանակում է «Ճանապարհ») և Դե (նշանակում է «առաքինություն»): Այս դեպքում մենք հասկանում ենք, թե ինչու «Շի Չի» (նշանակում է՝ Պատմաբանի արձանագրություններ) պատմական գրքում հեղինակը գրում է, որ Լաոցզի (Լաո Ցու) գրել է գրքի երկու հատոր՝ մեկը դաո (թաո), իսկ մյուսը՝ Դե: Ավելի, «Մետաքսի վրա Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին)» հաջորդականությունը միանգամայն տարբերվում է այսօր շրջանառվող «Դաո Դե Չինից (Թաո Թե Չին)»: Առաջինը սկսվում է Դեից, (իսկ երկրորդը՝ դաոյից), որը Հան Ֆեյի գրած «Լաոցզիի (Լաո Ցու) մեկնաբանության» հաջորդականությունն է:

«Մետաքսի վրա Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին)» բացահայտման հետ լուծվեցին որոշ խնդիրներ, որոնք վաղուց էին քննարկվում: Հիմա մենք գիտենք, որ «Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» ստեղծվել է միայն Հան դինաստիայի Փին կայսեր կառավարումից հետո (մթա. 156-141): «Չին» նշանակում է «կանոն» կամ «սուրբ գիրք», ուստի դաոն (թաո) և Դեն ավելի ուշ են կանոնի վերածվել, քան բազմաթիվ կոնֆուցիական կանոններ: Բացի այդ, «Մետաքսի վրա գրված Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» (մթա. երկրորդ դար) կազմված է 5463 տառից, իսկ Վան Բիի տեքստը՝ (մթ. երրորդ դար)՝ 5683 տառից: Ավելի ուշ դաոսական կրոնի տեքստը սովորաբար պարունակում էր միայն 5000 տառ, և այդ պատճառով էլ «Դաո Դե Չինը» (Թաո Թե Չին) նաև կոչվում էր «5000 տառանոց կանոն»:

«Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» հատկապես կարևոր է, որովհետև այն մոտ 2000 տարի չինացի ժողովրդի գաղափարախոսությունը կառավարող երկու միտումներից մեկն էր: Ինչպես գիտենք, կոնֆուցիականությունը և դաոսիզմը (թաոսիզմ), հետևաբար նաև դաոսիզմի (թաոսիզմ) կանոնը՝ «Դաո Դե Չինը» (Թաո Թե Չին), մեծագույն ազդեցություն են թողել չինական մշակույթի, փիլիսոփայության, արվեստի և հոգեբանության վրա:

Ընդունելի է «Դաո Դե Չինը» (Թաո Թե Չին) թարգմանել «Ճանապարհի և նրա առաքինության կանոն». որովհետև իրականում այս գիրքը խոսում է երկու խնդրի մասին. առաջինը, տիեզերքի ծագումն ու էությունն է, այսինքն՝ ճանապարհի խնդիրը, և երկրորդը՝ ինչպես մարդիկ կարող են հասնել ճանապարհին կամ այլ կերպ ասած՝ ինչպես կարող են հասնել ու հասկանալ ճանապարհը, մասնավորապես՝ առաքինության խնդիրը:

Լաոցզիի (Լաո Ցու) ժամանակաշրջանում ի պատասխան այն հարցին, թե տիեզերքում ամեն բան ինչպես է ստեղծվել, մարդկանց մեծամասնությունը պնդում

էր, որ դրանք ստեղծվել են Երկնքի կամ Երկնքի Աստծո կողմից: Քանի որ Երկինքը բարձրագույն միապետն է և ունի իր սեփական կամքը, կոչվում է Երկնքի աստված: Ըստ կոնֆուցիականության ավանդական գաղափարախոսության՝ Երկինքը միշտ քմահաճ և միանշանակ բարձրագույն ինքնիշխանություն է: Բայց հենց սկզբից էլ Լաոցզին (Լաո Ցու) չէր հավատում դրան: «Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին)» չորրորդ գլխում Լաոցզին (Լաո Ցու) հստակ ասում էր, որ Դաոն՝ ամենայն ինչի նախահայրը, թվում է, գոյություն է ունեցել աստծուց առաջ: Շատ կարևոր է այսպես սահմանել հարցը, որովհետև առաջին անգամ է, որ հերքվում է այն կայուն համոզմունքը, որ բոլոր իրերը ստեղծվել են Աստծու կողմից, Երկնքում և միտումնավոր:

Լաոցզին (Լաո Ցու) հաստատում էր, որ դաոն (թաո) Երկնքի և երկրի և ամեն ինչի աղբյուրն է: Ի՞նչ է նշանակում Դաոն: Լաոցզի (Լաո Ցու) փորձում էր բազմաթիվ տարբեր մակդիրներով փոփոխել այն: Օրինակ, նա ասում էր. «Այն, որ դաո է կոչվում (թաո), անորսալի է ու մշուշոտ, խոր ու անորոշ (21), անձայն ու անձև (25): Յետևաբար, այն հնարավոր չէ տեսնել, նրան հնարավոր չէ դիպչել, այն չի խառնվում որևէ բանի, չի ցանկանում որևէ բան անել և այնքան հսկայական է, որ պարունակում է ամեն ինչ. միևնույն ժամանակ այնքան փոքր է, որ կարող է սողոսկել, ուր որ կուզի: Քանի որ տիեզերքի այսպիսի աղբյուրը հիմնականում չի կարող նկարագրվել լեզվով, մենք այլընտրանք չունենք, բացի այն դաո (թաո) կոչելուց, ինչը համարժեք չէ: Դաոյի նկարագրությունները միայն մարդկանց բացատրելու միջոցներ են: Պետք է հստակեցնել, որ դաոյի (թաո) բացատրությունը տարբերվում է ինքնին դաոյից (թաո). սրանք երկու տարբեր երևույթներ են, և առաջինը չպետք է շփոթել երկրորդի հետ:

Ո՞րն է Դաոյի էությունը: Ըստ Լաոցզիի (Լաո Ցու)՝ դաոն (թաո) բացարձակ գերագույն գոյությունն է. ոչ մի գոյություն Դաոյից առաջ չի ստեղծվել: Տիեզերքի սկզբում դաոն (թաո) տարբերակված չէր. «Չտարբերակված ու միևնույն ժամանակ լիարժեք մի բան կար, որ գոյություն ուներ երկրից ու երկրից առաջ» (25), այն է՝ Դաոն: Յետևաբար, առաջինը Դաոն է, իսկ հետո՝ ամբողջական տիեզերքը: Լաոցզին (Լաո Ցու) ասում էր. «Դաոն (թաո) ստեղծեց մեկ: Մեկ ստեղծեց երկու: Երկուսը ստեղծեց երեք, երեքը ստեղծեց տասը հազար երևույթ» (42): Հաճախ ընկալվում է, որ մեկը նախնական նյութական ուժն է. այն ստեղծում է երկուսը՝ ինը և յանը, նրանք երեքով միախառնվում են սկզբնական ուժին, և այդ միախառնումից առաջանում է տասը հազար երևույթներ: Պետք է նշել, որ այստեղ էվոլյուցիան բնական է և ոչ մի կապ չունի ցանկացած անհատական նպատակի հետ: Սա տիեզերքի արարման առաջին համակարգային տեսությունն է. այն տիեզերագիտության պես մի բան է: Չնայած տիեզերագիտությունը հետագայում շատ ավելի զարգացավ, հիմնականում այն կրում էր հենց Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին) տեսակետի ազդեցությունը: Անշուշտ, կոնֆուցիականության դասական երկերում գոյություն ունեն տիեզերագիտության այլ տեսություններ, օրինակ՝ Փոփոխությունների գրքի մեկնաբանությունը, որը գրվել է մթա. երրորդ դարում: Բայց «Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» շեշտում էր, որ չնայած դաոն (թաո) Երկնքի, երկրի ու բոլոր իրերի սկզբնաղբյուրն է, դաոն (թաո) ստեղծեց, բայց երբեք չկառավարեց նրանց. ամեն ինչ զարգացավ և փոխվեց բնական ճանապարհով: Յետևաբար, «Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» բացասաբար է տրամադրված ցանկացած նպատակասլաց կամ գիտակից կառավարող ուժի նկատմամբ և հենց

նույն պատճառով էլ հաճախ դառնի (թառ) էությունը նկարագրում է՝ որպես անանուն, անձև, ցանկություն չունեցող գործողություն և այլն:

Ավելին, Լաոցզին (Լաո Ցու) դառնի (թառ) էությունը սահմանում է՝ որպես Ու: Բոլոր իրերն առաջ են գալիս կեցությունից, իսկ կեցությունը՝ գերագույն կեցությունից՝ Ուից: Աշխարհում բոլոր իրերը ստեղծվել են անուն և ձև ունեցող ինչ-որ բանից, մինչդեռ անուն և ձև ունեցողները ստեղծվել են իրերից, որոնք անցնում են փորձի, ժամանակի ու տարածության սահմանները: Այլ կերպ ասած՝ Լաոցզին (Լաո Ցու) հաստատում է, որ դառն (թառ), որն անցնում է զգայական փորձի բոլոր սահմանները, զգայական փորձի մեջ գոյություն ունեցող բոլոր իրերի վերջնական պատճառն է: Այսպես էլ «Դառ Դե Չինը (Թառ Թե Չին)» անդրադառնում է գոյաբանության խնդիրներին: Ավելի ուշ՝ Վեյ-Չին ժամանակաշրջանում (մ.թ. շուրջ երրորդ դար), առեղծվածային ուսմունքի Վան Բի անունով մի գիտնական զարգացրեց «Դառ Դե Չին (Թառ Թե Չին)» միտքը հետևյալ կողմից. նա փորձեց օգտագործել Ուն՝ գերագույն կեցությունը, որն անցնում է փորձի սահմանները, որպեսզի փորձով ապացուցի գոյության ռացիոնալությունը. քանի որ ամեն ինչ ստեղծվել է Ուի կողմից, ապա ռացիոնալ է:

Մարդ արարածներն ինչպե՞ս կարող են ձեռք բերել դառն (թառ): «Դառ Դե Չինը (Թառ Թե Չին)» ենթադրում է, որ մարդիկ պետք է հետևեն Դառնի օրինակին, ինչը նշանակում է, որ մարդիկ պետք է ունենան Դե: Դեն նշանակում է գտնել Դառնի հասնելու ուղին: «Դառ Դե Չինում (Թառ Թե Չին)» գերագույն բարոյական ամբողջությունը գործողություն չձեռնարկելն է: Իմաստունն ասում էր. «Ես ոչ մի գործողություն չեմ ձեռնարկում, և մարդիկ ինքնուրույն են ձևափոխվում: Ես սիրում եմ հանդարտությունը, և մարդիկ ինքնուրույն շտկվում են: Ես մատնվում եմ անգործության, և մարդիկ ինքնուրույն բարգավաճում են: Ես ցանկություն չեմ ունենում, և մարդիկ իրենք հասարակ են դառնում» (57): Սա նշանակում է՝ հետևել Դառնի օրինակին, իսկ դառնի (թառ) հետևող մարդն իմաստուն է:

Բայց մարդիկ ինչպե՞ս կարող են ճանաչել Դառն: Լաոցզին (Լաո Ցու) շեշտում էր, որ դառն (թառ) ճանաչելու միջոցը միանգամայն տարբերվում է ընդհանուր գիտելիքի որոնումներից: Սովորաբար, որքան շատ գիտես, այնքան շատ ես ցանկանում: Քանի որ դառն (թառ) անանուն և անձև է, այն չես կարող ճանաչել այնպես, ինչպես ճանաչում են անուն և ձև ունեցող իրերը. դառն (թառ) ճանաչելու միջոցը քայլ առ քայլ անուն և ձև ունեցող իրերից ազատվելն է: Վերացնելով այն ամենը, ինչ անուններ և ձևեր ունի, այլ կերպ ասած՝ առանց որևէ այսպես կոչված գիտելիքի կարող ես բնական ճանապարհով ճանաչել դառն (թառ):

Ինչպե՞ս կարող ենք ըմբռնել Դառնի էությունը: Լաոցզին (Լաո Ցու) ենթադրում էր, որ անհմար է դառն (թառ) արտահայտել որևէ լեզվով: Իրականում նա ասում էր. «Դառն (թառ), որի մասին կարելի է պատմել, հավերժական Դառն չէ: Անունը, որով կարելի է կոչել, հավերժական անունը չէ» (1): Յետևաբար, «Դառ Դե Չինը (Թառ Թե Չին)» բազմաթիվ փոխաբերություններ է օգտագործում Դառն բացատրելու համար: Օրինակ, նշում է, որ դառն (թառ) նման է ջրի: «Չկա ջրից ավելի փափուկ և ավելի թույլ մի բան, և միևնույն ժամանակ չկա ավելի լավ բան, որով կարելի է հարձակվել ամուր և ուժեղ իրերի վրա» (78): «Մեծ գետը և ծովերը բոլոր լեռնային աղբյուրների արքաներն են, որովհետև հմտորեն մնում են նրանցից ներքև» (66):

Հատկապես հետաքրքիր է այն, որ «Դառ Դե Չինը (Թառ Թե Չին)» հաճախ բա-



ցասական իմաստով է բացատրում Դաոն. անանուն, անձև, ոչ մի գործունեություն, ոչ մի ցանկություն. այս բոլորը բացասական զաղափարներ են: Սովորաբար, դաոն (թաո) կարելի է բացատրել՝ ասելով, թե ինչը Դաո չէ, իսկ երբ ուզում ենք իմանալ, թե ինչ բնույթ ունի ,պետք է հասկանանք, թե ինչ բնույթ չունի: Հակառակ ընթացքը Դաոյի գործողությունն է, թուլությունը Դաոյի գործառույթն է (40), իմաստունները հետևում են Դաոյին, և այն, ինչ նրանք հետապնդում են, ծիշտ հակառակն է, ինչին ձգտում են հասարակ մարդիկ: Օրինակ, հասարակ մարդիկ ձգտում են միշտ լինել ուժերի ծաղկման շրջանում, բայց երբ հասնում են այդ վիճակին, սկսում են ծերանալ ու անհետանալ: Հետևաբար, իմաստունները երբեք չեն ձգտում իրենց սեփական նախնական վիճակին: Որպեսզի չանհետանան, հասարակ մարդիկ մշտապես մրցում են միմյանց հետ, իսկ իմաստունն այդպես չի վարվում: «Նա չի մրցում, և դրա պատճառն այն է, որ աշխարհը չի կարող մրցել նրա հետ, ուստի նա այսպիսով պաշտպանում է իրեն և ամբողջական է մնում»: Ոչնչացնելուց առաջ անհրաժեշտ է նախ տալ. ընկալելու համար անհրաժեշտ է նախ տալ: Սա կոչվում է նուրբ լույս: Թույլն ու քնքուշը հաղթահարում են ամուրին ու ուժեղին: Այս բոլոր սկզբունքները մինչև օրս շատ ազդեցիկ են չինական կյանքում և մտքում:

«Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» դաոսական փիլիսոփայության ամենակարևոր կանոնն է, ինչպես նաև դաոսական կրոնի կարևորագույն սուրբ գիրքը: Դաոսական կրոնը միակ կրոնն է, որ ստեղծվել է չինացի ազգի կողմից, զարգացել է մթ. առաջին դարում՝ Հան դինաստիայի ավարտին: Ըստ նրա գլխավոր հանդգնության՝ մարդը կարող է հասնել անմահության, կարող է մարմնով ու հոգով բարձրանալ երկինք: Անմահների այս հանդգնումքն ի հայտ եկավ շատ ավելի վաղ, քան դաոսական կրոնը՝ մթա. երրորդ դարում: Բայց «Դաո Դե Չինում (Թաո Թե Չին)» մենք արդեն որոշակի տեղեկատվություն ենք գտնում: Օրինակ, 59-րդ գլխում հայտնաբերում ենք, որ «արմատները խորն են, իսկ ցողունները՝ ամուր, և սա երկար կյանքի և հավիտենական տեսողության բանալին է»: Դաոսական կրոնում մարդիկ կան բացատրում են դաոն (թաո)՝ որպես անձնավորված աստված կան ենթադրում են, որ եթե մարդիկ ճանաչեն Դաոն և ընկալեն Դաոն, կարող են ձեռք բերել անմահություն: «Դաո Դե Չինի (Թաո Թե Չին)» Սյան՝ի մեկնաբանությունը նկարագրում էր դաոն (թաո)՝ որպես ցի՝ կենսական էներգիա: Դաոսական կրոնի գերագույն աստվածը կուտակվում էր Ցիի կողմից: Այլ կերպ ասած՝ Ցին կուտակվում էր մի կեցության մեջ, որը գերագույն աստված է՝ Թայ Շան Լաո Ջունը: Հե Շան Գունի «Լաոցզիի Լաո Ցու Դաո Դե Չին (Թաո Թե Չին)» մեկնաբանությունը նաև ասում էր. «Եթե կարողանաս պահել դաոն (թաո) մարմնիդ մեջ, եթե չվատնես կենսական էներգիան, չչարչարես հոգիդ, կարող ես հասնել անմահության: Ուստիև, «Դաո Դե Չինը (Թաո Թե Չին)» առաջնորդում է մարդկանց անմահության որոնումներում:

## ԳԼՈՒԽ 12

Դաոսիզմի ծագումն ու բնութագիրը<sup>83</sup>

Կրոնը հասարակական երևույթ է, և այսօր նրա ուսումնասիրությունը մեծ կարևորություն ունի պատմական զարգացումը հասկանալու իմաստով: Մենք նմանատիպ միտումներ կարող ենք տեսնել այլ երկրներում, որտեղ գիտության և տեխնոլոգիաների սրընթաց զարգացումները չեն նվազեցնում կրոնի զգացողությունը և կրոնի հանդեպ հետաքրքրությունը մարդկանց շրջանում: Նույնիսկ Չինաստանի ժողովուրդը, այս կամ այն պատճառով նույնպես հետաքրքրություն է ցուցաբերում կրոնի զարգացման նկատմամբ: Այս երևույթը բավական է՝ մի շարք տեսական հարցեր բարձրացնելու համար, որոնք վերաբերում են կրոնն ավելի լավ հասկանալու անհրաժեշտությանը. ո՞րն է կրոնի էությունը: Արդյո՞ք մարդկային հոգեբանությունը պահանջում է կրոնական հավատ: Արդյո՞ք կրոնը կրոնական համոզմունքի հոմանիշն է: Արդյո՞ք կրոնական համոզմունքը կարող է օգտակար լինել հասարակական կյանքում: Արդյո՞ք գիտությունը լրացնում է կրոնական համոզմունքը, թե՞ անհամատեղելի է նրա հետ: Արդյո՞ք կրոնը կարող է արդիացնող գործոն լինել և այլն: Այս հոդվածը չի անդրադառնա մասնավորապես այս հարցերին, բայց փորձենք պարզել՝ ինչու՞ ենք ուսումնասիրում կրոնների պատմությունը: Արդյո՞ք կրոնների իդեալական պատմությունը ժամանակ չի ճանաչում: Արդյո՞ք այսպիսի պատմությունը կարող է օգնել, որ մարդիկ լրջորեն մտածեն այսօր աշխարհում գոյություն ունեցող կրոնների խնդիրների մասին: Կրոնների պատմաբանները պետք է առերեսվեն նմանատիպ խնդիրների հետ:

Չինաստանի պատմության մեջ տարածում գտած կրոններն են բուդդայականությունը, դաոսիզմը (թաոսիզմ), իսլամը, քրիստոնեությունը և անիմիզմը: Սակայն այս բոլոր կրոնական ավանդույթներից միայն դաոսիզմն (թաոսիզմ) է բնիկ չինական կրոն: Ավելի կոնկրետ՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) չինական կրոն է. նրա առանձնահատկությունները հատուկ են չինացիներին: Բացի այդ, այն զգալի ազդեցություն է ունեցել չինական մշակույթի, ավանդույթների և սովորությունների, գիտության և տեխնոլոգիայի, փիլիսոփայության և մտքի, բժշկության և հիգիենայի և նույնիսկ քաղաքական կյանքի վրա: Արդյո՞ք առավել ազդեցիկ կրոններից մեկի՝ դաոսիզմի (թաոսիզմ) ծագման, զարգացման ու առանձնահատկությունների մեր ուսումնասիրությունը կօգնի մեզ խորացնել չինական մշակույթի, անհատականության և մտածողության մասին մեր պատկերացումը: Այն կարո՞ղ է անուղղակիորեն օգնել, որ ավելի մոտիկից հասկանանք կրոնի տեսական և գործնական խնդիրները ժամանակակից աշխարհում: Կարծում են՝ կարող է, և հենց այդ նպատակով էլ ներկա քննարկումը փորձ է անում վերլուծել և քննարկել հետևյալ հիմնախնդիրները:

83. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 67-80:

## 12.1 Ընդհանուր խորապատկեր

Դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացումը փորձեց Հան դինաստիայի չինացիներին կողմնորոշել դեպի իրենց հասարակական, քաղաքական, տնտեսական, բարոյական և հոգեբանական կյանքը Արևելյան Հան դինաստիայի ավարտին:

Ինչու՞ դաոսիզմը (թաոսիզմ) զարգացավ միայն արևելյան Հան դինաստիայի ավարտին: Պատմականորեն այնպիսի դաոսական գաղափարներ, ինչպիսիք են «անմահությունը» և «մարմինների սրբազործումը», արդեն իսկ գոյություն ունեին Պատերազմող պետությունների (Ջանգուո) ժամանակաշրջանում: Նրանք շատ ավելի մեծ տարածում գտան Ցին և Հան դինաստիաներում. ինչու՞: Մենք գիտենք, որ սնահավատության ցանկացած տեսակ չի կարող կոչվել կրոն, չնայած կրոնը հաճախ մարմնավորում է սնահավատության բազմաթիվ տարրեր: Չենք կարող ասել նաև, որ ցանկացած թեխստական տրամասություն կարող է դառնալ կրոն, նույնիսկ եթե ի վիճակի է իր ազդեցությունը տարածել բնակչության բավական մեծ հատվածի վրա: Նրա աճն ու զարգացումն ուղղակիորեն կապված են մարդկանց հասարակական կյանքի, նրանց պատմության և այլ օբյեկտիվ փաստերի հետ: Արևելյան Հան դինաստիայում դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացումը կարող էր վերագրվել հետևյալ գործոններին.

Առաջին, հասարակական կյանքի իրականությունը Արևելյան Հան դինաստիայի ավարտին պարարտ հող էր դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացման համար: Հասարակական և քաղաքական պայմաններն Արևելյան Հան դինաստիայում Շունդիից ի վեր սկսել էին վատթարանալ: Ընթացիկ կառավարման մեջ նկատելի էր արտաքին միջամտությունը, իսկ վարչական լծակները բյուրոկրատիայի ձեռքում էին: Ձեխությունը, անզուսպ վարքագիծը և հասարակական պայքարը՝ թե՛ ներսից, թե՛ դրսից, սովորական երևույթ էին դարձել: Ի վերջո, սարսափելի երաշտի պատճառով բերքը վնասվեց, և մեծ թվով մարդիկ մահացան (Չուն Ջանդուն, Չանյուան):

Անսանձ տնտեսական չարաչափումները և քաղաքական ճնշումն այն ժամանակ թույլ չէր տալիս, որ հասարակ ժողովուրդն արժանապատիվ կյանք վարի. սնանկությունն ու գաղթը սովորական երևույթ էին: Դեկավար դասի և դեկավարվողների միջև բախումները լարված էին և սուր: Ըստ պատմական արձանագրությունների՝ Շունդիի ժամանակներից մոլեգնում էին գյուղացիական ապստամբությունները: Այն ժամանակ, բացի հասարակ դասի շահերը ոտնահարելուց, առաջնորդները դիմում էին կախարդության և սնահավատությունների՝ որպես կազմակերպող միջոցներ: Այդ պատճառով էլ պատմության գրքերում Շունդիից հետո ապստամբներին հաճախ կոչում էին յաոցեյ կամ «չար ոգիների գողեր»:

Վերը նշված քննարկումից կարելի է հանգել երկու եզրակացության: Նախ, տնտեսական և քաղաքական անհանգստությունների, ինչպես նաև հոգևոր և բարոյական քայքայման ժամանակաշրջանն օբյեկտիվ նպաստավոր պայման էր կրոնի զարգացման համար: Երկրորդ, քանի որ գյուղացիության առաջնորդներն օգտագործել էին կախարդանքն ու սնահավատությունները՝ իրենց շարժումը խթանելու համար, նրանք գիտեին, որ այս ամենը կարելի էր օգտագործել որպես գործիք՝ մարդկանց համախմբելու և այդպիսով ճանապարհի հարթելով կրոնի լայնամասշտաբ զարգացման համար: Ինչպես միշտ է պատահում, հասարակական ալեկոծությունները հաճախ մեծ դժվարություններ և տառապանք էին բերում

ցածր դասին: Այսպիսով, երբ մարդիկ հուսահատվում էին, նրանք հակված էին հույսը դնել ինչ-որ հոգևոր ուժի կամ շենլինի վրա: Սա ամենատարածված միջոցն էր, որի օգնությամբ մարդիկ հին ժամանակներում հաշտվում էին իրենց հասարակական իրականության հետ: Սա նաև բացատրում է, թե վաղ շրջանի դաոսիզմի հետևորդների բանական ինչու էր հիմնականում կազմված ցածր հասարակական շերտերի ներկայացուցիչներից:

Երկրորդ, Արևելյան Չան դինաստիայի ավարտին հասարակական պայմաններն օգտակար նյութ էին դաոսիզմի (թաոսիզմ) հաստատման համար: Չան Ուդիի ժամանակներից ի վեր, երբ Դուն Ջունշուն նշում էր, որ «հարյուր դպրոցներից ամենահարգվածը կոնֆուցիականությունն է», կոնֆուցիական միտքը հարմարվում էր միացյալ ֆեոդալական հասարակություն կառուցելու և կառավարող դասի գաղափարախոսությանը ծառայելու կարիքներին: Այն ժամանակից ի վեր կոնֆուցիականության զարգացումը կախված էր գերագանցապես երկնքի և մարդու փոխհարաբերության ուսմունքից, որին հաջորդում էր մեծ հետաքրքրությունը թեոլոգիայի և մետաֆիզիկայի զարգացման հանդեպ: Չնայած իդեալական առումով կրոնը թեիստական է, թեիզմի ոչ մի ձև համարժեք կամ բավարար չէ՝ կրոն դառնալու համար: Պատճառն այն է, որ նման կրոնը (այն է՝ զանգվածների կրոնը) պետք է ներառի ոչ միայն հոգևոր էությունների երկրպագությունը, այլև ունենա կանոնների հավաքածու, ինչպես նաև եկեղեցական կազմակերպման ընդունելի ձևեր, ուսմունքներ ու դոգմաներ և կրոնական գիտելիքի տարածման պատմական միջոց: Ընդհանուր առմամբ կրոնը պետք է տեսնի աշխարհը երկու ձևի մեջ՝ իրական և գերբնական: Հիմնվելով այս նախադրյալի վրա՝ մարդ արարածները զգում են, որ գերբնական աշխարհում կարող են միայն առանձնանալ հասարակական կյանքի խնդիրներից՝ հավատալով, որ իդեալական կյանքը կարող է դրսևորվել միայն գերբնական աշխարհի հեռավոր ավերին:

Չնայած այն փաստին, որ կոնֆուցիականությունը ճանաչում էր Շենի կամ Աստծո գոյությունը, հատկապես Չան դինաստիայում, բոլորովին պարտադիր չէր, որ նրա իդեալներն իրականություն դառնան աշխարհից դուրս. այն պահանջում էր, որ «պետությունը կառավարող և աշխարհը խաղաղեցնող» (ջի գուո փին թյանսյա) իդեալները կյանքի կոչվեն իրական աշխարհում, չնայած սա ընդամենը պատրանք էր: Չնայած կրոնը շատ կարևոր դեր էր խաղում ֆեոդալական Չինաստանում, այն երբեք չդարձավ ուժ, որի հետ կարելի էր հաշվի նստել: Փոխարենը այն հաճախ երկրորդական դիրք էր զբաղեցնում, ինչը միանշանակ խոսում էր պետության վիճակի, ինչպես նաև կոնֆուցիական գաղափարախոսության գերիշխող դիրքի մասին:

Ջարգացման տեսանկյունից, Արևելյան Չան դինաստիայից հետո կոնֆուցիականությունը կարող էր հանգիստ դառնալ կրոն, որովհետև նրա մետաֆիզիկական, սրբության հասկացության հետ մեկտեղ, կարող էր հեշտությամբ ձևափոխվել կրոնի: Սակայն կոնֆուցիականությունը չդարձավ կրոն Չան դինաստիայի ընթացքում այն պարզ պատճառով, որ փորձեց իրական աշխարհում նյութականացնել «պետությունը կառավարող և աշխարհը խաղաղեցնող» իդեալները: Այսպիսով, Չան դինաստիայի քայքայումից հետո կոնֆուցիական գաղափարախոսությունը ոչ միայն չդարձավ կրոն, այլև նրա դիրքը՝ որպես կառավարող դասի գաղափարախոսություն, շարունակեց նվազել: Այս նվազման պատճառով էլ կոնֆուցիական միտքը սկսեց հող նախապատրաստել դաոսիզմի (թաոսիզմ) զար-

գացման համար: Պատմությունը ցույց է տալիս, որ ամեն անգամ, երբ կառավարող դասի գերակա գաղափարախոսությունը կորցնում էր իր իշխանությունը, այն հաճախ ազդարարում էր հավասարակշռող կրոնի աճն ու գերիշխանությունը:

Չնայած կոնֆուցիականության դերը նվազել էր Արևելյան Չինաստանի վերջում, այս գաղափարախոսության որոշ կողմեր դեռ կարող էին յուրացվել և լավագույնս օգտագործվել իշխող կրոնի կողմից: Այն փաստը, որ կոնֆուցիական գաղափարներ կարելի է գտնել դաոսիզմի (թաոսիզմ) մեջ, հստակ ապացուցում է, որ այդպիսի ծուլում տեղի է ունեցել: Օրինակ, «ծայրագույն խաղաղությունը երեքի միասնության մեջ (երկինք, երկիր և մարդ)» (թյան-դի-ժեն-սան հեի ջի թայ-փին) գաղափարը ցույց է տալիս, որ կոնֆուցիականները մտահոգված էին քաղաքական իրականությամբ և սանցայի (երեք նվիրաբերություն) գաղափարով, որ հիշատակել է Ի Ջուանը<sup>2</sup>: Այն գաղափարը, որ երկինքն ու տիեզերքը ձևավորվում են շնչառությունից (ցի), կարող էր ծագել աշխարհի արարման գիտելիքից, ինչպես նաև ին-յան սկզբունքներից և հինգ տարրերից, որոնք հիշատակվել են պարականոն տեքստերում: Այս բոլոր գաղափարները սերտորեն կապված են Չին կոնֆուցիական մտքի հետ: Այն, որ գիտնականների մեծամասնությունը, որն ուսումնասիրել էր դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացումը, ուշադրությունը կենտրոնացնում էր դաոսական աղբյուրների հետ իր հարաբերության վրա և անտեսում էր կապը դաոսական և կոնֆուցիական գաղափարների միջ, կողմնակալություն է:

Դաոսիզմի (թաոսիզմ) աստիճանական միաձուլումը սրբերի ավանդույթի հետ գուցե այլ սկզբնաղբյուր ունի: Չնայած դաոսականների և վաղ Ցին շրջանի սրբերի միջև կապ կար, այս երկուսը կարծես պատկանում են մտքի միանգամայն տարբեր դպրոցների: Մինչ Արևմտյան Չինաստանի սկիզբը տարածված Չուան-Լաո ուսմունքը հիմնականում դաոսական էր: Այն հաճախ ընդգծում էր իմաստունի օրինակելի որակները, և, հետևաբար, ենթադրվում էր, որ այն կարող է կիրառել իր ուժը պետության և տիեզերքի վրա: Այդ պատճառով էլ Սիմա Ցյանն իր նախաբանում մեկնաբանում է, որ Չուան-Լաոյի ուսմունքի կարևորությունը «ինքնաիրագործում անգործության միջոցով և ինքնաշտկում քավության միջոցով» (ուվեյ ցիհուա, ցինծին ցիջեն) սկզբունքն է:

Չուան-Լաո դաոսական ուսմունքը փոփոխության ենթարկվեց Արևելյան Չինաստանի ընթացքում. նրա կողմնակիցներից ոմանք դիմում էին սրբավայրերում տեղադրված աստվածների արձանների օգնությամբ՝ այդպիսով միավորվելով սրբերի հետ: Օրինակ, Չուանդին զոհեր էր մատուցում Լաոցզիի (Լաո Ցու) սրբավայրին՝ նպատակ ունենալով «պահպանել շենը՝ կերպարի Երկինք համբարձման համար»՝ այդպիսով ազդարարելով նախնական ձևափոխման կամ Չուան-Լաոյի դաոսական ուսմունքը: Նաև, դեռևս Արևմտյան Չինաստանի վերջին շրջանում այսպես կոչված «Չուան Լաոյի Դաոն» (Չուան-Լաոյի ճանապարհ) արդեն իսկ գոյություն ուներ, իսկ հետագայում առաջ եկավ «Ֆանսյանի Դաոն» (Սրբերի ճանապարհը). այս բոլորն իրականում պատկանում էր անմահների աղանդներին: Չետագայում, սրբերի հիմնարար նպատակը «հավիտենական կյանքի» ձգտումն էր (չանշեն բուսի) և մարմինների սրբագործման պահանջը (ժոուֆի չենսյան): Այսպիսով, երբ այն ձուլվեց «խաղաղության հասնել անգործության, և խաղաղության մեջ մնալ ժուժկալության միջոցով» (ցինծին ուվեյ, թյանդան գուաոյու) դաոսական գաղափարների հետ, սկսեց գրավել մեծ զանգվածների ուշադրությունը և դարձավ հզոր հասարակական ուժ: Վերջապես, դաո-

սիզմի (թաոսիզմ) հիմնական սկզբունքները՝ «անմահությունը» և «մարմինների սրբազործումը», չնայած այն առաջացել է Սրբերի ճանապարհից, դարձան դաոսական համակարգի մաս: Այսպիսով, նրա ձևափոխումը նաև կարևոր գործոն էր, որը նպաստեց դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացմանը:

Վերը նշված տեսակետներից կարելի է եզրակացնել, որ դաոսիզմը (թաոսիզմ) շեղվել է կոնֆուցիականների և դաոսականների մտքի դպրոցներից: Սակայն գաղափարների այս աղբյուրը երկուսի հետ էլ սերտ կապի մեջ էր: Յետևաբար, սկզբից այն տարբերակել էր իրեն՝ որպես կրոնական համակարգ, որում կոնֆուցիական և դաոսական գաղափարները լրացնում էին իրար: Այս համակարգը ներկայացնում է չինական մշակույթին, հոգեբանությանը և մտածողությանը բնորոշ առանձնահատկություններից մի քանիսը:

Երրորդ, բուդդայական մուտքը Չինաստան մեծապես խթանել է չինական կրոնի զարգացումը: Բուդդայականությունը մուտք գործեց և տարածվեց Չինաստանում Արևմտյան Չան ժամանակաշրջանում, իսկ Արևելյան Չան դինաստիայի կեսերին դեռևս շարունակում էր կայուն և մեծ արագությամբ տարածվել: Բուդդայականությունը, որը հանդես եկավ որպես կատալիզատոր, արագացրեց դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացումը: Իրականում սրբերի դպրոցն արդեն իսկ մասսայականություն էր վայելում Արևմտյան Չան դինաստիայում, և աշակերտները հաճախ էին արժանին մատուցում Չուան-Լաոյին: Այս մասին վկայություններ կան «Չուան-Լաոյի Դաոյի» և «Ֆանսյանի Դաոյի» գոյություն ունեցող ուսմունքներում: Առաջինը սրբացնում էր Չուանդիին և երկրպագում էր նրան նրա պատվին կառուցված սրբավայրերում. երկրորդը խոսում էր «մահվան բացակայության և հավիտենական կյանքի» մասին (ջունշեն բուսի): «Շիծին»<sup>3</sup> արձանագրում է, որ գետի ծերունի ուսուցիչը՝ Լե Չիգունը, իմացել է Չուանդիի մասին: Ֆենչանի<sup>4</sup> գիրքն արձանագրում է, որ Չուանդին անմահացավ Ֆենչանի պատճառով: Յուծյեն (ավելի ճիշտ Գանծյեն), որը կազմել էր դաոսական Թայփին Չին<sup>5</sup> սուրբ գիրքը, առաջարկում էր, որ գիրքն ի սկզբանե գրվել է Լաոցզիի (Լու Ցու) կողմից: Չան Մինդիի ընթացքում Չու Վանին արդեն իսկ երկրպագում էր Չուանդիին և Ֆութուին: Չու Վանին արտասանում էր Չուան-Լաոյի խոսքերը և պատվում էր Ֆութուի սրբավայրը: Չուանդին իր պալատում կառուցել էր Չուան-Լաոյի և Ֆութուի սրբավայրերը: Փաստը, որ Չուան-Լաոն և Ֆութուն ակնհայտորեն երկրպագվում էին, ցույց է տալիս, որ Չուանդին այն ժամանակ համարվում էր սրբություն կամ Բուդդա: Սրբությունն իրականում իմաստության մի ձև է: Անմահի կյանքով ապրելը մարդկային կարգապահություն է: Գոյություն չունեցող կազմակերպման ոչ մի ձևական կամ ընդունելի կերպ, որը որպես հիմք կօգտագործվեր՝ կրոնական համայնքի փոխազդեցության համար: Բայց Չինաստան բուդդայականության մուտք գործելուց հետո այն դարձավ կրոնի կազմակերպված ձև, որն ուներ ոչ միայն ավանդական Չինաստանի ուսմունքներից տարբերվող դասավանդման համակարգ, այլև կազմակերպված եկեղեցի՝ կրոնական կանոններով և հոգևոր համայնքով, և այս ամենը ծառայում էր՝ որպես դաոսիզմի (թաոսիզմ) հիմնադրման նախագիծ:

Ճիշտ է, որ բուդդայականությունը ծառայել էր որպես մոդել՝ դաոսիզմի (թաոսիզմ) հաստատման համար: Շատ ավելի կարևոր է, որ բուդդայականությունն օտար էր չինական մշակույթի համար, և Սյայի մշակութային ավանդույթը կրողները դիմադրեցին նրա տարածմանը Չինաստանում: Այս պաշտպանական մոտե-

ցունը չինացիներին քաջալերում էր ավելի ջանասիրաբար աշխատել տեղական կրոն հաստատելու ուղղությամբ: Երբ էթնիկական մշակույթը բախվում էր օտար մշակույթի, այն հաճախ ավարտվում էր փոխադարձ յուրացմամբ կամ մերժումով:

Այս իրավիճակը մասնավորապես աչքի է ընկնում հնդկական բուդդայականության հանդեպ չինական արձագանքի առումով: Մենք կարող ենք ապացույցներ տրամադրել, որոնք ցույց կտան, թե իրականում այն ինչպես է արտացոլվել հնագույն դաոսական սուրբ գրքում՝ «Թայփին Ձինուն»: Այս սուրբ գրքում մենք տեսնում ենք, որ որոշ բուդդայական գաղափարներ, օրինակ՝ բենցին (առաջնային սկիզբը) և սանձյեն (երեք աշխարհները) ծագել են բուդդայական կանոնից: Մյուս կողմից, բուդդայականության վերաբերյալ հնչում էին մի շարք քննադատություններ. օրինակ՝ այն գրույցները, որ «չորս ավերածությունները միասնաբար քայքայում են Երկնքի հոգևոր ճանապարհը» (Շիհուեյ ջի սին, գուև ուժու հուանթյան ջի շենդաո): Ավելին, դաոսիզմի (թաոսիզմ) հաստատման ընթացքում նրա կողմնակիցները շրջանառում էին պատմությունն այն մասին, թե Լաոցզին (Լաո Ցու) ինչ դեր է ունեցել հյուսիսի չինացիների վերածննդի գործում (Լաոցզի [Լաո Ցու] հուահու): Այն նախագծվել էր՝ որպես հարված բուդդայականությանը, ինչպես նաև դաոսիզմը (թաոսիզմ) խթանելու փորձ: Այս ամենից երևում է թշնամական արձագանքը՝ ընդդեմ օտար մշակույթի ներմուծման:

Յետևաբար, բոլորովին էլ զարմանալի չէ, որ Արևելյան Յան դինաստիայի ավարտին կարիք կար գարգացնել տեղական կրոնը: Այս կրոնի հիմնումը սերտորեն կապված էր սրբերի՝ արդեն իսկ գոյություն ունեցող ավանդույթի հետ: Փաստը, որ այն յուրացնում էր կոնֆուցիական և դաոսական գաղափարները՝ որպես դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացման հիմք, զարմանալի չէ: Ի հայտ գալուն պես այն անմիջապես մեղադրվեց սուր ազգային ուղղվածության մեջ և ուղղակիորեն բախվեց օտար բուդդայական կրոնի հետ: Արդյունքը, միանշանակ, տեղական առանձնահատկություններով օժտված չինական մշակույթի դրսևորումն էր:

## 12.2 Դաոսիզմի զարգացումը

Գործընթացը, որի ընթացքում դաոսիզմը (թաոսիզմ) զարգացավ և վերածվեց կազմակերպված կրոնի, նաև հստակ ցույց է տալիս, թե ինչպես է կյանքի կոչվում կրոնական համայնքը:

Ո՞րն է կրոնի էությունը: Այն կարելի է սահմանել տարբեր ձևերով: Նույնիսկ Մարքսի երկերում<sup>6</sup> կրոնը տարբեր հանգամանքներում տարբեր կերպ է ընկալվում: Նա ասում է. «Կրոնն ափիոն է մարդկանց համար». սա մեկնաբանվում է այն տեսանկյունից, որ կրոնն օգտագործվում է՝ որպես զանգվածներին հիպնոսացնելու միջոց: Այս պնդման աղբյուրը՝ Մարքսը և Ֆոյերբախը չէին<sup>7</sup>: Սա նշանակում է, որ կրոնը սնողները, որոնք պնդում էին, թե այն կարող է հարմարավետություն ապահովել մարդկությանը, ազնիվ չէին: Լենինը<sup>8</sup> կրոնն ընկալում էր՝ որպես «աշխատողների հառաչանքի ձայն», որը, ըստ մեկնաբանության, կապված է պրոլետարիատի հոգեվարքի հետ: Բրեժնևն ասում էր. «Կրոնը անթիվ-անհամար սահմանումներ ունի... Այն կարող է մեկնաբանվել՝ որպես հարաբերությունների ձև, որն օգնում է գիտակցել առեղծվածային գերմարդկային ուժի գոյությունը, քանի որ մարդիկ հավատում են, որ կարող են կախում ունենալ այս ուժից»: Բրեժնևի սահմանումը կարծես թե ավելի տեղին և պրակտիկ է, բայց արդյո՞ք կա այդպիսի

առեղծվածային ուժ: Ինչպե՞ս ենք մենք համակերպվում այսպիսի ուժի գոյությանը: Ինչու՞ մարդիկ անհրաժեշտաբար հավատում են այսպիսի ուժի: Արդյո՞ք առեղծվածային գերմարդկային ուժի հանդեպ հավատը սահմավատություն է: Այս հարցն առաջ է բերում մի շարք փիլիսոփայական խնդիրներ, մասնավորապես՝ կրոնի հարցերը՝ ընդդեմ սնահավատության և հավատի:

Արդյո՞ք կրոնը սնահավատություն է: Այս հարցը կարելի է երկար քննարկել, և ոչ ոքի հայտնի չէ, թե ինչով կավարտվի քննարկումը, բայց ջերմեռանդ հավատացյալները ամենայն հավանականությամբ կներժեն «կրոնը սնահավատություն է» պնդումը: Ինչու՞: Պատճառն այն է, որ հավատացյալները հաճախ իրենց հույսը դնում են որոշ իդեալական սկզբունքների վրա, որպեսզի մեկնաբանեն այն, ինչ հաճախ կոչվում է «առեղծվածային գերմարդկային ուժ», և դա անում են ծայրահեղ «ճշմարտության, բարության և գեղեցկության» (ջեն, շան, մեյ) միջոցով, կամ էլ հաճախ «ճշմարտության, բարության և գեղեցկության» իդեալները դիտարկում են՝ որպես «առեղծվածային գերմարդկային ուժ»: Նրանք անկեղծորեն հավատում են, որ սա ճշմարիտ է, և ողջ ուժով ձգտում են այս իդեալները կիրառել իրենց հասարակական կյանքում: Թերևս «առեղծվածային գերմարդկային ուժի» շղարշի ներքո այս ծայրահեղ «ճշմարտության, բարության և գեղեցկության» հանդեպ հավատը և նրանից կախումը մարդկային հոգու արծազանքն էր հատուկ հասարակական պայմաններին: Բայց նրանք, որ հավատում են «առեղծվածային գերմարդկային ուժին», կարծում են, որ սնահավատությունն ու կրոնը երկու տարբեր երևույթներ են: Նրանց համար «սնահավատությունը» միայն հնարք է, որը կիրառում են գիտական իմացությունից զուրկ մարդկանց նկատմամբ. սա իդեալների բացակայության հետևանքով առաջ եկած հոգևոր աղքատության դրսևորումն է: Բարեպաշտները, որոնք հավատում են, թե «առեղծվածային գերմարդկային ուժը» «ճշմարտության, բարության և գեղեցկության» դրսևորումն է, թերևս ընդունում են այն գաղափարը, որ «կրոնը հավատքի հոմանիշն է», բայց միանշանակ չեն ընդունում, թե «կրոնը սնահավատություն է»: Ըստ նրանց՝ մարդիկ պետք է ունենան հավատք. նույնիսկ ազնուստիկներն են հավատում ազնուստիցիզմին:

Կրոնն ու հավատն, անկասկած, կապված են: Կրոնը հիմնված է հավատի վրա, բայց այլ հարց է, թե արդյոք հավատը հիմնված է կրոնի վրա՝ դասական իմաստով: Պատկերավոր բացատրելու համար բերենք հետևյալ օրինակը. կարող ենք ասել, որ «հավատում ենք աթեիզմի գիտական բացատրությանը» կամ նույնիսկ ընդունել, որ «հավատում ենք կոնֆուցիական փիլիսոփայությանը»: Այնուամենայնիվ, կասկած չկա, որ աթեիզմը ոչ թե կրոն է, այլ գիտական ուսմունք: Նույնիսկ կարելի է ասել, որ կոնֆուցիականությունը մարմնավորել է որոշակի կրոնական տարրեր, չնայած կրոն չէ: Հետևաբար, պետք է տարբերակենք ոչ միայն «կրոնն» ու «հավատը», այլև «կրոնն» ու «կրոնական միտքը»: Այլապես, փիլիսոփայական տրամասության զրեթե բոլոր տեսակները կարելի է համարել կրոն, և այդ դեպքում դա համարժեք կլինի կրոնի գոյության բացասմանը:

Հիմնվելով մարդկային հոգեկերտվածքի մեր ընկալման վրա՝ կարող ենք սահմանել, որ մարդ արարածներն իսկապես որոշակի հավատի կարիք ունեն: Հարցն այն է, թե արդյոք նրանք կրոնական հավատի կարիք ունեն: Եթե կրոնը բաժանենք երկու կարգի, որոնցից մեկը գիտական հավատն է, իսկ մյուսը՝ ոչ գիտական հավատը, ապա կարելի է ասել, որ ընդհանուր առմամբ կրոնը պատկանում է երկ-



որո՞ղ կարգին: Դրան անմիջապես կհետևեն մի շարք հարցեր՝ արդյոք մարդու հոգևոր կյանքի համար անհրաժեշտ է որոշակի ինքնաբավարարում, որը ձեռք է բերվում ոչ գիտական գործունեությունից, և արդյոք հասարակական կյանքը կրոնական հավատն ինքնին համարում է հոգեբանական անհրաժեշտություն: Սա չափազանց մեծ խնդիր է և չի կարող քննարկվել այստեղ: Մենք միայն կարող ենք պնդել, որ որպեսզի ոչ գիտական հավատը դառնա կազմակերպված կրոն, այն պետք է առաջարկի որոշակի տեսական հիմք կամ աջակցություն: Նաև, այս փաստարկները պետք է արտացոլեն ժամանակի ոգին: Եթե չլինեին կրոնական ուսմունքներ, որոնք կարելի է օգտագործել՝ որպես տեսական համակարգ, ոչ գիտական համոզումները կարող էին դառնալ հաստատված կրոն: Բացի այդ, ցանկացած կրոն, հատկապես այն, որ գունագարդել է հասարակական զանգվածների պատմությունը, պետք է ունենա կայուն եկեղեցական կազմակերպություն, կրոնական կանոն, բարեպաշտների համայնք և պատմություն:

Չինական պատմության մեջ գոյություն են ունեցել հազարավոր այսպես կոչված կրոնական աղանդներ, բայց նրանցից ոչ բոլորն են դիտարկվել զուտ որպես «կրոնական կազմակերպություն»: Իրականում, նրանց մի մասը կարելի էր կոչել «սնահավատական պաշտամունքներ»: Եթե սա իսկապես այդպես է, ապա ո՞րն է կազմակերպված կրոնը: Մինչ կրոնական կազմակերպության նշանակալի եղանակի նկարագրությունը մենք պետք է նախ վերլուծենք դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացումը:

Կազմակերպված կրոնը պետք է ունենա սեփական փիլիսոփայության հիմքով կանոն: Կրոնական ուսմունքները չպետք է լինեն անհեթեթ, այլ ներառեն մարդկության առաջխաղացման համար անհրաժեշտ գաղափարների լավ կազմակերպված համակարգ: Չնդկական բուդդայականությունը դարձել է ազդեցիկ համաշխարհային կրոն, որովհետև այն տրամադրում է մտքի ազդեցիկ համակարգ, որն ի վիճակի է լուսավորել մարդու միտքը: Եթե դաոսիզմը (թաոսիզմ) սահմանափակվում էր միայն մտածողության անկազմակերպ ձևով, ինչպես ներկայացված է «Թայփին ծինում», նրա համար բարդ կլինի որպես կրոն հաստատվել Չինաստանում: Այսպիսով, Չան դինաստիայի վերջից, Երեք թագավորությունների ընթացքում և նույնիսկ Արևմտյան և Արևելյան Չին դինաստիաներից հետո ի հայտ եկան այնպիսի դաոսականներ, ինչպիսիք են Գե Չունը, Լու Սյունինը, Քու Ցյանցին, Թաո Չունծյանը և այլք, որոնք, փորձելով կատարել ժամանակի պահանջները, ոչ միայն միավորեցին որոշ դաոսական և կոնֆուցիական գաղափարներ, այլև յուրացրին մի շարք բուդդայական տարրեր՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) հարստացնելու համար:

Իսկապես նշանակալի և ազդեցիկ կրոնական համայնքը պետք է ունենա եկեղեցական կազմակերպման ձևական կամ ավելի լուրջ եղանակ: Թեև «անմահության» և «մարմինների սրբազործման» գաղափարները հետագայում ներառվեցին դաոսական կրոններում, սրբերն ապավինում էին անձնական մկրտման գաղափարին՝ առանց որոշակի եկեղեցու ձևավորման, ուստի նրանց չհաջողվեց կրոն ստեղծել: Միայն Չան դինաստիայի վերջում էր, որ դաոսիզմը (թաոսիզմ) դարձավ հաստատված կրոն՝ աշակերտների մշտական անդամակցությամբ, հոգևորականների և եկեղեցական առաջնորդների խմբով: Սակայն Երեք թագավորությունների և Արևմտյան Չին դինաստիայի վարչակարգերն արգելեցին այս կազմակերպությունը՝ հարկադրելով, որ այն լուծարվի մինչև Արևելյան Չին դի-

նաստիայի ժամանակաշրջանը, երբ Դու Ջիզուներ և այլք նոր շունչ հաղորդեցին և ևս մեկ անգամ ուղի հարթեցին նրա համար:

Կազմակերպված կրոնը պետք է ունենա կրոնական ուսմունքների և կանոնների կայուն շարք: Չնայած դաոսիզմը (թաոսիզմ) ուներ իր սեփական պատվիրաններն ու կանոնները, երբ այն առաջին անգամ հաստատվեց Արևելյան Չան դինաստիայի վերջում, դրանք իրենց բնույթով ավելի պարզ ու ժամանակավոր էին: Արևելյան Չան դինաստիայից սկսած՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) աստիճանաբար ավելի ամուր հիմքեր հաստատեց բուդդայականության ազդեցության ներքո և Լու Սյուծինի, Քուու Ցյանցիի և այլոց անխոնջ ջանքերի շնորհիվ:

Կազմակերպված կրոնը պետք է ունենա իր սեփական կանոնն ու սուրբ գրքերը, որոնք կառաջնորդեն հավատացյալներին: Չնայած գոյություն ունեին մի շարք դաոսական գրքեր, ինչպես «Լաոցզի (Լաո Ցու)»<sup>10</sup> և «Ջուանցին»<sup>11</sup>, Վեյ և Չին դինաստիաներից առաջ այս գրքերը ճանաչվեցին սուրբ գրքեր, միայն երբ բարեպաշտների շնորհիվ հասանելի դարձան լայն հասարակայնությանը: Այս բոլոր գրքերը գրվել էին վաղ Ցին շրջանի դաոսական փիլիսոփաների կողմից և գրեթե կապ չուներին դաոսական կրոնի հետ: Հավատացյալների շնորհիվ, որոնք փորձեցին փնտրել պատմական վկայություններ, այդ գրքերը ստացան սուրբ գրքերի կարգավիճակ: Օրինակ, «Թայփին Չինը» գրվել է դաոսական կրոնի սկզբնավորումից առաջ: Այսպիսով, այն ծառայում էր միայն որպես դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացման հիմք: Սակայն մինչ Արևելյան Չին և Չյուսիսային և Հարավային դինաստիաների ժամանակաշրջանը, երբ դաոսիզմը (թաոսիզմ) արձատավորվեց, և կազմակերպվեց եկեղեցի, ի հայտ եկան մեծ քանակությամբ սուրբ գրքեր, որոնք մեկնաբանում էին դաոսական կանոնը (Գե Յունի «Փաո Փոցին»):<sup>12</sup> Այս ժամանակահատվածում առաջ եկան սուրբ գրքերի երեք հատկանշական կարգերը՝ Սանհուանծին<sup>13</sup> (Երեք կայսրերի սուրբ գիրքը), Շանցինծին<sup>14</sup> (Բարձրագույն մաքուր սուրբ գիրք) և Լինբաոծին<sup>15</sup> (Հոգուց պաշտպանված սուրբ գիրքը): Այս բոլոր սուրբ գրքերը հետագայում միավորվեցին և կազմեցին Դիջանծինի «երեք քարանձավները» (սանդուն), մասնավորապես իրականի քարանձավը (դունջեն), աստվածների քարանձավը (դունշեն) և խորհրդավորի քարանձավը (դունսյուան):

Հաստատված կրոնը պետք է ունենա հոգի կամ շենլին, ինչպես նաև երկրպագության հատուկ առարկա և սեփական պատմություն: Երբ դաոսիզմը (թաոսիզմ) հաստատվեց, այն ժառանգեց սրբերի ավանդույթի որոշ մասը: Դաոսիզմի աշակերտները պնդում էին, որ դա նրանց տրվել էր անմահների կողմից, գերազանցապես Լաոցզիի (Լաո Ցու) օժանդակությամբ: Մինչ Չյուսիսային և Հարավային դինաստիաները դաոսիզմի աշակերտները ստեղծեցին «իրական մարդ արարածի աստիճանը»՝ հիմնվելով հասարակական ստորակարգության հասկացողության վրա, որը գերիշխում էր այն ժամանակ: Թաո Յունծինի «Ջենլին Ցուելեյթուն»<sup>16</sup> (Իրական հոգու մասնագիտական կարգավիճակի աղյուսակ) անմահներին բաժանում էր յոթ դասի, որոնցից ամենաբարձրը զբաղեցնում էին առաջին երեքը՝ Երկնքի գլխավոր տերը (Յուանշի Թյանցուն), Բարձրում գտնվող դաոսական տերը (Գաոշան Դաոշուն) և Առաջին աստվածային դաոսական տերը (Յուանհուան Դաոշուն): Այդ ժամանակից ի վեր այս երեք աստվածությունները երկրպագության ամենահարգված առարկաներն էին դաոսական տաճարներում (դաոգուան): Քանի որ կրոնը մշտապես կասկածի տակ է դնում այլ մրցակից կրոնների

գոյությունը, այն ստիպված է ստեղծել իր սեփական պատմությունը, որպեսզի բարձրացնի իր կարգավիճակը: Այսպիսով, լինելով տեղական չինական կրոն, դաոսիզմը (թաոսիզմ) ստիպված էր խոչընդոտել օտար բուդդայականության մուտքը: Բացի «չինականի» և «ոչ չինականի» (հուաի ջի բյան) տարբերություններն ընդգծելուց, որի նպատակը բուդդայականության հիմքերի խարխուլումն էր, դաոսականները նաև տարածում էին «Լաոցզիի (Լաո Ցու) հուահու» պատմությունը և Լաոցզիի (Լաո Ցու) դերը բարձրացնում և հասցնում Բուդդա Շակյամունիի ուսուցչի պաշտոնի: Ուստի, թե՛ բուդդայականությունը, թե՛ դաոսիզմը (թաոսականություն) երկար ժամանակ հակամարտության մեջ էին:

Սակայն միայն Արևելյան Չին և Յուսիսային և Հարավային դինաստիաների ընթացքում էր, որ դաոսիզմը (թաոսիզմ) ի վերջո դարձավ հաստատված կրոն: Նրա զարգացման տարբեր փուլերը կարելի է ամփոփել հետևյալ կերպ. նախ, Արևելյան Չին դինաստիայից սկսած՝ դաոսականները սկսեցին նոր շունչ հաղորդել իրենց կրոնին՝ վերականգնելով դաոսական համայնքը, որը ցրվել էր ու դարձել էր անկայուն: Միևնույն ժամանակ, դաոսական ուսմունքի և տեսական ձևակերպումների անհամապատասխանությունը հաղթահարելու նպատակով, Գե Հունը և այլք տրամադրել էին դաոսական գլխավոր օրենքներն ու պատվիրանները: Այնուհետև, փորձելով ամրացնել դաոսական եկեղեցու հիմքերը, ձևակերպվեց կրոնական ուսմունքների մի շարք, և դաոսական ուսմունքը տարածելու նպատակով պահանջված սուրբ գրքերը հասանելի դարձան: Ի վերջո, կրոնը ճիշտ ուղու վրա դնելու համար, տարածում էին հեքիաթներ և առասպելներ: Դաոսիզմի (թաոսիզմ) զարգացման մեջ ներգրավված զանազան փուլերը, կարելի է ասել, բնորոշ են այն հանգամանքներին, որոնց ազդեցության տակ էլ կյանքի կոչվեց կրոնը: Կրոնի պատմությունն ուսումնասիրելու մեր նպատակներից մեկն այն է, որ այն կարելի է օգտագործել որպես աղբյուր՝ նրա զարգացման զանազան փուլերը պատկերելու համար, որպեսզի հնարավորություն ունենանք ավելի ճշգրիտ գնահատել նրա դերը հասարակության մեջ:

### 12.3 Դաոսիզմի բնութագիրը

Որպես կրոնական փիլիսոփայության ձև՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) ունի հատուկ բնութագիր, որը կարելի է նկարագրել միայն այլ կրոնների հետ համեմատության միջոցով:

Հաստատված կրոնն ունի առանձնահատկություններ, որոնցով հստակ տարբերվում է այլ կրոններից: Բացի այսպիսի արտաքին ձևերից՝ եկեղեցու կազմակերպում, կրոնական ուսմունքներ և կանոններ, ինչպես նաև սրբության հասկացություն, նրա առանձնահատկությունները պետք է արտացոլվեն տեսական համակարգում, որը կազմում է կրոնի հիմքը: Տեսական համակարգը սովորաբար պարունակում է հիմնական իդեալների խումբն ու հասկացությունների ծրագիրը: Օրինակ, բուդդայական հավատքի ծայրագույն իրականությունը, ինչպես մարմնավորված է ինքնամերժման, անդրանցականության և Նիրվանայի հասկացություններում, այլ կրոններից տարբերվելու միջոց է: Միջնադարյան քրիստոնեության երեք ուսմունքները, մասնավորապես՝ «Աստծո գոյությունը», «հոգու հարությունը» և «ազատ կամքը», նրա կրոնական փիլիսոփայության ու հասկացական ծրագրի մասն են: Եթե դա ճիշտ է, ապա արդյո՞ք դաոսական փիլիսոփայությունը

ներառում է ցանկացած ուսմունք և սկզբունք, որը տարբերվում է այլ կրոններից: Կարծում են՝ այդ, հատկապես դաոսիզմի (թաոսիզմ) նախնական ձևը: Եթե գրեթե բոլոր կրոնները տալիս են հետևյալ հարցը՝ ի՞նչ է պատահում մահից հետո, ապա դաոսիզմը (թաոսիզմ) ցանկանում էր իմանալ՝ ինչու՞ մարդիկ չեն մահանում: Այս հիմնական հարցը դաոսիզմի (թաոսիզմ) տեսական համակարգի բանալին է: Այս ամենը ցույց է տալիս, որ այն իր բնութագրով տարբերվում է այլ կրոններից: Ըստ դաոսիզմի (թաոսիզմ) նախնական ձևի՝ հավատի հիմքը կազմված է «երեքի վերելքը մեկուն» սկզբունքից, այսինքն՝ «Երկնքի, երկրի և մարդու միասնությունը՝ հանուն Մեծ Խաղաղության» (թյան-դի-ժեն, սանջե հեի ի ջի թայփին) և «նյութի, շնչի և շենի միաձուլումը՝ սուրբ դառնալու համար» (ծին-ցի-շեն, սանջե հունի էր չեն շենսյան): Այստեղից էլ այն զարգանում են «անմահություն և հավիտենական կյանք» (ջունշեն բուսի), «մարմինների հարություն» (ժուոփի ֆեյշեն) և «շնչի ձևափոխությունը երեք մաքուր էակների» (ցիհուա սանցին) սկզբունքները՝ այսպիսով կազմելով դաոսիզմի (թաոսիզմ) հիմքը:

Բուդդայական փիլիսոփայության սկզբունքները հասկանալու համար անհրաժեշտ է իմանալ Նիրվանայի նշանակությունը: Ուստի, մի ռուս բուդդայական գիտնական Նիրվանայի նշանակությունը վերլուծող մի գիրք գրեց: «Մոու Ցունսան» գրքում<sup>18</sup> նա վերլուծում էր Նիրվանայի գաղափարը չինական բուդդայականության տեսանկյունից: Քրիստոնեությունն ուսումնասիրելիս անհրաժեշտ է վերլուծել «Աստծո» գաղափարը: Այսպիսով, Ավրելիուս Օգոստինոսը (354-430) իր «Աստծո քաղաք»<sup>19</sup> գրքում ձևակերպում է «Ամենագորի» «աստվածայնության» վերաբերյալ իր թեզը: Իր «Շենսյուե Դաջուան»<sup>20</sup> գրքում Թովմա Աբվինացին (1225-1274) առաջադրեց հինգ չափանիշները՝ ապացուցելու, որ «Աստված գոյություն ունի»: Դաոսական փիլիսոփայության հիմնական հասկացությունը շունչն է (ցի), որի գոյությունը կարելի է ապացուցել հետևյալ կերպ:

Առաջին, երեքի միասնությունը մեկուն վերաբերում է Երկնքի, երկրի ու մարդու միասնությանը, իսկ «Երկնքի, երկրի ու մարդու» միասնության հնարավորությունը պայմանավորված է այն փաստով, որ Թյանի դիի և ժենի շունչը նույնն է: Երեք Չին-ցի-շենը (եություն, շունչ և աստված) միաձուլվում են մեկի մեջ, և Չին-ցի-շենի՝ մեկի մեջ միաձուլվելու հանգամանքը պայմանավորված է այն փաստով, որ Չին-ցի-շենի շունչը նույնն է:

Երկրորդ, այսպես կոչված մեկ շունչը, որը ծնունդ է տալիս երեք մաքուր եություններին, նշանակում է, որ դաոսիզմի (թաոսիզմ) երեք ամենահարգված հասկացությունները շնչի դրսևորումներն են, կամ որ ամենասուրբ Երկնքի երեք շերտերը դրսևորվում են շնչի կամ ցիի միջոցով: Սա նաև ցույց է տալիս, թե ինչպես է ձևավորվել դաոսիզմի (թաոսիզմ) հիմնական հասկացությունը:

Երրորդ, չնայած դաոն (ճանապարհ) դաոսական ուսմունքի բարձրագույն ձևն է, նրա սկզբնական շրջանում ընդունվում էին այն երեք հանգամանքները, որոնց առկայության պարագայում ընդգծվում էր դաոյի և ցիի հարաբերությունը: Առաջին հանգամանքն այն է, որ դաոն ավելի հիմնական է, քան ցին, բայց դաոն չի կարող մեկուսանալ ցիից: Հաջորդ հանգամանքը ցույց էր տալիս, որ ցին ավելի հիմնական է, քան դաոն, որովհետև դաոսիզմը (թաոսիզմ) օգտագործում էր ցին՝ որպես իր առաջնային խթան, օրինակ՝ Լյու Սյեի «Մի Հուո Լուն»<sup>21</sup> (Պատրանքի ոչնչացման մասին) գործը, միևնույն ժամանակ նաև մեջբերում էր «Սամփոլունը» (Երեք հայտնությունները), որն ասում էր. «Ցին դաոյի առաջնային խթանն է»: Եր-

րորդ հանգամանքը այն համադրումն է, որ դաոն ցի է. օրինակ, Թաո Յունծինը իր «Յանշեն Յանմյունլու»<sup>23</sup> գործում մեջբերում էր Ֆուցիծինին<sup>24</sup> (Չնաշխարհիկ սուրբ գիրք)՝ ասելով, որ «դաոն ցի է»: Եթե դաոսական կանոնի փիլիսոփայական հիմքն ուսումնասիրելիս հնարավոր լինի վերլուծել ցիի նշանակությունը և հասկացական հիմքը, որի վրա այն կառուցվել է, ապա կարելի է ավելի խորությամբ ուսումնասիրել դաոսիզմի (թաոսիզմ) բազմազան ակնառու առանձնահատկություններ:

Յեգելն իր «Դասախոսություններ փիլիսոփայության պատմության մասին»<sup>25</sup> գրքում գրում է. «Մշակույթների տարբերությունը պայմանավորված է գաղափարների համակարգերի տարբերությամբ»: Եթե դաոսիզմը (թաոսիզմ) համեմատենք կրոնական այլ համակարգերի հետ, ուսումնասիրենք դաոսական գաղափարներով ձևակերպված ուսմունքները և մտքի դարոցը, որ կազմում էր այս ուսմունքների հենքը, կկարողանանք ավելի հստակ հասկանալ դաոսիզմի (թաոսիզմ) բնութագիրը: Չնայած դաոսիզմը (թաոսիզմ) բնիկ կրոն է չինացիների համար, իրականում այն իր զարգացման համար պարտական է բուդդայականության ոգեշնչմանը, երբ վերջինս տարածվեց Չինաստանում: Այսպիսով, մենք կարող ենք բուդդայականության և դաոսիզմի (թաոսիզմ) միջև թշնամական հարաբերությունը համարել նրա բնորոշ առանձնահատկություններից մեկը:

Յնագույն դաոսական սուրբ գիրքը՝ «Թայփին Չինը», մյուս կողմից, ցույց է տալիս, որ կրոն է բուդդայականության ազդեցությունը: Օրինակ, այն առնչվում է համապատասխանության խնդրին. այս հասկացությունն արդեն իսկ օգտագործվում է ավանդական չինական մտքում: Բայց «Թայփին Չինում» այն այնքան մանրամասն և հիանալի է նկարագրված, որ ակնհայտ է դառնում, որ այն կրոն է «մտքի վերահսկողության» կամ «ցանկության վերահսկողության» հինայանական Ձեն բուդդայականության գաղափարը: Մյուս կողմից, սուրբ գիրքը նաև ցույց է տալիս, որ այն հակադրվում էր բուդդայականությանը: Օրինակ, «Թայփին Չինի» երգիծական արտահայտությունը՝ «չորս կործանումների ճանապարհը» (սիհուեյ ջի սին) հստակ ուղղված էր բուդդայականությանը: Այն նաև առաջ էր քաշում այն փաստարկը, որ «մարդու բեռը նրա պատասխանատվությունն է» (չենֆու)՝ որպես «վերամարմնավորման (ռեինկարնացիա)» (լայշի բոին) բուդդայական հասկացության ուղղակի հակադրություն: Արևելյան Չին դինաստիայից հետո դաոսիզմը (թաոսիզմ) աստիճանաբար զարգացավ և վերածվեց լիարժեք կազմավորված կրոնի: Այն ուներ սեփական տեսական համակարգը և հետագայում նրա տարբերակումը բուդդայականությունից ավելի ու ավելի շոշափելի էր: Այն ժամանակ բուդդայականության և դաոսիզմի (թաոսիզմ) տարբերությունները, թերևս, կապված էին հետևյալ խնդիրների հետ. (1) կյանք և մահ և աստծու ձևը, (2) մարդու լավ ու վատ արարքների (ինգուո բաոին) պատճառն ու ազդեցությունը և (3) այսաշխարհային և այլաշխարհային կողմնորոշումներ: Այս բոլոր հիմնախնդիրները վերլուծելով՝ մենք կկարողանանք գնահատել դաոսիզմ (թաոսիզմ) կրոնի առանձնահատկությունները:

Բուդդայականությունը դաոսիզմի (թաոսիզմ) հետ համեմատելիս մենք, հնարավոր է, հանդիպենք մեկ այլ հարցի. ինչու՞ դաոսիզմը (թաոսիզմ) չի վերածվում համաշխարհային կրոնի, ինչպես բուդդայականությունը, այլ շարունակում է մնալ գուտ չինական կրոն: Պատմական տեսանկյունից հնարավոր էր դաոսիզմի (թաոսիզմ) տարածումը Կորեայում Յյուսիսային և Յարավային դինաստիաների

վերջում: «Սանգուո Շիծի<sup>26</sup>» (Երեք թագավորությունների պատմությունը) արձանագրում էր, թե դաոսիզմը (թաոսիզմ) ինչպես է թան դինաստիայի սկզբում տեղափոխվել Կորեա, բայց դրանից անմիջապես հետո բուդդայականությունը մեծ տարածում գտավ Կորեայում և շատ շուտով առաջ անցավ դաոսիզմից (թաոսիզմ)։ այդ ժամանակից ի վեր այնտեղ դաոսիզմի դիրքերը թուլացան: Նույն ժամանակահատվածում դաոսիզմը (թաոսիզմ) Կորեայով տեղափոխվեց ճապոնիա, որտեղ կարող էր որոշակի ազդեցություն ունենալ ճապոնիայի Շինթոյի վրա, չնայած դա չի նշանակում, որ Շինթոյի զարգացումը պայմանավորված էր դաոսական ազդեցությամբ: Սակայն ի տարբերություն բուդդայականության՝ դաոսիզմին (թաոսիզմ) չհաջողվեց իր ազդեցությունը տարածել ճապոնիայում: Պատմության ընթացքում դաոսիզմը (թաոսիզմ) շատ ավելի քիչ ազդեցություն է ունեցել այլ երկրների վրա (չհաշված նրա շարունակական ազդեցությունը այն չինացի բարեպաշտների վրա, որոնք ապրում էին Չինաստանից դուրս):

Իմ կարծիքով՝ դաոսիզմի (թաոսիզմ)՝ համաշխարհային կրոն չդառնալու հիմնական պատճառն այն է, որ այն ոչ միայն թերություններ ունի հավատալիքների ու պրակտիկայի իր համակարգում, այլև բազմաթիվ զգացողություններ, որոնք բնորոշ են չինացիներին: Դաոսիզմը (թաոսիզմ) ունի մեկ նպատակ՝ հասնել «չմահվան և հավիտենական կյանքի» և «մարմինների սրբազորման»: Այս ամենը տարբերվում է միաստվածային ուսմունքից, ըստ որի «հոգին չի մեռնում»: Մի կողմից, նրա տեսական փաստարկները՝ «մարմինների սրբազորումը» և «չմահ և հավիտենական կյանք», չափազանց չիղկված ու բարդ են յուրացման համար: Յետևաբար, դաոսիզմը (թաոսիզմ) այլընտրանք չունեի, բացի որոշ բուդդայական գաղափարներ յուրացնելուց, որոնցից են՝ «երբ ձևը դադարում է գոյություն ունենալ, հոգին պահպանվում է» (սինծին շեն բու մի և «կարմայի երեք կալպանների անիվը» (սոնշի լունհուեյ): Այսպիսով, դաոսիզմի (թաոսիզմ) տարածումը խիստ սահմանափակվել է, բայց որտեղ էլ որ այն տարածվել է, բուդդայականությունը հաջողվել է գրավել նրա տեղը: Մյուս կողմից, դաոսիզմը (թաոսիզմ) չափազանց սերտորեն կապված է գիտության հետ: Յանուն կյանքի պահպանման, «չմահվան և հավիտենական կյանքի» սկզբունքի ապահովման և մեռյալների սրբազորման՝ այն շեշտում է բազմաթիվ ֆիզիկական պահանջներ, որոնց շնորհիվ նյութական իրականության շունչը (ցի) հասնում բարձրագույն մակարդակի: Ուստի, Չինաստանի գիտությունը և տեխնոլոգիան, հատկապես բժշկությունը զարգանում էր դաոսիզմին (թաոսիզմ) համընթաց: Դաոսիզմի (թաոսիզմ) կողմից գիտության օգտագործումը նվազեցրեց դաոսիզմ կրոնի դինամիկան: Ուստի, «չգիտության» ու «հակագիտության» բաղադրիչները, համադրվելով գիտության հիմնական որակների հետ, սկսեցին հակադրվել իրար: Կրոնը սովորաբար ընդգծում է «այլաշխարհային կողմնորոշումները», իսկ դաոսիզմը (թաոսիզմ) կարծես թե շեշտում է «այսաշխարհային կողմնորոշումները»: Նրա կողմնակիցները հավատացած են, որ կարող են միախառնել «երեքը (ծին, ցի, շեն), որպեսզի սուրբ դառնան» (սանջե հեի էր շեն սյան): Բայց որպես կրոնական համակարգ՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) նաև պաշտպանում է երեքի (թյան, դի, ժան) միասնությունը մեկում՝ հանուն Մեծ խաղաղության (սանջե յեի էր ջի թայփին), և այս պատճառով էլ կարող է զորեղ կործանիչ ուժ լինել քաղաքական գործընթացում: Այսպիսով, հորինելով սրբերի գերբնական աշխարհը՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) հույս ունի իրական աշխարհը վերածել իդեալականի. անհերքելի է, որ սա գաղափարների հակադ-

րություն է:

Դաոսիզմի (թաոսիզմ) բնութագրի ուսումնասիրությունը մեծ կարևորություն ունի, որովհետև մեզ հնարավորություն է ընձեռում հասկանալ դաոսիզմի (թաոսիզմ) և այլ կրոնների տարբերությունը: Վերլուծելով նրա առանձնահատկությունները՝ կարողանում ենք պարզաբանել չինական մշակույթի, հոգեբանության և փիլիսոփայության ակնառու գծերը, գիտության և տեխնոլոգիայի, բժշկության և հիգիենայի ոլորտի զարգացումները, ինչպես նաև թաքնված թերությունները: Որպեսզի մարդիկ հաջողեն զարգացման մեջ, նրանք պետք է իմանան ոչ միայն ներկան ու ապագան, այլև անցյալը, պետք է առերեսվեն ոչ միայն քաղաքական կյանքի իրողությունների և տնտեսական անհրաժեշտությունների, այլև նրանց ավանդական մշակույթի, կրոնական հավատքի և մտածելակերպի հետ: Հենց այս պատճառով էլ դաոսիզմը (թաոսիզմ) պետք է ենթարկվի լուրջ հետազոտության, որպեսզի կարողանանք հասկանալ նրա դերը՝ որպես չինական կրոն:

### Բառարան

- |               |                 |
|---------------|-----------------|
| 1. 仲长统<<昌言>>  | 14. <<上清经>>     |
| 2. <<易传>>     | 15. <<灵寳经>>     |
| 3. <<史记>>     | 16. 陶弘景<<真灵业位>> |
| 4. <<封禅书>>    | 17. 撒尔巴斯基       |
| 5. <<太平经>>    | 18. 牟宗三         |
| 6. 马克思        | 19. 圣奥古斯丁<<上帝>> |
| 7. 费尔巴哈       | 20. <<神学大全>>    |
| 8. 列宁         | 21. 刘勰<<减惑论>>   |
| 9. 普列汉诺夫      | 22. <<三破论>>     |
| 10. <<老子>>    | 23. 陶弘景<<养生延命>> |
| 11. <<莊子>>    | 24. <<服气经>>     |
| 12. 葛洪<<抱朴子>> | 25. 黑格尔<<哲学史讲>> |
| 13. <<三皇经>>   | 26. <<三国史记>>    |

## ԳԼՈՒԽ 13

Չինաստանի դաոսական կրոնը<sup>84</sup>

Չինաստանի պատմության մեջ եղել են բազմաթիվ կրոններ՝ բուդդայականություն, դաոսիզմ (թաոսիզմ), իսլամ և քրիստոնեություն՝ թե՛ կաթոլիկություն, թե՛ բողոքականություն, բայց նրանց շարքում միայն դաոսիզմն է (թաոսիզմ) համարվում չինացի ժողովրդի կրոն: Ավելի ճշգրիտ՝ դաոսիզմը (թաոսիզմ) Հան ժողովրդի կրոնն է և ունի որոշակի առանձնահատկություններ, որոնք բխում են հենց այդ հանգամանքից: Այն մեծ ազդեցություն ունի չինական մշակույթի, հոգեբանության, սովորույթների, գիտության ու տեխնոլոգիայի, բժշկության ու հիգիենայի, փիլիսոփայության և նույնիսկ չինական քաղաքականության և տնտեսության վրա: Ինչպե՞ս ի հայտ եկավ դաոսական կրոնը և որո՞նք են նրա յուրահատկությունները այլ կրոնների հետ համեմատության մեջ:

Դաոսական կրոնը ծագել է Հան դինաստիայի Շուենդի կայսեր ժամանակ՝ մթ. առաջին դարում: Այդ ժամանակ Չինաստանն արդեն իսկ ուներ մոտավորապես 2000 տարվա պատմություն: Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջանի վերջում, այն է՝ մթ. երրորդ և երկրորդ դարերում, գոյություն ունեին մարդիկ, որոնց կոչում էին «անմահներ»: Նրանք պնդում էին, որ ըստ որոշակի պրակտիկայի՝ կարող են «երկարածել իրենց կյանքը և չնահանալ»: Այս «անմահներն» ընդամենը անհատներ էին, որոնք ինքնուրույն էին գործի դնում իրենց պրակտիկան: Նրանք երբևէ չէին ստեղծել որևէ կրոնական կազմակերպություն: Սակայն Արևմտյան Հան ժամանակաշրջանի վերջում (մթ. առաջին դարի սկիզբ), բուդդայականությունը Հանաստանից տեղափոխվեց Չինաստան: Բուդդայականության ներմուծումը առաջ բերեց մեծ փոփոխություններ և արագացրեց չինական կրոնի հիմնումը: Թեև բուդդայականությունը Չինաստան մուտք գործող օտար մշակույթ էր, այն լուրջ արծազանք գտավ չինացի ժողովրդի շրջանում:

Չինական մշակույթի փոխազդեցությունն օտար մշակույթի հետ հանգեցրեց թե՛ փոխառությունների, թե՛ քննադատության: Դա նկատելի է հնագույն դաոսական կրոնական երկում՝ «Թայփին Չին» գրքում: Այս աշխատության մեջ դաոսականները փոխառել են այնպիսի բուդդայական եզրույթներ, ինչպիսիք են «երեք ոլորտները» բայց նաև քննադատել են բուդդայականներին՝ նրանց այսպես կոչված չորս պրակտիկաների համար: (Դրանք են՝ հորը կամ մորը լքելը՝ վանական դառնալու համար, կնոջը լքելը և հետևաբար՝ հետագա սերունդներից հրաժարվելը, ողորմություն խնդրելու և արտաթորանք ուտելու պրակտիկան): Դաոսականներն ասում էին, որ այն վնասում է երկնքի հոգևոր ճանապարհը: Սասնավորապես դաոսական կրոնը, հիմնադրումից անմիջապես հետո, առաջ քաշեց «Լաոցզիի» (Լաո Ցու) բարբարոսներին փոխելու» ուսմունքը, որի նպատակը բուդդայականության քննադատությունն էր: Նրանք ասում էին, որ Լաոցզին (Լաո Ցու)՝ դաոսիզմի (թաոսիզմ) առաջին ուսուցիչը Ցու ժամանակահատվածում (մթ. վեցերորդ դար) հեռացել էր Չինաստանից և Հանգու անցումով մեկնել

84. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 81-85:



Հնդկաստան, որտեղ դասավանդել էր Շակյանունիին՝ պատմական Բուդդային: Հետևաբար, Բուդդան Լաոցզիի (Լաո Ցու) աշակերտն էր:

Որպես դաոսական կրոնի հիմնադիր ընդհանրապես ճանաչված է Ջան Դաոլինը: Չինական գիտական համայնքում երկու տեսակետ կա այն մասին, թե որտեղ է ծագել դաոսական կրոնը: Գիտնական Չեն Ինգեն պնդում է, որ դաոսական կրոնը ծագել է Շանդունում, Չյանսուում և այլ ավամերձ տարածքներում: Մեկ այլ գիտնական՝ Մեն Վենթունը, պնդում է, որ այն ծագել է Սիչուանում և կրել է այնտեղ բնակվող ազգային փոքրամասնությունների սովորույթների ու պրակտիկայի ազդեցությունը: Կարծում են՝ դաոսական կրոնը ծագել է ավամերձ տարածքներում, որովհետև անմահներն ակտիվ գործունեություն էին ծավալում այս տարածքում: Բացի այդ, Ջան Դաոլինը ինքն էլ Չյանսուի Ֆեն մարզից էր, և միայն հետագայում մեկնեց Սիչուան, որտեղ պաշտոնապես հիմնեց դաոսական կրոնը: Միանգամայն հնարավոր է, որ ազգային փոքրամասնությունների սովորույթների որոշ տարրեր ժամանակին յուրացվել են այս ուսմունքների կողմից:

Հետագայում Սիչուանում և Հան գետի տարածքում տարածվել է այսպես կոչված Բրնձի դաոսիզմի (թաոսիզմ) հինգ բուշելը (չափման միավոր)», որովհետև մարդիկ կրոնական խումբ մտնելիս հինգ բուշել բրնձ էին նվիրաբերում: Այն նաև կոչվում է Երկնային ուսուցչի դաոսիզմ (թաոսիզմ), որովհետև այս կրոնական ուղղության առաջնորդ Ջան Դաոլինին կոչում են Երկնային ուսուցիչ: Երկնային ուսուցչի դաոսիզմը (թաոսիզմ) Ջանից անցել է նրա որդուն՝ Ջան Հենին, այնուհետև Ջան Լուին՝ վերջինիս որդուն: Ջան Լուն Հան գետի տարածքում հիմնեց դաոսական արքայությունը, որը կառավարեց մոտ երեսուն տարի: Ի վերջո Ցաոն պարտության մատնեց նրան, և նա հնազանդվեց Ցաոյին: Ջան Լուի որդին՝ Ջան Շենը, փախավ Չյանսիի Լունհու սար, որտեղ դարձավ չորրորդ սերնդի Երկնային ուսուցիչ: Ներկայում դաոսիզմի (թաոսիզմ) այս ուղղությունն արդեն փոխանցվել է վաթսուներկուերորդ սերնդին: Երկնային ուսուցչի վաթսուներկուերորդ սերունդը Թայվանում է: Նրա զարմիկը Չինաստանի մայրցամաքային հատվածում շարունակում է ավանդույթը՝ որպես Երկնային ուսուցչի վաթսուներկուերորդ սերնդի ներկայացուցիչ: Այս Երկնային ուսուցիչը, որը քսանն անց երիտասարդ էր, եկավ իմ տուն՝ դաոսական կրոնն ուսումնասիրելու:

«Հարուստների հինգ բուշել դպրոցի հիմնումից հետո Յանում (Հեբեյ), Ցիում (Շանդուն), Չյանում (Չյանսու) և Հուայում (Հուայիե), Անհուեյ Ջան Չյաոն հիմնեց դաոսական կրոնի մեկ այլ ուղղություն, որը կոչվում էր Թայփին դաոսիզմ (թաոսիզմ): Ջան Չյաայոն օգտագործում էր դաոսական կրոնը գյուղացիների մեծածավալ ապստամբություն կազմակերպելու համար: Երբ այն ճնշվեց, Թայփին դաոսիզմը (թաոսիզմ) հիմնականում նահանջեց:

Երեք թագավարությունների և Արևմտյան Չին ժամանակաշրջաններում (մթ. երրորդ դար) դաոսական կրոնը ճնշվում էր կայսերական կառավարիչների կողմից և գրեթե չէր զարգանում: Սակայն Արևելյան Չին ժամանակաշրջանում (մթ. չորրորդ դար) դաոսական կրոնն արագորեն զարգանում էր, և բազմաթիվ ազնվականներ սկսեցին հարել դրան: Օրինակ, ժամանակի ամենահայտնի ազնվական ընտանիքները մի քանի սերունդ հարում էին դաոսիզմին (թաոսիզմ): Չինաստանի պատմության մեջ ամենահայտնի գեղագիր Վան Սինջին նույնպես դաոսական կրոնի հետևորդ էր: Ըստ մի պատմության՝ Վան Սինջին մասնավորապես սիրում էր սագեր և ցանկություն ուներ շուրջ մեկ տասնյակ սագ գնել, որոնց բուծել

էր մի դաոսական քահանա: Քահանան չէր ցանկանում վաճառել, և Վանը մի քանի անգամ կրկնեց իր խնդրանքը: Ի վերջո, քահանան ասաց, որ եթե Վանն արտագրի «Դաո Դե Չինը» (Թաո Թե Չին), ինքը կվաճառի սագերը: Ուստի Վանն արտագրեց ամբողջ գիրքը:

Չետաքրքիր զարգացում էր նկատվում Թան ժամանակաշրջանում (618-907), որի կառավարիչների ազգանունը Լի էր: Այս անգամ դաոսական կրոնի առաջնորդները փնտրում էին առասպելական կերպար, որին կարելի էր մեծարել՝ որպես կրոնի հիմնադիր, և նրանք ընտրեցին Լաոցզիին (Լաո Ցու), որի անունը Լի էր: Սա զուգադիպություն չէր: Նախ և առաջ, նույնիսկ դաոսական կրոնի պաշտոնական հաստատումից առաջ Լաոցզիին (Լաո Ցու) վերածվել էր առասպելական կերպարի: Երկրորդ, Չան դինաստիայում կոնֆուցիական միտքը մեծարվում էր՝ որպես տարածված տեսություն, որն, անշուշտ, պաշտում էր Կոնֆուցիոսին: Դաոսականները պնդում էին, որ Լաոցզիին (Լաո Ցու) Կոնֆուցիոսի ուսուցիչն էր՝ հուսալով, որ այդպիսով կարող են հաղթահարել կոնֆուցիականներին: Այժմ, ըստ «Շիժիի», Լաոցզիին (Լաո Ցու) կոչում էին Լի ազգանունով և Էրի անունով: Քանի որ Թան կայսրերը կրում էին Լի ազգանունը, նրանք, իրենց սեփական կարևորությունն ավելացնելու համար, ասում էին, որ Լաոցզիի (Լաո Ցու) հետնորդներն են: Այդ պատճառով Թան կայսրերը համեմատաբար լուրջ էին ընդունում դաոսական կրոնը. կայսր Սյուանցունը նույնիսկ իր սեփական մեկնաբանություններն է գրել «Դաո Դե Չինի» (Թաո Թե Չին) մասին:

Մի կողմից, հաստատումից հետո դաոսական կրոնը պայքարում էր բուդդայականության դեմ, իսկ մյուս կողմից յուրացնում էր բուդդայական միտքը: Բայց դաոսական կրոնը նաև ունի որոշակի առանձնահատկություններ: Բազմաթիվ կրոններ ձգտում են հասկանալ կամ պատասխանել մի շարք հարցերի, օրինակ՝ ի՞նչ է պատահում մարդ արարածների հետ մահից հետո: Օրինակ, բուդդայականները ձգտում են պատասխանել հետևյալ հարցին՝ ի՞նչ կարող են անել մարդիկ մահից հետո, որպեսզի չվերածնվեն այս աշխարհում: Սակայն դաոսականները ձգտում են պատասխանել հետևյալ հարցին՝ մարդիկ ինչպե՞ս կարող են խուսափել մահից: Ըստ դաոսական կրոնի իդեալի՝ մարդիկ «կերկարածգեն իրենց կյանքը և չեն մահանա», որպեսզի «հենց այս մարմնով թռչեն վեր», այսինքն՝ անմահանան:

Ինչ վերաբերում է այս հարցին, դաոսական կրոնը որոշ տեսություններ ունի: Դաոսականները պնդում են, որ մարդիկ ունեն թե՛ հոգի կամ ոգի, թե՛ մարմին, և երկուսն էլ կառուցվում են ցից: Ցին, որից կազմվում է ոգին կամ հոգին, կոչվում է հոգու ցի: Ցին, որից կազմվում է մարմինը, կոչվում է ձևի ցի: Միայն երբ հոգու ցին և մարմնի ցին միավորվում են մեկ մարդու մեջ, մենք կյանք ենք առնում: Մարդիկ պետք է երկու ձգտում ունենան՝ ապրել հավերժ և ձեռք բերել բարի բախտ: Եթե մեռնում ես, ամեն ինչ ավարտվում է, ուստի կյանքը երկարացնելու համար պետք է ձեռք բերել մարմին, որը չի քայքայվի, և որտեղ կհանգրվանի ոգին կամ հոգին: Չետո նրանք որոնում են մեթոդ, որպեսզի ոգին մնա մարմնի հետ, այլպես մարդը կմահանա և ի վիճակի չի լինի հասնել բարեբախտության:

Այդ պատճառով էլ դաոսականները փնտրում են մարմինն ու հոգին միավորելու ուղիներ, և դաոսիզմը (թաոսիզմ) ունի այս նպատակն իրագործելու զանազան մեթոդներ: Սրանցից ամենահիմնականները երկու տեսակ են՝ արտաքին հաբը և ներքին հաբը: Արտաքին հաբը կապված է զանազան հանքային նյութերից, հատ-

կապես սնդիկից դեղափոշի պատրաստելու հետ: Դաոսականները հույս ունեն, որ զանազան դեղափոշիներ ընդունելու դեպքում կարելի է մարմինը պաշտպանել քայքայումից, և հոգին ընդմիշտ կապրի այդ մարմնի մեջ: Նրանք պնդում են, որ եթե բրոնզի փոշի քսես ուտքերիդ և երկար պահես ջրի մեջ, մարմինդ չի քայքայվի: Եթե կարողանաս գտնել այսպես կոչված ոսկե հաբը և կուլ տաս, ողջ մարմինդ հավերժ կապրի՝ առանց քայքայվելու:

Ներքին հաբը բաղկացած է մի շարք գործողություններից, որոնք ստիպում են, որ մարդու մարմնի ցին շրջանառվի հատուկ ուղիներով: Սա կոչվում է «աշխատել սեփական ցիի վրա» և նույնն է, ինչ ներկայում հայտնի է ցիգուն անունով: Եթե ցին շարունակ շրջանառվի մարդու մարմնում, ապա ողջ մարմինը կողողվի հրաշալի ցիով: Մարմինն ինքնին կդառնա ցիի պես թեթև, և մարդը կկարողանա երկինք բարձրանալ. սա կոչվում է «հենց այս մարմնով թռչել վեր»:

Երբ դաոսիզմը (թաոսիզմ) վերածվեց կրոնի, այն պետք է ունենար պաշտամունքի արժանի սեփական աստվածությունները: Սկզբում ամենաշատ մեծարանքի արժանացող աստվածությունն առասպելական Լաոցզին էր (Լաո Ցու), որին կոչում էին «Լաոծուն» կամ «Թայշան Լաոծուն»: Դետագայում, բուդդայականության ազդեցության ներքո ավելացան բազմաթիվ աստվածություններ: Ի սկզբանե բուդդայականության մեջ Շակյամունին համարվում էր Բուդդա, բայց հետագայում ասում էին, որ Շակյամունից առաջ գոյություն էին ունեցել յոթ այլ բուդդաներ: Դյուսիսային և Դարավային դինաստիաների ավարտին մոտ Թաո Դունծին անունով մի դաոսական քահանա գրեց «Ջենլին Վեյե Թու» վերնագրով մի գիրք, որտեղ դաոսական աստվածությունները դասավորեց յոթ մակարդակով: Ամենաբարձր մակարդակում երեք աստվածություն կար: Կենտրոնականը կոչվում էր Ցուանշի Թյանդաո: Նրանից ձախ Գաոշան Դաոծունն էր, իսկ նրանից աջ՝ Ցուանհուան Դաոջունը: Լաոցզին (Լաո Ցու) կամ Թայշան Լաոծունը ներքևում էր՝ չորրորդ մակարդակից ցածր: Այսօր դաոսական տաճարներում պաշտոնական սրահը կոչվում է Երեք մաքուր էությունների սրահ, և աղանդների մեծ մասը երկրպագում է այս երեք աստվածություններին: Սակայն ոչ բոլոր դաոսական աղանդներն են նման իրար: Նրանց մի մասը դեռևս Թայշան Լաոծունին համարում է բարձրագույն աստվածություն՝ ասելով, որ նա գոյություն է ունեցել մինչ այն ժամանակները, երբ մարդիկ սկսեցին վախենալ Երկնքից ու Երկրից, և որ տարբեր ժամանակներում նա տարբեր նպատակներ է ունեցել: Ի սկզբանե նա Փանգու Սյանշենն էր: Նա առանձնացրել էր Երկինքն ու Երկիրը և օժտված էր զանազան հոգևոր ուժերով:

Դաոսական կրոնն ունի մեկ իզական աստվածություն, որն օժտված է յուրահատուկ ուժով. նրա անունը Սիվան Մու է Արևմուտքի թագուհի մայր: Սիվան Մուն որպես աստվածություն գոյություն է ունեցել մինչ դաոսական կրոնի հիմնումը: «Շանհայծինում» (մթա. չորրորդից երկրորդ դար) Սիվան Մուն ոչ թե իզական աստվածություն է, այլ չտարբերակված կամ արական սեռ: Միայն «Մությանցի Ջուանից» հետո Սիվան Մուն դարձավ կին աստվածություն: Այս գիրքը պատմում էր Ջուուի արքա Մուի մասին (մթա. մոտավորապես 1000 թ.), որը գնաց Կունլուն սարերը՝ Սիվան Մուին փնտրելու: Դաոսական հնագույն սուրբ գրքերում, սակայն, որտեղ ասվում է, որ «Մի» տառը աստվածության երկար կյանքի ապացույցն է, Սիվան Մուն ընդամենը երկարակեցության աստվածություն է: Այսպիսով, «Մուն» միշտ չէ, որ նշանակում է կին աստվածություն: Միայն Ջին և Դյուսի-

սային և Հարավային դինաստիաներում, երբ դաոսական կրոնը սահմանեց Դուհու-վան Գուհին՝ որպես Սիվան Մուի կրկնորդ, Սի-Վան Մուև ի հայտ եկավ՝ որպես կարևոր կին աստվածություն:

Դաոսական կրոնը շատ լուրջ էր վերաբերվում մարդկային մարմնին և նրա զարգացմանը, հատկապես այն հարցերին, որոնք վերաբերում են դեղերին, ներքին և արտաքին հաբերին և ցիգունին: Այդ պատճառով էլ այն մեծ ազդեցություն ուներ անտիկ շրջանում բժշկության, դեղագիտության, քիմիայի և մարդու մարմինը սնուցելու վրա: Բազմաթիվ մեծ դաոսական առաջնորդներ, ինչպիսիք են Գե Հունը, Թաո Հունծինը և Մուև Սիմյան, Հին Չինաստանի լուրջ գիտնականներ էին: Այդ պատճառով այսօր մարդիկ, որոնք հետազոտում են չինական գիտության և տեխնոլոգիայի պատմությունն ու զարգացումը, այլընտրանք չունեն, քան ուսումնասիրել դաոսական կրոնը: Գիտության անգլիացի պատմաբան Ջոզեֆ Նիդհեմն իր «Գիտությունն ու քաղաքակրթությունը Չինաստանում» գրքում մեծապես հենվել է դաոսական կրոնի երկերի վրա:

Դաոսականները գրել են բազմաթիվ երկեր: Դաոսական երկերի հնագույն ժողովածուն, որ կրում է «Ջենթուն Դաոցան» վերնագիրը, կազմված է 5000 հատորից: Այն կազմվել է 1445 թվականին՝ Մինի Ջենթուն կայսեր կառավարման տասներորդ տարում: Ավելի ուշ՝ Վանլի ժամանակաշրջանում, ի հայտ եկավ նրա հավելվածը: Սրանք չինական կրոնի պատմության ուսումնասիրության կարևոր աղբյուրներ են:

Ժամանակակից Չինաստանում դաոսիզմը (թաոսիզմ) կարևոր կրոններից մեկն է: Սոս 3000 մարդ պաշտոնապես դարձել է դաոսական քահանաներ, և մի շարք կարևոր դաոսական տաճարներ են վերականգնվել: Պեկինում կա դաոսական տաճար, որ կոչվում է Սպիտակ ամպերի տաճար (Բայյուն Գուան): այն հիմնվել է Յուան դինաստիայում (տասներեքերորդ դար) և պատկանում է դաոսիզմի (թաոսիզմ) Գուանջեն աղանդին: Երեք մաքուր էությունների նրա սրահը հրաշալի է, կազմված է երկու տարածքից, որոնք նախատեսված են դաոսական կրոնի պատմական առարկաների ցուցադրության համար: Սիչուանի Չենդու քաղաքում կա Կանաչ այծի պալատ, իսկ Ուհանում՝ Հավերժական զարման տաճար, և երկուսն էլ հրաշալի վերակառուցվել են և պատկանում են Գուանջեն դաոսական աղանդին: Սյանում Լոուգուան Թայ դաոսական տաճարը պատկանում է դաոսիզմի (թաոսիզմ) Հյուսիսային աղանդին: Այն նախ կառուցվել է Հյուսիսային Ջոու դինաստիայում (մթ. հինգերորդ դար), բայց այն, ինչ գոյություն ունի հիմա, վերակառուցվել է Մին դինաստիայում (տասնհինգ-տասնվեցերորդ դարեր): Ասում են, որ Լոուգուան Թայում Լաոգզին (Լաո Ցու), մինչ արևմուտք հեռանալը, «Դաո Դե Չինի» (Թաո Թե Չին) տեքստը թելադրել է Իսի անունով իր դռնապանին:

Չյանսիի Լունհու սարը դաոսիզմի (թաոսիզմ) Ջենի աղանդի ծննդավայրն է: Չյանսուի Մաոշանը Թաո Հունծինի Մաոշան աղանդի ծննդավայրն է: Հանջոուի Գելին քաղաքում կա դաոսական տաճար, որտեղ, ըստ առասպելի, Գե Հունը հաբեր էր պատրաստում: Այս դաոսական տաճարներից յուրաքանչյուրում կան դաոսական քահանաներ՝ ծեր ու երիտասարդ, տղամարդ ու կին: Պեկինի Սպիտակ ամպերի տաճարը, որը դաոսական կրոնի դպրոց է, քահանաներին սովորեցնում է կարդալ դաոսական սուրբ գրքերը: Պեկինում կա նաև դաոսական ընկերակցություն: այս ազգային կազմակերպությունը հրատարակում է «Չինական դաոսական ընկերակցության ամսագիրը»: Սիչուան համալսարանի Կրոնի ուսումնասի-

րության ինստիտուտը նվիրված է միայն դաոսական կրոնին. համալսարանում խմբագրվում է դաոսական բառարան: Պեկինի համալսարանում հիմնադրվել է դաոսական կրոնի պատմության ուսումնասիրության ինստիտուտ, որտեղ դասավանդում են և ես: Պեկինի հասարակական գիտությունների չինական ակադեմիայի համաշխարհային կրոնների ուսումնասիրության ինստիտուտը կազմում է դաոսական կանոնի 5000 հատորանոց ընդհանուր տեսություն: Դաոսական կրոնի ուսումնասիրությանը նվիրվել է երկու ազգային գիտաժողով, որոնցից մեկն անց է կացվել Պեկինի համալսարանում: Այսպիսով, դաոսիզմի ուսումնասիրությունը ներկայում շատ արագ է զարգանում:

## ՉԻՆԱԿԱՆ 14

Չինական և արևմտյան մշակույթները միմյանց կապելու  
Մաթեո Ռիչիի փորձը<sup>85</sup>

Այլ երկիր կամ ազգ մուտք գործելու դեպքում օտար մշակույթը բախվում է այն խնդրին, թե ինչպես պետք է վերաբերվի այդ մշակութային ավանդույթին: Եթե այն ցանկանում է հեշտությամբ տարածվել և ազդեցություն ունենալ այն երկրում, ուր ներմուծվել է, պետք է նույնանա այդ երկրի տեղական մշակույթի հետ: Յետևաբար, քանի որ Մաթեո Ռիչիի վերաբերմունքը ավանդական չինական մշակույթի հանդեպ կապված է չինական և հատկապես կոնֆուցիական մշակույթի հետ հաղորդակցվելու իր միսիոներական նպատակների հետ, նա խոր գիտելիքներ ձեռք բերեց այդ մշակույթի մասին և ճանաչեց նրա խիստ դրական արժեքը: Յետևաբար, նրա քարոզչական աշխատանքը կապված էր մշակույթի պատմության մի կարևոր հիմնախնդրի հետ. ոչ միայն արդյունավետ կերպով միաձուլել, այլև հաղորդակցություն ստեղծել տարբեր պատմություն ունեցող երկու մշակութային ավանդույթների միջև: Սա մշակութային փոխապատվաստման էությունն է: Թերևս նա կարևորում էր խնդրի լուծումը և ընդհանուր առմամբ դրական էր տրամադրված կոնֆուցիական մշակույթի նկատմամբ: Այս խնդիրը կարող ենք դիտարկել երկու տեսանկյունից. մեկը խնդրի նրա սեփական նկարագրությունն է, մյուսը՝ ինչպես էին նրա ժամանակակիցները կամ ավելի ուշ շրջանի ուսյալ մարդիկ վերաբերվում Մաթեո Ռիչիին:

Մաթեո Ռիչին ոչ միայն հրաշալի տիրապետում էր չինարենին, այլև շատ բան գիտեր չինական սովորույթների և վարվելակերպի մասին: Նա ոչ միայն հագնվում էր կոնֆուցիական ոճով և իրեն կոչում «արևմտյան կոնֆուցիական» (սիժու) և գլխին քառակուսի գլխանոց էր կրում, այլև այցելուներին հանդիպելիս հետևում էր չինացի գիտնականների վարվելակերպի կանոններին: Նա մանրամասն ուսումնասիրում էր անտիկ չինական դասական երկերը, արձանագրությունները, և համարում էր, որ Կոնֆուցիոսը մեծ մարդ է՝ մեծ գիտելիքով: Իր թարգմանած «Չորս գրքերի (սիչու)» մասին գրում էր, որ «այդ գրքերը գրվել են չորս մեծ փիլիսոփաների կողմից և լի են խոհեմ էթիկական մտքով»<sup>86</sup>: Նրա կարծիքով՝ «մեր կրթությունը իմաստ չունի, եթե այն չի ներառում նրանց մշակույթի իմացությունը»<sup>87</sup>:

Բայց նա ինչպե՞ս էր վերաբերվում չինական մշակույթին: 1609 թվականի փետրվարի 15-ին մեկ այլ միսիոների ուղարկած նամակում նա գրում է. «Ինչպես նկարագրել են, նրանք (չինացիները) նաև բարձր են գնահատում որդիական բարեպաշտության սկզբունքը, չնայած տեսակետները տարբեր են: Նրանք հավատարմորեն հետևում են բնության օրենքին նրա սկզբնավորումից ի վեր՝ հնագույն ժամանակներում, ճիշտ այնպես, ինչպես մենք մեր երկրում: 1500 թվակա-

85. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991:147-157

86. Մեջբերված է Լուու Գուանից, Մաթեո Ռիչի (չինարեն. Թայփեյ):

87. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, 208-209 էջեր:

նին այս ազգը պարզապես չէր երկրպագում որևէ կուռքի: Չնայած նրանք երկրպագում էին դրանցից ոմանց, այս կուռքերն այնքան նողկալի չէին, որքան մեր, եգիպտացիների, հույների և հռոմեացիների երկրպագած կուռքերը: Աստվածներից ոմանք նույնիսկ շատ բարոյական էին և հայտնի էին իրենց լավ վարքով: Ըստ էության, ուսյալներն իրենց հնագույն և ամենահեղինակավոր աշխատություններում միայն երկրպագում էին Երկինքն ու Բնությունը և իրենց ընդհանուր վարպետին: Այս բոլոր աշխատությունները մանրամասն ուսումնասիրելու դեպքում կարող ենք գտնել մի շարք երևույթներ, որոնք դեմ են բանականությանը, բայց, փոխարենը, դրանց մեծամասնությունը համապատասխանում է բանականությանը: Իսկ նրանց բնական փիլիսոփաները բոլորովին չեն գիշում որևէ մեկին<sup>88</sup>:

Վերը բերված մեջբերումներից պարզ է դառնում հետևյալը. (1) Ռիչին շատ լավ գիտեր ավանդական, հատկապես կոնֆուցիական մշակույթը: Ինչպես անտիկ հասարակության մեջ, Չինաստանը վերահսկվում էր նահապետական կլանային համակարգի կողմից, և մեծ բարոյական կարևորություն էր տրվում որդիական բարեպաշտությանը՝ հիմնվելով արյունակցական կապերի սկզբունքի և «բնական օրենքի» վրա: Չինաստանում Երկնքի և Բնության երկրպագությունը նաև բարոյական, և հետևաբար, բնականաբար «բանական» հասկացություն է: Չրաշալի տիրապետելով չինական մշակույթին՝ Ռիչին կոնֆուցիականությունը համարում էր ոչ թե կրոնի տեսակ, այլ «բնական օրենքի» վրա հիմնված կրոն: (2) Ռիչին բարձր էր գնահատում Չինաստանի կոնֆուցիական մշակույթը: Նա հասկանում էր, որ կռապաշտությունն անտիկ չինական մշակույթում տարբերվում էր եգիպտացիների, հույների և հռոմեացիների մշակույթից, և հետևաբար անտիկ չինական փիլիսոփայությունը մարդկային էության և երկնային սկզբունքների մասին խոսելիս անցնում էր արևմտյան փիլիսոփայության սահմանները: Սա երևում է Սու Գուանցիի հարցին իր տված պատասխանից. «Չինա, երբ գերիշխում են առաքինությունը, ծեսը և մշակութային մասունքները, Չինաստանն իսկապես մշակութային ծաղկում է ապրում, կարծես ցրել է ամպերը, և դարձյալ տեսնում է արևի լույսը<sup>89</sup>»: Սա գուցե պայմանավորված է այն փաստով, որ որպես կաթոլիկ՝ նա մեծ նշանակություն էր տալիս կռապաշտությանը հակադրվելուն և բարոյականությունը պաշտպանելուն: Մաթեո Ռիչին խիստ դեմ էր բուդդայականության և դաոսիզմի (թաոսիզմ) կռապաշտությանը, բայց կոնֆուցիական երկրպագությունը չէր համարում կռապաշտության մի տեսակ: Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ ընդհանուր առմամբ Մաթեո Ռիչին համաձայն էր չինական մշակույթի ուղղափառ կոնֆուցիական մտքի հետ և գնահատում էր այն:

Քանի որ Սու Գուանցին հավատում էր կաթոլիկությանը Ռիչիի հետ իր շփման շնորհիվ, նա Ռիչիին հարգում էր թե՛ նրա ուսմունքի, թե՛ բարոյականության համար: Նա նշում էր, որ Ռիչիի խոսքում «անհնար է գտնել գեթ մի բառ, որը հակադրվում է հավատարմության և բարեպաշտության սկզբունքին, չենք կարող

88. Մաթեո Ռիչի, «Lettere dalla China», քարգմ.՝ Չե Գանծի և ուրիշներ: (Չունհուաշու, Չինաստան. Չինաստան հրատարակչություն, 1983), էջ 687:

89. Տե՛ս «Քսանհինգ ասույթ Էպիկտետոսից» գրքի վերջաբանը, Սու Ցունյան, խմբ. «Չատվածներ Սին և Ցին դինաստիաների բողոքականների թարգմանած երկերից», (Պեկին. Չինաստան հրատարակչություն, 1949), էջ 329:

90. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 328:

նաև գտնել մի բան, որ վնասում է ժողովրդի և աշխարհի կամքին»<sup>90</sup>: Այն, որ Սու Գուանցին հատուկ կարևորություն է տալիս «հավատարմությանն ու բարեպաշտությանը», բացատրվում է նրանով, որ նա մեծապես ազդված էր ավանդական չինական գաղափարներից, և հենց սրա հիման վրա է, որ Մաթեո Ռիչին քարոզում էր կաթոլիկ ուսմունքները և ընդունում չինական մշակույթը: Իր «Տասը տրամասությունն՝ պարադոքսային մարդու կողմից» գրքի մի հատվածում նա նկարագրում է Մաթեո Ռիչիի մասին Գուն Դացանի կարծիքը.

Լսելով նրա իմաստուն խոսքերը՝ ես զգում եմ, որ Չինաստանի և նրա երկրի կոնֆուցիական դասական երկերը փաստերով հիմնավորում են իրար: Ուստի, նրանք, որ հավատում են իրական իմաստուններին՝ լինի Արևելքից, թե Արևմուտքից, Յուսիսից թե Հարավից, իրականում նույնն են<sup>91</sup>:

Վերը հիշատակված բոլոր գիտնականները կարծում են, որ այն, ինչ Ռիչին քարոզում էր, համապատասխանում էր ավանդական չինական մտքին, հատկապես կոնֆուցիականությանը, որի ամենահիմնարար կապող օղակը «հավատարմության և բարեպաշտության սկզբունքն է»: Որքանով մեզ հայտնի է, ժամանակի չինացի մտավորականները կարևորում էին Ռիչիի իմացությունը աստղագիտության, օրացույցների, գիտության ու տեխնոլոգիայի ոլորտում, բայց ավելի բարձր էին գնահատում արևմտյան և չինական մշակույթները համադրելու նրա փորձը: Սա թերևս «չինական ուսմունքը մարմնի, արևմտյան ուսմունքը՝ օգտագործման համար» սկզբունքի հնագույն դրսևորումներից է: Այս խնդիրը մենք կքննարկենք հետագայում:

## 14.1 Արևելյան և արևմտյան մշակույթների կապակցման եղանակները

Դատելով վերը նշված երկու տեսանկյունից՝ մենք տեսնում ենք, որ Չինաստանում իր միսիոներական գործունեության ընթացքում Մաթեո Ռիչին իրականում փորձում էր կապակցել արևելյան և արևմտյան մշակույթները: Հիմնվելով սրա վրա՝ կարող ենք եզրակացնել, որ նա փորձում էր «որդեգրել «կաթոլիկությունը կոնֆուցիականության հետ կապելու» մեթոդները (հերուլ)՝ «կաթոլիկ ուսմունքները օգտագործելով որպես կոնֆուցիականության լրացում (բուրու), «որոշ առումներով ստիպելով, որ կաթոլիկ ուսմունքներն անցնեն կոնֆուցիական ուսմունքների սահմանները (չաորու)», և «որոշ դեպքերում վերանայել կաթոլիկ ուսմունքները, որպեսզի դրանք համապատասխանեն կոնֆուցիական ուսմունքներին (ֆուրու): Կարճ ասած՝ Ռիչին փորձում էր վերը նշվածի հիմքերով բացահայտել այն ընդհանուր կետերը, որոնցով արևելյան և արևմտյան մշակույթները կարող էին կապվել միմյանց:

### 14.1.1 Կաթոլիկության կապակցումը կոնֆուցիականության հետ (Հերուլ)

Մաթեո Ռիչին երեք կարևոր գիրք է գրել կաթոլիկ ուսմունքների մասին՝

91. Տե՛ս «Տասը տրամասություն պարադոքսային մարդու կողմից» (Յանջոուֆու. «Կաթոլիկ» հրատարակչություն, 1930), հատոր II, էջ 76:



«Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը», «Տասը տրամասություն պարադոքսային մարդու կողմից» և «Քսանհինգ ասացվածք Էպիկտետոսի կողմից»: Առաջին գիրքը սկզբում վերնագրված էր «Երկինքը ճանաչելու ճշմարիտ նշանակությունը»: Ակնհայտ է, որ նա նախ որոշել է խուսափել «Երկնքի տեր» բառակապակցությունից, որովհետև Չինաստանում նման երևույթ չկա. այդպես նա հեշտացրել է չինացիների կողմից եզրույթի ընկալումը: Ֆան Ինձինը նախաբանում դա բացատրում է հետևյալ կերպ.

Այս գիրքը Մաթեո Ռիչիի և նրա ընկերների և հինգ չինացիների միջև հարցուպատասխան է: Ի՞նչ է Երկնքի տերը: Նա Աստված է: Նա գոյություն ունի:

«Երկնքի Աստծո ճշմարիտ նշանակությունը» գիրքը Մին դինաստիայում հաճախ «Երկնքի տեր» կամ «Գերագույն տեր» բառակապակցությունների փոխարեն օգտագործում էր «Աստված» և «Երկինք» բառերը, մինչդեռ ներկա հրատարակությունը հաճախ օգտագործում է «Երկնքի տեր» և «Գերագույն տեր» վերնագրերը այն պարզ պատճառով, որ Ռիչին այս վերնագրերն օգտագործում էր, որպեսզի դրանք հեշտությամբ ընդունվեն չինացիների կողմից: Այսպիսով, անտիկ ժամանակներում չինացիները երկրպագում էին Երկինքը, իրենց պետությունն ու իրենց նախահայրերին, բայց ոչ «Երկնքի տիրոջը»: Նա փորձում է հարմարվել սրան՝ մեջբերելով դասական երկերը և ցույց տալով, որ անտիկ Չինաստանում «Երկնքի տերը» հենց Աստված է: Չինական դասական երկերը, որ նա մեջբերում է, ներառում են «Երգերի գիրքը (շի)», «Պատմության գիրքը (շու)», «Ծեսերի գիրքը (լի)», «Փոփոխությունների գիրքը (ի)» և «Միջինի ուսմունքը (ջունյուն)»: Այս մեջբերումները հաճախ են հանդիպում «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը» գրքում: Օրինակ, երկրորդ հատորի 6-րդ տրամասության մեջ, որտեղ նա պատասխանում է «բարին պարզևատրելու և չարը պատժելու» հարցին, մի քանի անգամ մեջբերում է չինական դասական երկերի օրինակները՝ հաստատելու, որ անհրաժեշտ է կաթոլիկության ուսմունքները համադրել կոնֆուցիականության ուսմունքների հետ: (1) Մաթեո Ռիչին բավական տեղյակ է անտիկ Չինաստանում գերագույն անհատական «Աստծո» գոյության մասին, որի առնչությամբ պնդում է, որ «Երկնքի տերը» արևմտյան կաթոլիկության մեջ և «Աստված» Չինաստանում նույնն են՝ տարբեր անուններով: (2) Քննադատելով Ջու Սիի բացատրությունը՝ նա պնդում է, որ գոյություն ունի միայն մեկ «գերագույն տեր», և ոչ երկուսը (երկինք և երկիր): «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը» գրքի իր նախաբանում նա նշում է, որ հին իմաստունն իրեն խորհուրդ է տվել, որ հպատակը պետք է հավատարիմ լինի, բայց նա չի կարող հավատարիմ լինել երկու տիրոջ: Երեք գլխավոր առաջնորդներից առաջինը հպատակին առաջնորդող կառավարիչն է. եթե նա կանգնած է պետության գլխին, երկինքն ու երկիրն ինչպե՞ս կարող են չունենալ իրենց տերը: Եթե պետությունը պետք է միավորված լինի, երկինքն ու երկիրն ինչպե՞ս կարող են երկու տեր ունենալ: Այս բոլոր գաղափարներն ակնհայտորեն ցույց են տալիս կաթոլիկ ուսմունքների և կոնֆուցիականության առնչության նրա մեկնաբանությունները: (3) Մեջբերելով անտիկ դասական գործերը՝ նա նաև պնդում է, որ Աստված կամենում է երջանկություն և դժբախտություն գործադրել մարդկության վրա: (4) Ուստի Աստված ունի իր սեփական «ուղորդը» (թին), որը բնության մեջ տարբերվում է «երկնքից» (թյան): Այս ամենից մենք հասկանում ենք, որ Մաթեո Ռիչին փորձում է ապացուցել, որ կաթոլիկությունը համընկնում է կոնֆուցիականության և անտիկ չինական դասական երկերի հետ:

### 14.1.2 Լրացնելով կոնֆուցիականությունը (Բուրու)

«Lettere dalla China» գիրքը Մաթեո Ռիչիի նոթերն են, որ նա Չինաստանում գրել է իտալերենով: Ավելի ուշ մի բրիտանացի միսիոներ այն իտալերենից թարգմանել է լատիներեն և ավելացրել որոշ տարրեր, որոնք վերաբերում էին ինչպես միսիոներական աշխատանքի պատմությանը, այնպես էլ միսիոներ Մաթեո Ռիչիին: Այն ունի նաև հավելված, որը վերաբերում է քարոզչի ետմահու փառքին: Գրքի մի հատվածը հետևյալն է.

Պատասխանելով այն հարցին, թե որն է քրիստոնեության հիմնական բովանդակությունը՝ դոկտոր Սու Գուանցին հստակ ամփոփում է չինական չորս սկզբունքների միջոցով, որոնք կարելի է թարգմանել հետևյալ կերպ. «դուրս մղել բուդդայականությունը և լրացնել կոնֆուցիականությունը» (ցյուֆուբուժու): Սա նշանակում է, որ նա ցանկանում է հեռացնել բուդդայականության կուռքերին և ինչ-որ բան ավելացնել կոնֆուցիականության ուսմունքներին<sup>92</sup>:

Քանի որ ցանկացած կրոն բնութագրվում է մյուսներին բացառելով, Ռիչին քննադատում էր բուդդայականությունն ու դաոսիզմը (թաոսիզմ), հատկապես առաջինը, քանի որ ցանկանում էր կաթոլիկությունը բերել Չինաստան. սրա նշանները երևում են նրա բոլոր աշխատություններում: Սուրբ Ավգուստինը մի անգամ նշել է, որ հեթանոսական կրոնի հիմնական բովանդակությունից պետք է վճռականորեն հրաժարվել, բայց որոշ հեթանոս փիլիսոփաների առաջադրած գաղափարները պետք է նկատի առնվեն, ընդունվեն կամ ապացուցվեն, եթե դրանք իսկապես խելամիտ են: Մաթեո Ռիչին այս մոտեցումը կիրառում էր կոնֆուցիականության ուսմունքների դեպքում: Նա հայտարարում էր, որ կոնֆուցիականությունը ոչ մի կապ չունի կրոնի հետ, բայց այն ավելի շատ փիլիսոփայության տեսակ էր: Նա մասնավորապես բարձր էր գնահատում կոնֆուցիականությունը՝ նշելով, որ քանի որ Կոնֆուցիոսն ապրել է Հիսուս Քրիստոսի ծնունդից հինգ դար առաջ, նա չէր կարող իմանալ, թե ինչ է պատահելու 500 տարի անց: «Ռիչին իր իսկ սեփական եզրույթներով է մեջբերում կոնֆուցիականության դասական գործերը՝ ոչինչ չասելով այն մասին, թե դրանք ինչպես պետք է վերաբարժուրդվեն Կոնֆուցիոսի մահից հետո»<sup>93</sup>: «Տասը տրամասություն պարադոքսային մարդու կողմից» գրքում տեղ է գտել մի հատված, որում Գուև Դանայը Ռիչիի հետ քննարկում է այն հիմնախնդիրը, թե «արդյոք մահից հետո մարդը պարզևատրվում է բարությանը, թե չարիքով»: Գուևը նախ նշում է, որ քանի որ կայսր Ցին Շիհուանը Կոնֆուցիոսի մահից հետո այրում էր գրքերն ու հետապնդում գիտնականներին, չինական դասական երկերում կորան արձանագրությունները դրախտի, դժոխքի ու հատուցման մասին, սակայն դրանք դեռևս լավ պահպանված են արևմուտքում: «Այսպիսով, դրախտի և դժոխքի մասին պատմությունները լավ են պահպանվել»: Չինաստանում հատուցման պատմությունը հետագա դարերում «թե՛ անորոշ, թե՛ տարօրինակ է գիտնականների համար, որոնք կիսով չափ հավատում են նրա գոյությանը, կիսով չափ կասկածում դրան»: Գուևը նաև փորձում է ապացուցել դրախտի հավանական գոյությունը՝ մեջբերելով անտիկ դասական երկերը, բայց

92. «Lettere dalla China», էջ 663:

93. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, նաև՝ հմմտ. էջ 693:

նա դեռ կասկածի տակ է առնում այն գաղափարը, որ «բարեգործություն անելը պետք է պարզևատրվի երկար կյանքով»: Ռիչին բացատրում է, որ կաթոլիկության ուսմունքների համաձայն, բարեհաճություն շնորհողի հատուցումը կազմված չէ միայն «տեղից» կամ «կյանքի տևողությունից»: Աշխարհում ապրող մարդը պետք է ջանք ու եռանդ չխնայի Երկնքի տիրոջ համար՝ առանց մտածելու իր կյանքի ընթացքում պարզևատրվելու մասին. նա պետք է վստահ լինի, որ ի վերջո հայտնվելու է դրախտում: Հետևաբար, պատասխանելով Սու Գուանցիին, նա ասում է. «Նրանք, որոնք տառապում են միայն հանուն շահի, օգուտի կամ փառքի, պաշտոնական դիրքի կամ ցանկասիրության, և ոչ սուրբ գործի, իրականում դժբախտ են: Բայց նրանք որոնք տառապում են՝ հանուն Երկնքի տիրոջ, ակնհայտորեն երջանիկ են և, թվում է, ապրում են դրախտում»<sup>94</sup>: Ակներև է, որ նա ցանկանում է կաթոլիկ ուսմունքների միջոցով լրացնել կոնֆուցիականության միտքը, բայց նրա որդեգրած մոտեցումը չի ենթադրում ժխտել կոնֆուցիական դասական երկերը, այլ ընդլայնել և զարգացնել դրանք, որպեսզի ցույց տա, որ կոնֆուցիական գաղափարները ոչ միայն չեն հակադրվում արևմտյան կրոններին, այլև կարող են լրացվել նրանց կողմից:

«Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը» գրքում բազմաթիվ հատվածներ վերաբերում են «բարու և չարի հատուցմանը»: Վեցերորդ տրամասության մեջ, որը վերաբերում է նրան, որ «մահից հետո մարդը պարզևատրվում է դրախտով կամ պատժվում դժոխքով», նա քիչ թե շատ լրացնում և վերանայում է կոնֆուցիական այն հասկացությունը, որ «ընտանիքը, որը միշտ բարիք է գործում, բախտավոր կլինի, մինչդեռ ընտանիքը, որ չար արարքներ է գործում, դատապարտված է դժբախտության»: Ըստ նրա՝ հատուցումը լինելու է ոչ միայն կյանքի ընթացքում կամ ժառանգների հետ (նա կարծես դեմ է, որ հատուցման արժանանան նաև ժառանգները): Այստեղ ամենակարևորը հետմահու հատուցումն է. նրանք, որոնք բարիք են գործում, մահից հետո կհայտնվեն դրախտում և չեն ուղևորվի դժոխք: Բայց քանի որ նրանց նպատակը սա չէ, Ռիչին ավելացնում է.

Բոլոր նրանք, որոնք բարիք են գործում, սովորաբար ունեն երեք մտադրություն. (1) գնալ դրախտ՝ դժոխքի փոխարեն, (2) հատուցել Երկնքի տիրոջ շնորհած բարության համար և (3) պարզապես հետևել Երկնքի տիրոջ բարձրագույն հրամանին<sup>95</sup>:

Առաջին մտադրությունը ծառայում է՝ որպես կամուրջ, որի միջոցով մարդը կհասնի երրորդին. այսինքն բարիք գործելն ի վերջո գերագույն հրովարտակին հետևելն է: Սակայն կոնֆուցիականները չգիտեին այդ մասին և նույնիսկ քննադատում էին Դրախտի և Դժոխքի հասկացությունները լոկ այն պատճառով, որ չէին հասկանում դրանց խոր նշանակությունը: «Կոնֆուցիականները քննադատում են Դրախտի և Դժոխքի հասկացությունները, որովհետև չգիտեն ճշմարտությունը»<sup>96</sup>: Սենք անգեն աչքով տեսնում ենք կաթոլիկության և Չինաստանի կոնֆուցիական ավանդույթի տարբերությունը: Քանի որ կոնֆուցիականները խոսում են «բարու կամ չարի հատուցման» մասին միայն անձնական բարոյական զարգաց-

94. Բոլոր մեջբերումները «Տասը տրամասություն պարադոքսային մարդու կողմից» գրքի 2-րդ հատորից են, էջ 57-79:

95. Տես «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը (Թյեն չու շիհ), էջ 52

96. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 55:

ման տեսանկյունից, բոլորն էլ պետք է «հետևեն ինքնագարգացմանը» կամ «բարոյականությանը» միայն ներքին բարոյական կատարելության հասնելու նպատակով: Այս իմաստով, այն հետապնդում է որոշակի «ներքին անդրանցականություն»: Բայց բարիք գործելու կաթոլիկության հասկացությունը ի վերջո, «Երկնքի տիրոջ» համար է, ինչը «արտաքին անդրանցականության» մի ձև է: Ուստի այն հետապնդում է կամ հետևում է «արտաքին անդրանցականությանը»: Այս հարցը կքննարկենք հետագայում:

### 14.1.3 Անդրանցելով կոնֆուցիականությունը (Չաորու)

Չինաստանի կոնֆուցիական տեսության նպատակը «ներքին անդրանցականության» հետապնդումն էր, իսկ կաթոլիկության նպատակը «արտաքին անդրանցականության» հետապնդումն էր: «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ նշանակությունը» գրքում Մաթեո Ռիչին մատնանշում է կոնֆուցիականության այս թերությունը և քննադատում է այն<sup>97</sup>:

Որքանով մեզ հայտնի է, ավանդական չինական փիլիսոփայությունը և մասնավորապես կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը խիստ տարբերվում է արևմտյան փիլիսոփայությունից և կրոնից: Պլատոնի և Արիստոտելի հունական փիլիսոփայությունն աշխարհն արդեն բաժանել էր երկու մասի՝ «իրերն իրենց մեջ» հասկացությունը և իրական աշխարհը: Այնուհետև քրիստոնությունը մտահոգված էր հատկապես արտաքին անդրանցական Աստծո կերպարով, մինչդեռ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը բնութագրվում էր «ներքին անդրանցականությամբ»: Այն, ինչ նկատի ունի Կոնֆուցիոսը «Երկնքի էություն և ուսմունք» ասելով, ներքին անդրանցականության հարց է, իսկ այն, ինչ Մենցիոսը նկատի ուներ «խոր մտածիր՝ ճանաչելով բնությունն ու Երկինքը» արտահայտությամբ, նաև «ներքին անդրանցականության» հարց էր: «Սիցի» գրքում կարելի է գտնել հետևյալ նախադասությունը. «Երբ իզականն (ին) ու արականը (յան) հավասարվում են խոսքին, և նրանց հետևում է առաքինությունը (շան), այն ունենում է էություն». սա «ներքին անդրանցականության» հարց է: Ըստ դրա՝ կարելի է հասնել մի ոլորտի, որն առաջնորդում է դեպի «Երկնքի անդրանցական ճանապարհ» մարդու սեփական ներքին բարոյական զարգացման միջոցով, առանց արտաքին անդրանցական ուժի օգնության: Բայց ըստ Ռիչիի՝ մարդը հազիվ թե հասնի գերագույն ոլորտին ներքին բարոյական զարգացման միջոցով. մարդուն պետք է առաջ մղի արտաքին անդրանցական ուժը կամ Աստված. ուստի անհրաժեշտ է հավատալ Աստծուն: Սա նշանակում է, որ Ռիչիի կարծիքով՝ կաթոլիկության ուսմունքներն ավելի կատարյալ են, քան կոնֆուցիականության ուսմունքները:

### 14.1.4 Համապատասխանություն կոնֆուցիականության հետ (Ֆուրու)

Այս հասկացությունը նշանակում է, որ անհրաժեշտ է վերանայել կաթոլիկ ուսմունքները կամ զիջել մի շարք կոնֆուցիական գաղափարների՝ Չինաստանի ավանդական կոնֆուցիական մտքի հետ համաձայնության գալու կամ ներդաշ-

97. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 71:

նակություն հաստատելու համար:

«Lettere dalla China» գրքի 1978 թվականի ֆրանսիական հրատարակության խմբագրի առաջաբանում գրված է.

Ռիչիի մահից անմիջապես առաջ նրա գլխավորած չինական միսիոներական խմբի որդեգրած մեթոդների շուրջ քննարկումներ էին ընթանում թե՛ երկրում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս: Դրանք վիճարկվում էին երկու տեսանկյունից: Գործնականում նրան մեղադրում էին, որ ավելի մեծ ուշադրություն է դարձնում կոնֆուցիական վերնախավի հետ իր հարաբերությունները զարգացնելուն, քան առաքելական նպատակներն առաջ տանելուն: Տեսականորեն, նրան նաև քննադատում էին կոնֆուցիականության դրական գնահատման համար: Որոշ մարդիկ նույնիսկ նշում էին, որ այս պահվածքը վտանգավոր է, որովհետև արատավորում է քրիստոնեության մաքրությունը: Միայն ուժեղ կրոնական շեշտի միջոցով միսիոներները կարող են մարդկանց մեծ զանգվածներին քարոզել ավետարանը և ընդգծել քրիստոնեության առանձնահատկությունները»<sup>98</sup>: Ես արդեն նշել եմ, որ Մաթեո Ռիչին որոշակի կարծիք ուներ Չինաստանի կոնֆուցիական ավանդույթի մասին և փորձում էր միմյանց կապել արևմտյան և արևելյան մշակույթները: Բնականաբար, նա հստակ գիտեր, որ կոնֆուցիականության և կաթոլիկության միջև գոյություն ունեն բազմաթիվ տարբերություններ և բախումներ, և հավանաբար կկարողանար լուծել դրանք «կոնֆուցիականությունը լրացնելու» և «կոնֆուցիականությունը անդրանցելու» մեթոդներով: Եթե նրա քարոզչական աշխատանքը լիարժեք համապատասխաներ կաթոլիկ ուսմունքներին, այնուամենայնիվ, նա կբախվեր ավելի շատ դժվարությունների: Հետևաբար, նա ստիպված էր բազմիցս վերանայել կաթոլիկ ուսմունքները, որպեսզի սպասարկեր չինական ավանդույթին, և տարօրինակ չէ, որ նրան քննադատում էին: Ինչ վերաբերում է նրան, թե նա ինչպես էր կաթոլիկությունը հարմարեցնում կոնֆուցիականությանը, ապա կարելի է նշել հետևյալ դրույթները.

ա. կաթոլիկությունը չինական հասարակության պահանջներին հարմարեցնելու համար նա բացատրում էր նրա և չինական հասարակության տարբերությունները: «Lettere dalla China» գրքի իտալական հրատարակության մեջ կա մի հատված, որտեղ նա նկարագրում է, թե կոնֆուցիականն ինչպես է զոհեր մատուցում աստվածներին:

Սակայն ըստ հին օրենքի՝ յուրաքանչյուր խոշոր քաղաքում կա մեծ կոնֆուցիական տաճար, որտեղ հավաքում են ուսյալ մարդիկ. նրա կերպարն ու անունը փայփայվում է՝ որպես սրբություն. ուսյալ մարդիկ տարեկան չորս անգամ զոհ են մատուցում նրան, մոմ են վառում և կենդանի զոհաբերում: Սակայն, քանի որ նրան չեն համարում աստված և նրանից ոչինչ չեն խնդրում, այսպիսի ծեսը չի կարող կոչվել իրական նվիրաբերություն<sup>99</sup>:

Մաթեո Ռիչիի գրքերում կաթոլիկության՝ ընդդեմ կռապաշտության բազմաթիվ նշաններ կան. մասնավորապես ուժեղ է բուդդայական կռապաշտության քննադատությունը: Սակայն նա երբեք չի քննադատում կոնֆուցիականների՝ Իմաստունին արված նվիրաբերությունները, և ոչ էլ քննադատում է չինացիների նվիրաբերություններն իրենց նախնիներին: Նվիրաբերությունների այս հիմնախնդիր-

98. Տե՛ս «Lettere dalla China», էջ 660:

99. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 659:

րը կարևոր պատճառ է, թե ինչու հետագայում Չինաստանն արգելեց կաթոլիկության քարոզը: 1704 թվականին Վատիկանը հրամաններ արձակեց, ըստ որի չինացի կաթոլիկները չպետք է հետևեին ավանդական չինական ծեսերին, որոնք չեն համապատասխանում կաթոլիկությանը: Ակնհայտ է, որ ինչպես Կոնֆուցիոսին, այնպես էլ նախնիներին զոհեր մատուցելը հատկապես հակադրվում է կաթոլիկությանը. սա հանգեցրեց նրան, որ չինական կառավարությունը սահմանափակեց և նույնիսկ արգելեց կաթոլիկության քարոզը: Քանի որ Մաթեո Ռիչին հրաշալի հասկանում էր չինական պայմանները, նա որդեգրեց չինական ավանդույթի հետ փոխզիջման գնալու մեթոդը՝ հանուն չինական հասարակության հարմարեցման, ինչպես նաև իր քարոզչական աշխատանքի, չնայած նրա գործողությունները չէին համապատասխանում կաթոլիկության ուսմունքին:

բ. Նա որոշ կաթոլիկ գաղափարներ հարմարեցնում էր ավանդական չինական կոնֆուցիական մտքին, որպեսզի չինացիներին հնարավորություն տար ընդունել կաթոլիկություն: Ինչպես արդեն իսկ նշվեց, «Երկնքի տերը» կաթոլիկության մեջ, անշուշտ, գերազույն անձնավորված Աստված է, բայց Ռիչիի «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ իմաստը» գիրքը նկատի չունի սա, եթե նկատի առնենք նրա նախնական վերնագիրը: Այդ գրքում նա հաճախ օգտագործում է չինական ծագում ունեցող մի շարք բառեր, օրինակ՝ «Աստված» և «Երկինք»՝ «Երկնքի տեր» արտահայտության փոխարեն: Ըստ Ֆան Յոնյի՝ «Չինական կաթոլիկության պատմության մասին էսսեների ժողովածուի» վերջին հրատարակության, ի տարբերություն Մին դինաստիայի հրատարակության, 79 տեղ «Աստված» կամ «Երկինք» բառերը Մին դինաստիայում փոխարինված են «Երկնքի տեր» կամ «Գերազույն տեր» բառակապակցություններով<sup>100</sup>: Չինարենում արդեն իսկ գոյություն ունեն «Աստված» (շանդի) և «Երկինք» (թյան) բառերը, բայց ավանդական չինական մտքում թյանը մի քանի իմաստ ունի: Այդ իմաստներից Ռիչին վերցնում է «Աստված», «Երկինք» և գերազույն անձնավորված Աստված խոսքերի իմաստները, բայց չինացի ժողովրդի համար գուցե դրանք նաև այլ իմաստներ ունեն: 1715 թվականին Ռիչիի մահից հետո, Պապը հրովարտակ արձակեց, որ «Երկնքի տեր» անունը օրինական է, իսկ այնպիսի անուններ, ինչպիսիք են «Աստված» և «Երկինք», այլևս չպետք է կիրառվեն, որովհետև կարող են մեկնաբանվել տարբեր ձևերով:

Բացի այդ, ըստ պրոֆեսոր Լուո Գուանի, Ռիչին իր «Քսանհինգ ասացվածք Եպիկտետոսից» գրքում գրում է. «Այս գիրքն իրականում կազմված է 25 գլխից: գլուխներից յուրաքանչյուրը կարճ է ու հակիրճ: Այն մարդկանց խորհուրդ է տալիս ապրել պարզ կյանքով և սահմանափակել ցանկություններն ու զգացմունքները: Երջանկությունը մարդու ապահով վիճակն է, որի հանգստությունը չի խաթարվում ոչ բարեբախտությամբ, ոչ դժբախտությամբ: Մարդկային կյանքի նպատակը հնազանդությունն է Երկնքի աստծուն»: Ուստի ակնհայտ է, որ գիրքը նախատեսված է չինական պայմաններին համապատասխանելու համար:

գ. Ռիչին վերանայեց «մեղքի գաղափարը», որպեսզի այն ավելի սերտ մոտենա «առաքինության գաղափարին» Չինաստանի կոնֆուցիական ավանդույթի մեջ: Ինչպես ենթադրում է «մեղքի գաղափարը» կաթոլիկության մեջ, մարդկային

100. Տե՛ս «Չինական կաթոլիկության պատմության մասին էսսեների ժողովածու», էջ 4-8:

էությունը չի կարող համարվել «առաքինի», և սա միանգամայն տարբերվում է «մարդկային էության առաքինի լինելու գաղափարից» Չինաստանի ավանդական կոնֆուցիական մտքի տիրույթում: Ըստ Սուրբ Ավգուստինի մեկնաբանության՝ մարդը ծնվում է «մեղավոր» իր ռազիոնալ ընտրության պատճառով: Վերջնական վերլուծության մեջ, այն, ինչ մարդուն դրդում է բանականությամբ ընտրել չարիքը, նրա ունայնությունն է կամ եսակենտրոն ցանկությունը, որով նա իրեն գերադասում է Աստծուց: Այսպիսի ցանկությունը սովորաբար նրան մղում է հետևել իր սեփական մտադրությանը և արհամարհել Աստծո վճիռը, որը հատկապես ակնհայտ է մարդու ցանկություններում: Ապա Ավգուստինն ավելացնում է, որ քանի որ մարդը միտումնավոր է ընտրում չարիքը և մեղքեր է գործում՝ խախտելով Աստծո կամքը, երբեք չի կարող իր սեփական ջանքերով վերականգնել իր սկզբնական վիճակը: Քանի որ այսպիսի «մեղքը» անխուսափելիորեն այլասերում է նրան, նա դառնում է բնույթով եսակենտրոն իր կամքի ու ցանկությունների մեջ և ունակ է միայն ընտրել «մեղքը» կամ «չարիքի» հակումը:

Այս առումով «Երկնքի տիրոջ ճշմարիտ իմաստը» գրքի 7-րդ տրամասության մեջ Ռիչին կարծիք է հայտնում, որ «մարդկային էությունը» վերաբերում է նրան, թե ինչն է մարդուն տարբերակում մետաղից ու քարից, խոտից ու փայտից, թռչնից, գազանից ու նույնիսկ հոգուց՝ այն, որ մարդը «կարող է կշռադատել»: Ուստի նա ասում է. «Միայն նա, ով կարող է կշռադատել, կոչվում է մարդ արարած, և դրանով էլ տարբերվում է այլ արարածներից»: «Առաքինությունն ու բարոյականությունը հաջորդում են բանականությանը, որն ինքնին կախյալ է և ինքնին մարդկային էություն չէ»: Այսպիսով, «կշռադատելը» վերաբերում է միայն առաքինությանը և «մարդկային էությունը առաքինի է ծնվում» արտահայտությանը: Սա ակնհայտորեն ծառայում է կոնֆուցիական գաղափարներին: Բայց քանի որ Մաթեո Ռիչին չէր կարող ամբողջությամբ խախտել Երկնքի տիրոջ ուսմունքները, նա կարծում էր, որ մարդն «ի վիճակի է կշռադատել»: Մարդն ինչպե՞ս կարող է ձեռք բերել այդ ունակությունը: Ինչպես ազարակատերերը սերմը ցանելուց առաջ վարում, քաղհանում են, հեռացնում են քարերը և ոռոգում են հողը, որպեսզի լավ բերք ստանան, այնպես էլ «սովորողները պետք է նախ և առաջ ազատվեն չարիքից, և դրանից հետո կկարողանան առաքինի լինել: Միայն երկրային հաջողությունից հեռու մնալու դեպքում կարող են հաջողակ լինել»: Քանի որ այս գաղափարը կաթոլիկության մեջ կապված է «մեղքի» գաղափարի հետ, այն չէր կարող չհակադրվել այսպես կոչված «լավ ունակության» գաղափարին: Ուստի, բավական բարդ է մի մշակութային ավանդույթը հաշտեցնել մյուսի հետ:

Վերը նշված չորս կետերից տեսնում ենք, որ Մաթեո Ռիչին քարոզում էր կաթոլիկության ուսմունքները՝ արևելյան և արևմտյան մշակույթները միմյանց կապելու նպատակով: Մենք զնահատականներ չենք տա այն մասին, թե արդյոք նրա փորձը հաջողվեց, թե ձախողվեց, բայց միանշանակ պատմական կարևորություն ունի այն, որ նա այսպիսի փորձ կատարած առաջին արևմուտցին էր:

## 14.2 «Մարմին և կիրառում» և չինական ու արևմտյան ներդաշնակության հարաբերակցությունը

Փորձելով կապակցել արևմտյան և չինական մշակույթները՝ մենք հաճախ բախվում ենք «մարմնի և կիրառման» (թիյուն) խնդրին, որն առկա է թե՛ չինական,

թե՛ արևմտյան ուսմունքներում: Չինաստանում կաթոլիկություն քարոզելով՝ Մաթեո Ռիչին չէր կարող հաշվի չառնել իր կապը ավանդական չինական մտքի և մշակույթի հետ: Նույն կերպ նաև կաթոլիկությունն ընդունելով՝ չինացիները ստիպված էին հաշվի առնել այս կապը: Ես արդեն քննարկել եմ, թե նա ինչպես վարվեց այս խնդրի հետ: Այժմ եկեք պատկերացնենք, թե ժամանակի չինացի մտավորականներն ինչպես էին ընդունում կաթոլիկությունը: Իմ կարծիքով՝ այն ժամանակի կաթոլիկությունն ընդունած այնպիսի մտավորականներ, ինչպիսիք են Սու Գուանցին, Լի Ջիցաոն և այլք, արևմտյան ուսմունքն ընդունելիս կամ ուսումնասիրելիս որդեգրում էին հետևյալ մոտեցումը՝ «չինական ուսմունքը՝ որպես մարմին, արևմտյան ուսմունքը՝ կիառման համար. մենք գիտենք, որ չինացի բողոքականներն այն ժամանակ ակտիվ էին նույնիսկ արքունիքում՝ Պեկինում, բայց «չինական արքունիքը կիրառում էր միայն նրանց տեխնիկական մեթոդները»: «Օրինակ, Ռիչին մի ժամանակ ժամացույցներ ու այլ սարքեր էր նորոգում արքունիքում, և Թան ժուռվանը և Նան Յուայթենը ստանձնել էին օրացույցը վերանայելու գործը»: «Չինաստանի ուսյալ մտավորականները մասնավորապես հետաքրքրված էին նրանց գիտությունն ու գիտելիքը ձեռք բերելու հարցով»: «Նրանք մեծ հաջողության հասան Չինաստանի մտավորականների ձևավորման գործում»<sup>101</sup>, քանի որ մի շարք չինացի մտավորականներ ընդունում էին կաթոլիկության ուսմունքները: Քանի որ դրանք ընդունվել էին զլխավորապես շնորհիվ ավանդական չինական մտքի, հատկապես կոնֆուցիական բարոյականության հետ կապի, Ռիչիի փորձը կարելի է դիտարկել՝ որպես «չինական ուսմունքը՝ մարմին, իսկ արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառում» սկզբունքի մեկ այլ, ավելի վաղ ձև, որը ձևակերպվել էր 1860-ականներին:

Յետագա դարերի ընթացքում զանազան փորձեր են եղել միմյանց հետ հարաբերել «չինական ուսմունքը» և «արևմտյան ուսմունքը» «մարմնի կամ (հիմքի)» (թի) և «կիրառման» (յու) հետ. օրինակ, նրանք, ովքեր ընդունում էին «չինական ուսմունքը՝ որպես հիմք, իսկ արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառման համար», «արևմտյան ուսմունքը՝ որպես հիմք, իսկ չինական ուսմունքը՝ կիրառման համար» և նույնիսկ «երկու ուսմունքները՝ որպես հիմք, իսկ չինական ուսմունքը՝ կիրառման համար» սկզբունքները, կոչվում են «ամբողջությամբ արևմտամետ» (ցյուանփան սիհուա փայ): Այն մարդիկ, որոնք պաշտպանում էին «չինական ուսմունքը՝ որպես հիմք, իսկ արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառություն» կոչելու սկզբունքը, համարվում էին «չինական մշակույթի գերիշխանության աջակիցներ» (զուոցույ փայ): Այսպիսի խառնաշփոթի պատճառը «չինական» և «արևմտյան» ուսմունքների հարաբերությունը «մարմնի և կիրառման» միջոցով նկարագրելու փորձն է: Ըստ էության, վերը նշված գաղափարներից ոչ մեկը հասկանալի չէ:

Որպես չինական փիլիսոփայության պատմության երկու կարևոր կարգ՝ «մարմին» ու «կիրառումը» ոչ թե էական կարգեր, այլ հիմնարար հարաբերություններ են: «Մարմինը» (թի) առհասարակ վերաբերում է «ներքին անդրանցական ոգուն» կամ «անդրանցական նոսմենին» (իրն իր մեջ): Այն համապատասխանում է նրան, ինչ Մենցիոսը նկատի ունի «խիդ» (յանցի կամ յաննեն) և Վան Յանմինը՝ «միտք» ասելով, և այլն. վերջինս համապատասխանում է «Աստծո կամքին»

101. Տե՛ս «Lettere dalla China» գրքի չինական տարբերակի ներածությունը, էջ 23:



(թյանմին), «թայծիին», «Աստծո խոսքին» (թյանլի), «Լոգոսին» (դաո) և այլն: «Կիրառումը» (յուև) վերաբերում է նման «ներքին անդրանցական ոգու» կամ «անդրանցական նոունենի» դրսևորած բազմազան գործառույթներին: Ըստ ավանդական չինական փիլիսոփայության՝ թին և յուևը միավորված են, և առաջինը ներկայացնում է երկրորդը, ինչպես Վան Բին Վեյ-Չին դինաստիաներում նշում էր, որ առանց թիի չի լինի համապատասխան յուև: «Չինական ուսմունքը որպես մարմին, արևմտյան ուսմունքը՝ օգտագործման համար» հասկացությունը «ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ չինական ավանդույթում ներքին անդրանցական նոունենը պահպանելու ջանք՝ արևմտյան ոգին մերժելու նպատակով: Բայց մենք ինչպե՞ս կարող ենք «օգտագործել արևմտյան ուսմունքը», եթե դա անհրաժեշտ լինի: Նույն կերպ նաև անհնար է ընդունել «արևմտյան ուսմունքը՝ որպես մարմին, և չինական ուսմունքը՝ կիրառման համար»: Առաջինն անխուսափելիորեն կհանգեցնի «չինական ուսմունքը՝ թե՛ որպես մարմին, թե՛ կիրառման համար», իսկ վերջինը՝ «արևմտյան ուսմունքը՝ թե՛ որպես մարմին, թե՛ կիրառման համար» սկզբունքներին:

Ինչ վերաբերում է «երկու ուսմունքը՝ փոխադարձաբար որպես հիմք և կիրառման համար» հասկացությանը, ապա այն կարելի է մեկնաբանել հետևյալ կերպ. եթե չինական ուսմունքում կա որևէ դրական կողմ, ապա այն պետք է յուրացնել՝ «չինական ուսմունքը՝ որպես հիմք, արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառման համար» սկզբունքի միջոցով: Եթե արևմտյան ուսմունքում կա որևէ դրական կողմ, ապա այն պետք է յուրացնել՝ «արևմտյան ուսմունքը՝ որպես հիմք, չինական ուսմունքը՝ կիրառման համար» սկզբունքով: Այսպիսի գաղափարն ակնհայտորեն անհասկանալի է: Այն պարզապես երկու մոտեցումները ներառում է այսպես կոչված «երկու ուսմունքը՝ փոխադարձաբար որպես հիմք և կիրառման համար» հասկացության մեջ, որն ընտրողական բնույթ է կրում: Պրոֆեսոր Ֆան Քելին ինքն էլ հայտնվում է շփոթության մեջ, չնայած քննադատում է վերը նշված երկու մոտեցումները՝ «չինական ուսմունքը՝ որպես հիմք, արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառման համար» և «արևմտյան ուսմունքը՝ որպես հիմք, չինական ուսմունքը՝ կիրառման համար»<sup>102</sup>:

Եթե մենք օգտագործենք թիյունի հարաբերությունը՝ չինական և արևմտյան մշակույթների հարաբերությունը բացատրելու համար, սա կհազեցնի նրան, որ «մի մշակույթը գաղտնի կփոխարինվի մյուսով»: Եթե չբարելավենք մշակութային դաշտը և չապահովենք այլ հանգամանքներ, այլ ծածուկ մի մշակույթը փոխարինենք մյուսով, մշակութային հիմքն ամուր չի լինի: Այսպիսով, իմ կարծիքով, մեր արդի հասարակությունը պետք է ունենա արդի ոգի և այս ոգին մարմնավորող զանազան համակարգեր: Եթե օգտագործենք թիյունի հարաբերությունը՝ այս խնդիրը բացատրելու համար, մենք թերևս «արդի ոգին կհամարենք մարմին կամ հիմք, իսկ այդ ոգին մարմնավորող համակարգերն ու նրանց գործառույթները՝ կիրառություն»: Այս դեպքում գուցե հարց ծագի. ո՞րն է «արդի ոգին» և «որո՞նք են ոգին մարմնավորող համակարգերն ու նրանց գործառույթները:

Այստեղ ես կանդադարեմ պարոն Յան Ֆուի առաջ քաշած տեսակետին, որը մի ժամանակ քննադատում էր «չինական ուսմունքը՝ մարմին կամ հիմք, իսկ արևմտյան ուսմունքը՝ կիրառման համար» գաղափարը: Նա մատնանշում է, որ

102. Տե՛ս «Փիլիսոփայության ուսումնասիրություններ, 9 (1987), 29-35:

մարմինը կամ հիմքը և նրա կիրառումը պետք է միավորվեն, և ոչ թե երկփեղկվեն: Նա մասնավորապես շեշտում է գիտության կարևորությունը և առաջ քաշում մի շատ նշանակալի հիմնավորում՝ «ազատությունը՝ որպես մարմին կամ հիմք, ժողովրդավարությունը՝ կիրառման համար»: Ես կարծում եմ, որ նրա այս գաղափարը թերևս որոշակի արդիական նշանակություն ունի: Ուստի իմ կարծիքով՝ «ազատությունը» արդի ոգու կենտրոնացված մարմնավորումն է կամ ներքին ոգին՝ արդի դարաշրջանում. սա համընդհանուր գաղափար է, որին արդի աշխարհում ձգտում են բոլոր մարդիկ, մինչդեռ «ժողովրդավարությունը» բաղկացած է արդի հասարակության բազմազան համակարգերից, որոնք ապահովում են «ազատագրությունը» և չեն վերաբերում ժողովրդի միայն որոշակի խմբի: Ներկայում մենք ապրում ենք չինական հասարակության մեջ: Ուստի ամենակարևոր խնդիրներն են՝ ապահովել բոլորի «ազատությունը» և ունենալ ժողովրդավարական համակարգերի շարք, որոնք ապահովում են դրա իրականացումը, եթե իհարկե ցանկանում ենք արդիացման հնարավորություն տալ մեր հասարակությանը: Միայն այսպես մարդիկ կկարողանան լիարժեք օգտագործել իրենց խանդավառությունն ու ստեղծագործական մոտեցումը, իսկ մեր երկիրը կկանգնի ոչ միայն «չորս արդիականացման», այլև համապարփակ արդիականացման ճանապարհին:

## ԳԼՈՒԽ 15

**Չինական մշակույթի հնարավոր կողմնորոշումները  
համաշխարհայնացման (գլոբալիզացիա) համատեքստում<sup>103</sup>**

Այսօր՝ համաշխարհայնացման համատեքստում, մարդկային մշակույթը դեռևս բազմազան է: Պատճառն այն է, որ Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից ի վեր, գաղութային համակարգի փլուզմանը զուգահեռ նախկին գաղութները և ճնշված ժողովուրդները կանգնել են բոլոր առումներով իրենց անկախ կարգավիճակն ամրապնդելու հրամայականի առաջ. ազգին բնորոշ մշակույթը (լեզու, կրոն, արժեքներ և այլն) այս կարգավիճակի հաստատման կարևորագույն սյուներից մեկն է, և հետևաբար այն պայմաններ է տրամադրում աշխարհի մշակույթի բազմազան զարգացման համար: Ի լրումն դրա, մտքի հետմոդեռնիստական վերելքն արևմտյան աշխարհում նախորդ դարի վերջին և նրա հսկայական ազդեցությունը հստակության, դետերմինացիայի, ծայրահեղ արժեքի և տեսական համակարգի արդիական գաղափարների վրա հանգեցրին հակադետերմինացիայի, անկարգության և ապակենտրոնացման, որն ամրապնդեց բազմամշակութայնության զարգացումը: Չինական մշակույթը՝ որպես մարդկային մշակույթի բաղադրիչ, պետք է դուրս գա «Չինաստանը ընդդեմ արևմուտքի» և «անտիկն ընդդեմ ժամանակակցի» բանավեճերից, որոնք տևում են արդեն ավելի քան հարյուր տարի, և մոտենա չորս հեռանկարների գիտելիքին, որպեսզի չինական մշակույթը փոփոխություններ կրի: Ներկայում, շնորհիվ համաշխարհային մշակույթի բազմազանության, չինական մշակույթը նաև ձևավորել է իր սեփական բազմազանության կաղապարը:

Չինաստանի պատմության մեջ եղել են երկու նշանակալի մշակութային ներմուծումներ, որոնցից մեկը հնդկական բուդդայական մշակույթի մուտքն է առաջին դարից ի վեր, իսկ մյուսը՝ արևմտյան մշակույթի ներմուծումը տասնվեցերորդ դարից ի վեր, հատկապես տասնիններորդ դարի կեսին:

Հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան անցել է երեք պատմական փուլով: (1) Արևմտյան Հան դինաստիայի վերջին շրջանից մինչև արևելյան Չին դինաստիա. բուդդայականությունը նախ Հան դինաստիայում կցվեց աստղագիտությանն ու աստղաբանությանը, իսկ հետագայում՝ Վեյ և Չին դինաստիաներում, մետաֆիզիկային: (2) Արևելյան Չին դինաստիայից հետո չինական և հնդկական մշակույթների միջև առաջացան հակասություններ ու բախումներ, որոնք պայմանավորված էին մշակութային տարբերություններով, սակայն երկուսն էլ փոխադարձաբար ազդում էին միմյանց վրա և կլանում միմյանց: (3) Սույ և Թան դինաստիաներից ի վեր կյանքի կոչվեցին մի շարք չինականացված բուդդայական աղանդներ, օրինակ՝ Թյանթայը, Հուայանը և Չանը, իսկ հնդկական բուդդայական մշակույթը Չինաստանում ենթարկվեց կոնֆուցիականության և դաոսիզմի ազդեցությունը: Միևնույն ժամանակ դարձյալ ի հայտ եկավ կոնֆու-

103. Չինական մշակույթ և համաշխարհայնացում. Պատմություն և մարտահրավերներ 21-րդ դարի համար, 2009: 33-40

ցիականությունը, որն ընդգծում էր ավանդական չինական սուբյեկտիվությունը, իսկ դաոսիզմը կլանում էր բուդդայականությունը: Կարելի է հաստատել, որ մինչ Սուև դինաստիա հնդկական բուդդայական մտքերն ամբողջությամբ միախառնվել էին չինական մշակույթին: Հնդկական բուդդայական մշակույթի Չինաստան մուտք գործելու այս պատմական գործընթացը կարելի է վկայակոչել որպես փորձառությունների և ոգեշնչման կաղապար արևմտյան մշակույթի մուտքը Չինաստան ուսումնասիրելիս:

Երբ տասնվեցերորդ դարի վերջին արևմտյան մշակույթը մուտք գործեց Չինաստան, այն նույնպես կցվեց չինական կոնֆուցիական մշակույթին, որն ընդհատվել էր հայտնի Ծեսերի անհամաձայնության պատճառով: Միայն տասնիններորդ դարի կեսերին արևմտյան մշակույթը, արևմտյան իմպերիալիստների ներխուժման հետ մեկտեղ, հեղեղեց Չինաստանը: Մեկ դարից ավելի բանավեճեր էին ընթանում «Չինաստանն ընդդեմ Արևմուտքի» և «անտիկն ընդդեմ ժամանակակցի» թեմաների շուրջ, որոնք իրականում հակադրում են «ընդհանուր արևմտացումը» և «գոյաբանական մշակույթը»: Այս ամենը ցույց է տալիս, որ միտում է եղել «անտիկը» հակադրել «ժամանակակցին», իսկ «Չինաստանը»՝ արևմուտքին: Միջմշակութային հիմնախնդիրների հետ առնչվելու այս պարզեցված ձևը վնասակար է մշակույթի առողջ ու բանական զարգացման համար: Ներկայում մենք պետք է դադարենք «անտիկը» «ժամանակակցին» և «Չինաստանը» «արևմուտքին» հակադրելուց և դադարեցնենք այս բանավեճերը: Մենք կարող ենք պնդել, որ մշակութային զարգացումները ժամանակակից Չինաստանում հնդկական բուդդայականության ներմուծման երկրորդ փուլից (Հարավային և Հյուսիսային դինաստիաներ) անցում են կատարում երրորդ փուլ (Սուև և Թան դինաստիաներ), այլ կերպ ասած՝ երկու մշակույթների միջև մշակութային հակադրությունների ու բախումների փուլից անցում են մի փուլ, երբ տեղական մշակույթը սկսում է կլանել արևմտյան մշակույթը: Այս երրորդ փուլում չինական մշակույթի զարգացումը հեռանում է «Չինաստանն ընդդեմ արևմուտքի» և «անտիկն ընդդեմ ժամանակակցի» բանավեճերից և թևակոծում մի փուլ, երբ մենք կլանում և միաձուլում ենք արևմտյան մշակույթն ամբողջությամբ և խորությամբ, ինչը կօգնի, որ չինական մշակույթն ավանդականից վերափոխվի արդի մշակույթի՝ զարկ տալով բազմամշակութային զարգացմանը: Ես այս կողմնորոշումը կնկարագրեմ չինական փիլիսոփայության օրինակով: Հավատացած են, որ այս համազամանքներում գոյություն ունի արդի չինական փիլիսոփայության կառուցման առնվազն երեք կողմնորոշում:

Ա. Արևմտյան փիլիսոփայության կլանման և միաձուլման հիմքով կարող ենք «շարունակել» ավանդական չինական փիլիսոփայությունը: Ֆեն Յուլանը բարձրացրել է «շարունակելու» և «հետևելու» հիմնախնդիրները: Նրա կարծիքով՝ իր «Նոր կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը» ավելի շատ շարունակում է Սուև և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականությունը, քան հետևում դրան: Նույն կերպ նաև Սուև և Մին դինաստիաների փիլիսոփայությունը, այսպես կոչված նեո-կոնֆուցիականությունը, կյանքի կոչվեց հնդկական բուդդայական փիլիսոփայության յուրացման և միաձուլման արդյունքում. վերջինս մեծ ազդեցություն ունեցր նրա վրա: 1930-ականների և 1940-ականների որոշ փիլիսոփաներ, ինչպիսիք են Սյոն Շիլին, Ֆեն Յուլանը, Հե Լինը, Չին Յուելինը, Ջան Դուսուոնը և Ջան Շենֆու, կառուցեցին արդի չինական փիլիսոփայությունը՝ վերջինիս ազդեցության

ներքո կլանելով արևմտյան փիլիսոփայությունը:

Մենք կարող ենք որպես օրինակ բերել Ֆեն Յուլանին: Նրա կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը նոր է, որովհետև չինական փիլիսոփայություն է ներմուծում Պլատոնի «ընդհանուրի» և «մասնավորի» գաղափարը, ինչպես նաև նոր ռեալիզմի փիլիսոփայության «թաքնված» միտքը: Նա աշխարհը բաժանում է «ճշմարտության» (կամ «գաղափար» կամ «թայ չի») և իրականության: Իրականության մեջ նյութը նյութ է դառնում՝ հենվելով «գաղափարի» վրա: Այս միջոցով էլ նրա նոր կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը մի կողմից շարունակում է Սուև և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականության այն միտքը, որ «սկզբունքը մեկն է, դրսևորումները՝ բազմաթիվ», իսկ մյուս կողմից չինական փիլիսոփայության մեջ կիրառում է «ընդհանուրի» և «մասնավորի» գաղափարը արևմտյան փիլիսոփայությունից, ինչն էլ լուրջ խթան է չինական փիլիսոփայության արդի ձևափոխության համար: Իրականում 1930-1940-ականների գիտնականները հենց այսպես էին մտածում:

Անշուշտ, Ֆեն Յուլանի «Նոր կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը» նույնպես չի լուծել այս հիմնախնդիրները: Ինչպես նշված է «Չինական փիլիսոփայության նոր պատմություն» (Արդի չինական փիլիսոփայության պատմություն) գրքի յոթերորդ հատորում Ֆենը հաստատում է, որ այս գաղափարը մի դեպքում չգոյություն է, մյուս դեպքում՝ «գոյություն»: Այստեղ պարզ հակադրություն կա: Հետևաբար, եթե փորձենք առաջ տանել չինական փիլիսոփայության զարգացումը, պետք է շարունակենք «Նոր կոնֆուցիական փիլիսոփայությունը», և ոչ թե Սուև և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականությունը: Այս նպատակին հասնելու անհրաժեշտ պայմաններից մեկն է՝ խորությամբ կլանել և յուրացնել արևմտյան փիլիսոփայությունը և օգնել, որ չինական փիլիսոփայությունն ավելի համընդհանուր կարևորություն ունենա Չինաստանի և արևմուտքի երկխոսություններում: Միաժամանակ պետք է ավելի շատ ուշադրություն դարձնենք չինական փիլիսոփայության ուժեղ կողմերին և հաստատենք մեր իսկ սեփական առանձնահատկությունները, որպեսզի հատուկ ավանդ ունենանք մարդկային մշակույթի ոլորտում: Մենք կարող ենք նաև նշել, որ չնայած ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ կա «գիտելիքի և գործողության հարաբերության» քննարկման ավանդույթ, և որ «գիտելիքի և գործողության միասնության» ուսմունքը մի ժամանակ գերակա դիրք էր գրավում, այս ուսմունքը հաճախ կապվում էր բարոյականության և բարոյագիտության հետ և զուրկ էր ճանաչողական հիմքից: Այս հիմնախնդիրը 1930-ականներին բարձրացրեց Հե Լինը՝ սահմանելով՝ «Գիտելիքի և գործողության» հիմնախնդրի ոչ քննադատական ուսումնասիրությունը և նշելով, որ բարոյականության ուղղակի քննարկումը միանշանակ կհանգեցնի դոգմատիկ բարոյագիտության: Բարոյագիտությունն ուսումնասիրում է վարքագծի կանոնները և բարու և ճշմարիտի կապը, ուստի եթե մենք չենք ուսումնասիրում հասանելի գիտելիքը և ճշմարտության և բարու կապը, միանշանակ կընկնենք անհիմն դոգմատիզմի ծուղակը»: Հետևաբար, մենք «պետք է խորությամբ հետազոտենք բարոյագիտության հիմքը»<sup>104</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, 1930-1940-ականների այնպիսի չինացի փի-

104. Հե Լին, «Գիտելիքի և գործողության միասնության նոր ընկալումը» Չինական փիլիսոփայության մեջ հիսուն տարիների ընթացքում (Լյաոնին կրթական հրատարակչություն, 1989):

լիստիաներ, ինչպիսիք են Ջան Դունսունը, Սյոն Շիլին, Յե Լինը, Չին Յուդինը և Ֆեն Յուլանը, նկատում էին «ճանաչողական» տեսության բացակայությունը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ և փորձում էին սովորել արևմտյան փիլիսոփայությունից, որպեսզի լրացնեն այս բացը: Ուստի, իրական արդի չինական փիլիսոփայության հիմնումն անհնար է առանց արևմտյան փիլիսոփայության: Սա նշանակում է, որ արևմտյան փիլիսոփայությանը մշտապես ուշադրություն դարձնելն ու նրանից սնվելն անհրաժեշտ միջոց է, որով չինական փիլիսոփայությունը կարող է զարգանալ և մուտք գործել աշխարհ:

Բ. Մենք կարող ենք շարունակել արևմտյան փիլիսոփայության օգնությամբ կառուցել չինական փիլիսոփայությունը՝ վերջինիս գաղափարական ռեսուրսները ներմուծելով առաջինի տիրույթ: Չինաստանի պատմության ընթացքում եղել է հնդկական բուդդայական փիլիսոփայությունը շարունակելու փորձառությունը: Չինաստանում Սույ և Թան դինաստիաների ընթացքում կյանքի կոչվեցին մի շարք չինականացված բուդդայական աղանդներ, ինչպիսիք են Չանը, Թյանթայը և Յուայանը: Նրանք յուրացրին կոնֆուցիականության և դաոսիզմի մտքերը՝ դառնալով չինական բուդդայական փիլիսոփայություն, որը տարբերվում էր հնդկական բուդդայական փիլիսոփայությունից: Մենք կարող ենք անդադել, որ երբ հնդկական բուդդայական փիլիսոփայությունը ներմուծվեց Չինաստան, չինական փիլիսոփայությունը մեծապես օգտվեց դրանից:

Ավելի քան մեկ դար արևմտյան փիլիսոփայության զանազան դպրոցներ մեկը մյուսի ետևից մուտք են գործել Չինաստան և մեծ ազդեցություն թողել չինական փիլիսոփայության վրա: Արդյո՞ք չինացի փիլիսոփաները, բախվելով հզոր արևմտյան փիլիսոփայությանը, կարող էին չինական փիլիսոփայական մտքերը ներմուծել արևմտյան փիլիսոփայություն՝ արևմտյան փիլիսոփայության մի շարք չինականացված դպրոցներ հիմնելու համար, ինչպես տեղի էր ունեցել Սույ և Թան դինաստիաներում: Այստեղ ես խնդիրը նկարագրելու համար օրինակ կբերեմ հերմենևտիկան: Ներկայում արևմուտքում նկատվում է «հերմենևտիկ մտքերի միտում», և 1980-ականներից ի վեր չինական ակադեմիայի զանազան գիտակարգերի գիտնականներ արևմտյան հերմենևտիկան օգտագործում են չինական մշակույթի տարբեր կողմերը հետազոտելու համար. այսպիսով, որոշ չինացի գիտնականներ (այդ թվում և արտասահմանում ապրողները) փորձել են կառուցել «չինական հերմենևտիկան»: Քանի որ Չինաստանում գոյություն ունի դասական երկերի մեկնաբանության երկար պատմություն և մտքի հարուստ պահոցներ, չինական հերմենևտիկան կառուցվել է արևմտյան հերմենևտիկայի ազդեցության ներքո:

Իր «Չինական փիլիսոփայության արդի մեկնաբանությունները» գրքում պրոֆեսոր Չին Յայֆենը ներկայացնում է չորս մարդու՝ Ֆու Վեյսուն, Չեն Ջունին, Յուան Ջունծի և Թան Իձյե, որոնց միջոցով ներկայացնում է չինական հերմենևտիկա ստեղծելու ջանքերը: Ֆուի «ստեղծարար հերմենևտիկան» փիլիսոփայի մտածողությունը բաժանում է հինգ մակարդակի՝ չինական հերմենևտիկան կառուցելով հերմենևտիկ մեթոդաբանության տեսանկյունից: Այն բնութագրվում է թառակալական փիլիսոփայության մտածողության մեթոդաբանության (օրինակ, Լաո Ջուանի փիլիսոփայության) և չինական բուդդայական փիլիսոփայության (օրինակ՝ Չանի) տարբերը հերմենևտիկա ներմուծելով: Չենը Ֆուից տարբերվում է նրանով, որ շեշտը դնում է մեթոդաբանության հերմենևտիկ տեսության վրա՝ հա-

տուև ուշադրություն դարձնելով մեկնաբանությունների գոյաբանական իմաստներիին: Նա գլխավորապես հերմենևտիկա է ներմուծում «Փոփոխությունների գրքի» մտքերը՝ հավատալով, որ չինական գոյաբանական հերմենևտիկան տարբերվում է արևմտյան հերմենևտիկայից, որը բնութագրվում է «գոյաբանության կայուն մեկնաբանությամբ» կամ «գոյաբանության դինամիկ մեկնաբանությամբ», որը հիմնված է «կյանքի գոյաբանության» վրա, և որի շրջանակներում գիտելիքը միասնական է մտքի հետ: Հիմնվելով Մենցիոսի մտքերի մասին նրա մեկնաբանության և Մենցիոսի մտածողության մասին նրա ուսումնասիրության վրա՝ Չուանը բացահայտում է Չինաստանում դասական երկի մեկնաբանության բնութագիրը: Թանն առանձնացրել է Չինաստանում դասական երկերի մեկնաբանության պատմությունը՝ վերլուծելով Ցին շրջանին նախորդող փիլիսոփայության մեկնաբանությունների տարբեր տեսակները: Չնայած այս բոլոր փորձերին՝ դեռևս ջանքեր են անհրաժեշտ՝ «չինական հերմենևտիկա» ստեղծելու համար:

Սակայն այս բոլոր փորձերն ամեն դեպքում մեծ նշանակություն ունեն, քանի որ դրանք հարստացնում են հերմենևտիկ տեսությունը: Իրականում վերջին դարում որոշ գիտնականներ փորձել են ստեղծել «չինական ֆենոմենոլոգիան և չինական նշանագիտությունը»: Այս առումով Չինաստանի ներկա փիլիսոփայական շրջանակները, թերևս, չինական փիլիսոփայական մտածողության աղբյուրներն ավելացնում են արևմտյան փիլիսոփայության ճյուղերին՝ վերջինիս որոշ չինականացված ճյուղերը ստեղծելու համար, ինչպես կատարվում էր Սույ և Թան դինաստիաներում: Չինացի փիլիսոփաների՝ չինական փիլիսոփայական մտածողությունն արևմտյան փիլիսոփայության մի ճյուղում ներառելու այս փորձը, որի նպատակը վերջինից տարբերվող փիլիսոփայական համակարգի ստեղծումն էր, մի կողմից կհարստացնի արևմտյան փիլիսոփայությունը (ինչպես Չանը, Թյանթայը և Չոայանը արեցին Սույ և Թան դինաստիաներում), իսկ մյուս կողմից ավելի ընդարձակ տարածություն կբացի չինական փիլիսոփայության զարգացման համար (ինչպես նեոկոնֆուցիականությունը Սուև և Մին դինաստիաներում)՝ օգնելով, որ չինական փիլիսոփայությունն ավելի հաջողությամբ մուտք գործի աշխարհի բազմազան փիլիսոփայության ոլորտ:

Գ. Մենք պետք է ստեղծենք մարքսիստական փիլիսոփայություն՝ չինական առանձնահատկություններով. մարքսիզմն ի սկզբանե արևմտյան փիլիսոփայության ճյուղ էր: Անհրաժեշտ է առանձին ուսումնասիրել մարքսիզմը, որովհետև քսաներորդ դարում այն ահռելի ազդեցություն է ունեցել չինական հասարակության վրա: Այստեղ կցանկանայի ներկայացնել վաղամեռիկ փիլիսոփա Ֆեն Ցիի օրինակը: Ֆենը փորձեց մարքսիստական փիլիսոփայությունը համապատասխանեցնել չինական բնութագրին՝ կլանելով ավանդական չինական փիլիսոփայությունը և արևմտյան վերլուծական փիլիսոփայությունը: Իր «Երեք քննարկում իմաստության մասին» գրքի նախաբանում նա պնդում է. «Այս գիրքը նպատակ ունի հասկանալ մարդկությունն ու բնությունը՝ հիմնվելով պրակտիկայի ճանաչողական գործընթացի տրամախոսության (դիալեկտիկա) վրա, մասնավորապես «գիտելիքը իմաստության վերածելու» միջոցով:

Նախ և առաջ, Ֆենը նպատակ ունի լուծել ոչ թե արևմտյան փիլիսոփայության, այլ չինական փիլիսոփայության «մարդկության և բնության» խնդիրը գործնական, նյութական դիալեկտիկայի միջոցով: Երկրորդ, նա կարծում է, որ «գիտելիքն իմաստության վերածելը» (մասնավորապես իմաստության ներըմբռնումը)

խնդիրը լուծելու ճանապարհ է: «Գիտելիքն իմաստության վերածելը» փոխառված է բուդդայականության բառապաշարից, որը պահանջում է, որ «գիտելիքը» պետք է բարձրացվի «իմաստության» մակարդակի, որպեսզի հասնի անդրանցականության հոգևոր ոլորտ: Երրորդ, նա հավատացած է, որ փիլիսոփայության նպատակն է աշխարհի և սեփական եսի ընկալման գործընթացները նույնացնել տեսությունները մեթոդների և առաքինությունների վերածելու գործընթացի հետ: Ըստ մարքսիզմի՝ միավորվում են տեսություններն ու մեթոդները, մինչդեռ չինական փիլիսոփայության պնդմամբ՝ միավորվում են «տեսություններն» ու «առաքինությունները»: Ֆեն Ցին պահանջում է, որ միավորվեն «տեսությունները», «մեթոդներն» ու «առաքինությունները»: Նա բացատրում է, որ ինչ-որ առումով փիլիսոփայական տեսությունները պետք է «ձևափոխվեն մտածողության մեթոդների և գործարկվեն իրենց սեփական գործունեության և հետազոտության ոլորտներում»: Բայց ի լրումն դրա, նրանք պետք է նաև «վերածվեն սեփական առաքինությունների և սեփական պրակտիկայի միջոցով մարմնավորվեն՝ որպես սեփական անհատականություններ»:

Ուստի և, չնայած Ֆենի փիլիսոփայությունը հիմնված է մարքսիստական մատերիալիստական տրամասության վրա, այն նպատակ ունի լուծել չինական փիլիսոփայության հիմնախնդիրը կյանքի իդեալական բարոյական ոլորտին հասնելու միջոցով՝ բուդդայական մտածողությունը ներմուծելով չինական փիլիսոփայության տիրույթ («գիտելիքի ձևափոխումը իմաստության»): Անկասկած, սա մարքսիստական փիլիսոփայություն է, որն ունի չինական «բնութագիր»: Ավանդական մարքսիզմի չինականացումը կստիպի, որ մարքսիզմը Չինաստանում ավելի դարակազմիկ և ազգային բնութագիր ունենա, ինչպես, օրինակ, վերջին դարի արևմտյան մարքսիզմը (օրինակ՝ Ֆրանկֆուրտի դպրոցը):

Անշուշտ, ավելի քան մեկ դար չինական ակադեմիայում գոյություն են ունեցել մշակույթը «վերածնողներ»: Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո Եվրոպա վերադառնալով՝ Լյան Ցիչաոն պնդեց, որ արևմտյան մշակույթը նահանջել է, և միայն չինական մշակույթը կփրկի այն. «Չինական մշակութային գոյաբանության դեկլարացիան» նույնպես ի հայտ եկավ 1930-ականներին: Հատկապես քսանմեկերորդ դարում որոշ չինացի գիտնականներ բարձրացրին «չինական կոնֆուցիականության վերահաստատման» հիմնախնդիրը: Նրանք պնդում էին, որ «կոնֆուցիականության համակողմանի երիտասարդացումը պետք է իրագործել՝ ի պատասխան արևմտյան քաղաքակրթության առաջ ծառայած մարտահրավերների», և որ «կոնֆուցիականության երիտասարդացումը հրատապ խնդիր է չինական ազգի երիտասարդացման համար»: Հետևաբար, նրանք պաշտպանում էին կոնֆուցիականությունը՝ որպես պետական կրոն Չինաստանում՝ պետության և հնագույն ժամանակներից ի վեր դավանվող կրոնի այսպես կոչված միավորման համար: Կարծում են՝ սեփական մշակույթը մեկուսացնելու և արևմտյան մշակույթն առանց վերլուծության բացառելու այս փորձը միանշանակ անցանկալի է, դեմ է համաշխարհայնացման ընթացիկ միտումին և չի կարող իրականացվել:

Չինական փիլիսոփայության զարգացման՝ վերը նշված երեք հնարավոր կողմնորոշումները, թերևս, միջոցներ են, որպեսզի չինական փիլիսոփայությունը դուրս գա «Չինաստանն ընդդեմ Արևմուտքի» և «անտիկն ընդդեմ ժամանակակիցի» վեճերից և հասնի մի նոր ճանապարհի, որը կմիաձուլի թե՛ Չինաստանի, թե՛



արևմուտքի հին և ժամանակակից գիտելիքը և փիլիսոփայական մտքի զանազան դպրոցներին թույլ կտա ծավալվել ավելի ընդարձակ ուղորտներում: Սա մշակակուն է, որ արդի չինական փիլիսոփայությունը կառուցելու համար մենք պետք է մի կողմից աջակցենք չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությանը, մյուս կողմից լավ յուրացնենք արևմտյան փիլիսոփայության էությունը: Դրա համար անհրաժեշտ է ոչ միայն շարունակել ավանդական չինական փիլիսոփայությունը, այլև քաջություն ունենալ և պահպանել նաև արևմտյան փիլիսոփայությունը կամ արևմտյան փիլիսոփայության չինականացված ճյուղը: Մենք չպետք է պահպանենք չինական և արևմտյան փիլիսոփայություններն այնպես, ինչպես դրանք գոյություն ունեին պատմության մեջ, այլ կրենք մեր մեջ, ինչը նոր հեռանկարներ կբացի փիլիսոփայության զարգացման համար:

## ԳԼՈՒԽ 16

**Չինական փիլիսոփայության պատմության  
ուսումնասիրության հեռանկարները և ճշմարիտի, բարու ու  
գեղեցիկի հիմնախնդիրը Չինաստանի ավանդական  
փիլիսոփայության մեջ<sup>105</sup>**

Այժմ չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրության մեջ մենք բախվում ենք հեռանկարների խնդրին, այն է՝ ինչպես գնահատել ավանդական փիլիսոփայությունը Չինաստանում:

Չինաստանը մեծ երկիր է, ունի երկար պատմություն և մշակութային ավանդույթ: Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայությունն ունի հարուստ բովանդակություն և աչքի է ընկնում իր յուրահատկությամբ: Հասարակությունը զարգացել է, իսկ Չինաստանը ավելի քան 100 տարի ետընթաց է ապրել, և քանի որ մեզ չի հաջողվել գիտական վերաբերմունք որդեգրել Չինաստանի ավանդական մտքի և մշակույթի ուսումնասիրության մեջ, բավական երկար ժամանակ չենք կարողացել խորությամբ հասկանալ Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայության արժեքը կամ պարզել, թե որոնք են նրա թերություններն ու խնդիրները: Սակայն վերջին տարիներին այս դաշտում իրավիճակը կտրուկ փոխվել է:

Դիմելով Մարքսի մահվան 100-րդ տարելիցի ոգեկոչման միջոցառման մասնակիցներին՝ Չինական կոմունիստական կուսակցության գլխավոր քարտուղար ընկեր Յու Յաոբանն ասաց. «Պետք է հրաժարվել մարքսիզմը մարդկության մշակութային ձեռքբերումներից տարանջատելու և մեկը մյուսին հակադրելու սխալ միտումից. մենք պետք է հարգենք գիտության և մշակույթի իմացությունը»: Սկստենք, որ վերջին տարիներին շատ կարևոր երևույթ է այն, որ Չինաստանի թերթերում և պարբերական մամուլում իրական կյանքի խնդիրներին վերաբերող բազմաթիվ հոդվածները մեջբերվում են Հին Չինաստանում արված փիլիսոփայական դիտարկումները:

Օրինակ, «Գուլանմին ժիբան» («Բրայթ» օրաթերթ) այս տարվա փետրվարի 19-ին տպագրել էր երկու կարճ հոդված: Մեկը վերնագրված էր «Տոկուն եղիր նույնիսկ հազար անգամ սրելուց և տասը հազար անգամ ծեծվելուց հետո»: Սա Ջեն Բանցյաոյի «Բամբուկի մասին» բանաստեղծության տողն էր, որը հոդվածում օգտագործվել էր՝ մարդկանց մեջ համառություն քարոզելու համար: Մեկ այլ հոդված, որ վերնագրված էր «Վեյ արքան սպանեց նրանց, որոնք ճանաչում էին իրեն, և կեղծ Վեյ արքային», անդրադառնում էր Ցաոյի կասկածամիտ բնավորությանը: Հոդվածը «Ջենգուանի թագավորության ժամանակագրությունից» մեջբերում էր, թե Թան դինաստիայի Թայցուն կայսրն ինչ է ասում Ֆեն Դեիին. «Հոսող ջրի վճիտ կամ կեղտոտ լիճները կախված է նրա աղբյուրից: Կայսրը կառավարման աղբյուրն է, և հասարակ մարդիկ նման են ջրի: Եթե կայսրն ինքը անազնիվ չէ, բայց ստիպում է, որ խորհրդականներն ազնիվ դրսևորեն իրենց, նույնն է, ինչ սպասել, որ

105. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 5-16

ցեխոտ աղբյուրից վճիտ ջուր կհոսի. սա անխոհեմություն է»: Նույն երևույթը կարելի է նկատել բազմաթիվ գրական երկերում: Վերցնենք, օրինակ, «Պսակ՝ բարձր լեռան լանջին» հակասական կարճ պատմվածքը, որը նկարագրում է, թե մի հրամանատար ինչպես է քննադատում մի բարձրաստիճան պաշտոնյայի տիկնոջը: Որպես հանդիմանանք՝ հրամանատարը մեջբերում է Դու Սուի «Է-Փանի պալատի էպոսը» գործից՝ ասելով. «Ցինի ժողովուրդը սգալու ժամանակ չուներ, և նրանց մահը սգուն էին ուրիշները, Ցինից հետո: Եթե Ցինից հետո մարդիկ սգային, բայց չընդունեին զգուշացումը, ապա նրանցից հետո եկողները կսգային նրանց մահը»:

Այսպիսի բազմաթիվ օրինակներ կարելի է գտնել ամենուր՝ թերթերում ու պարբերական մամուլում: Այս ամենի արդյունքում ծագում է հետևյալ հարցը. քանի որ բազմաթիվ հին ասացվածքներ դեռևս մեծ կարևորություն ունեն մեզ համար այսօր՝ ժամանակակից Չինաստանում, և ծառայում են՝ որպես իրական կյանքում մեր վարքագծի անփոխարինելի ուղեցույց, ապա առհասարակ ի՞նչ արժեք ունի Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայությունը: Երևում է՝ կարիք կա վերաարժևորել Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայությունը:

Եթե ընդունենք, որ փիլիսոփայական գաղափարները կարող են մարմնավորել ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի խնդիրները, ապա արդյո՞ք ավանդական չինական փիլիսոփայությունը որևէ արժեքավոր կամ յուրահատուկ աղբյուր ունի: Կարծում են՝ ունի, և այն նշանակալի է: Մենք կարող ենք հիմնախնդրին մոտենալ երկու կողմից. մեկը մտածողության բովանդակությունն է, մյուսը՝ կյանքի հանդեպ մոտեցումը, և այս երկու կողմերը սերտորեն կապակցված են:

## 16.1 Չինական փիլիսոփայությունը՝ որպես եռակի միացում

Ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի հիմնախնդրի վերաբերյալ ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ունի երեք հիմնավորում, որոնք մեծ ազդեցություն ունեն չինական մտածողության վրա. «Երկնքի միացումը մարդուն», որն ուսումնասիրում է աշխարհի միասնությունը. «գիտելիքի միացումը պրակտիկային». սա էթիկական չափանիշների խնդիրն է. «զգացմունքի միացումը պատկերին». սա առնչվում է արվեստի գործերի ստեղծմանն ու գնահատմանը:

### 16.1.1 Երկնքի միացումը մարդուն. ճշմարիտը

Տարբեր փիլիսոփաներ տարբեր կերպ են սահմանում «Երկնք» և «մարդ» երկու հասկացությունները: Այնուամենայնիվ, «Երկնքի ճանապարհը» վերաբերում է տիեզերքի հիմքին կամ ամբողջ տիեզերքին: «Մարդու ճանապարհը» հաճախ վերաբերում է մարդկային հասարակությանը կամ հենց մարդուն: Երկնքի ու մարդու հարաբերությունը մշտապես եղել է չինացի մտածողների ուսումնասիրած հիմնարար խնդիրը:

Սիմա Ցյանը իր «Պատմական արձանագրություն» երկն անվանում է գիրք, որը «հետազոտում է երկնքի և մարդու հարաբերությունները»: Դուև Ջունչուն նկարագրել է, որ նկատի ունեն գիտելիքի մի ճյուղ, որն «ուսումնասիրում է, թե մարդն ինչպես է կապվում երկնքի հետ»: Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի հիմնադիրներից մեկը՝ Յե Յանը, մեկ այլ հիմնադրի՝ Վան Բիին համարում

էր որակավորված փիլիսոփա, որն «ի վիճակի է քննարկել Երկնքի և մարդու հարաբերությունները»: Չինաստանի դաոսիզմի (թաոսիզմ) իսկական հիմնադիր Թաո Յունձիին ասում էր, որ միայն դաոսական առաջնորդ Յան Յուանն էր հասկանում, որ «ինքը նկատի ուներ Երկնքի և մարդու» խնդիրը: «Երկնքի և մարդու» հարաբերությունն ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ բացատրվել է տարբեր տեսությունների միջոցով: Օրինակ, Ջուանցին պահանջում էր, որ «պետք է տարբերակում մտցնել Երկնքի և մարդու» միջև և տեսականորեն հիմնավորում էր, որ «ներանք, որ անտեղյակ են Երկնքից, ոչինչ չգիտեն մարդու մասին»: Ավելին, «Երկնքի և մարդու հարաբերությունների» խնդիրը հաճախ իր արտահայտությունն է գտել «բնության» և «կոնֆուցիական էթիկական վարքագծի» հարաբերության քննարկման մեջ: Այնուամենայնիվ, ավանդական չինական փիլիսոփայության հիմնական ուղղության գլխավոր խնդիրը «Երկնքի և մարդու միավորման» ցուցադրումը կամ բացատրությունն է:

Կոնֆուցիոսն ավելի շատ խոսել է «մարդկային գործերի» և ավելի քիչ՝ «Երկնքի իշխանության» մասին: Այնուամենայնիվ, նա նաև հավատում էր, որ «սուրբն ասում է»՝ պետք է «պահպանել Երկնքի իշխանությունը»: Կարելի է ասել, որ Մենցիոսն այն փիլիսոփան է, որն առաջինը տվեց «Երկնքի և մարդու» միասնության համապարփակ գաղափարը: Օրինակ, նա ասում էր. «Գործի սրտով, իմացի շատ և հասկացի Երկինքը», «եղի Երկնքին և երկրին համընթաց՝ վերևում և ներքևում»: Չնայած Սունցին պաշտպանում էր «Երկնքի և մարդու տարբերակումը», նրա հիմնական նպատակն էր՝ «Երկնքի կամքը ծառայեցնել մեր շահերին», որպեսզի «Երկինքը» միանա մարդուն: Լաոցզին (Լաո Ցու) դաոսական դպրոցից պնդում էր. «Մարդը հետևում է երկրին, երկիրը՝ Երկնքին, Երկինքը հետևում է Գանապարհին, իսկ Գանապարհը՝ բնությանը»:

Նույնիսկ Ջուանցին, որը «տեղյակ չէր Երկնքից և ոչինչ չգիտեր մարդու մասին», ասում է. «Երկինքն ու երկիրը կողք կողքի ապրում են ինձ հետ, և երկրի վրա ամեն ինչ նույնացվում է ինձ հետ»: Նա նաև ասում էր, որ գերագույն մարդը կարող է «հաղորդակցվել Երկնքի, երկրի և ոգու» հետ: Դուռ Ջունչուն քարոզում էր այն գաղափարը, որ «Երկինքն ու մարդը պատասխանում են միմյանց», և ըստ նրա փաստարկի՝ այս երկուսը միավորված են: Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկական հիմնականում քննարկում է «բնության» և «կոնֆուցիական էթիկական վարքագծի» հարաբերությունը: Չնայած Ջի Քանը (Չի Քան) և Յուան Չին պնդում էին, որ «պետք է անտեսել էթիկական վարքագիծը և հետևել բնությանը», մետաֆիզիկական դպրոցի հիմնական ուղղությունը շեշտում էր, որ «էթիկական վարքագիծը» պետք է հաշտվի «բնության» հետ: Երբ Վան Բին ընդունում էր այն գաղափարը, որ «ներքինն ու արտաքինը մեկն են», նա պնդում էր, որ պետք է քաջալերել, որ «հիմնականները (բնությունը և Երկնքի ճանապարհը) կառավարեն ոչ հիմնականներին (էթիկական վարքագծի կանոնները և աշխարհիկ հարցերը): Ընդգծելով, որ «ներքինն ու արտաքինը մեկն են», Գուո Սյանը հավատացած էր, որ «չկա ներքին՝ արտաքինից անդին» և, հետևաբար, եզրակացնում էր, որ «Երկինքն ընդհանուր եզրույթ է երկրի վրա ամեն ինչի համար»:

Մինչև Սուն դինաստիայի սկիզբը կոնֆուցիական փիլիսոփա Ջուու Դունին ընդունում էր ավելի պարզ եզրույթներով. «Սուրբն իր առաքինությունը բաշխում է Երկնքին և երկրին» և «սուրբը Երկինք է տենչում»: Ջան Ցայն իր «Արևմտյան գրություններ» գրքում գրում է. «Այն, ինչ արգելափակում է երկինքն ու երկիրը, իմ

ներքինն է. այն, ինչ տնօրինում է երկինքն ու երկիրը, իմ բնավորությունն է»: Երկու Չենը տեսականորեն բացատրում է, որ «ներքինն ու արտաքինը բխում են նույն աղբյուրից» և պնդում. «Երկնքում այն ճակատագիր է, մարդու մեջ՝ բնավորություն, իսկ մարմինը տնօրինողը սիրտն է: Իրականում դրանք նույնն են»: Ջու Սին պնդում էր, որ «Երկինքը մարդ է, մարդը՝ Երկինք: Մարդը ծագում է Երկնքից: Երբ այս մարդը ծնվում է, Երկինքը հանգրվանում է նրա մեջ»: Ապա ավելացնում է. «Սուրբը... միանում է Երկնքին»: Վան Յանմինն ասում է. «Սիրտը Երկինք է: Սրտի կարևորության ընդգծումը խրախուսում է Երկինքը, երկիրը և ամեն բան»: «Մարդն իրականում նույնանում է Երկնքի, երկրի ու ամեն ինչի հետ»: «Սիրտը չունի ներքին, բայց Երկնքի, երկրի և այլ իրերի արձագանքը համարում է ներքին»: Ավելի ուշ Վան Ֆուչին առաջ է քաշում այն գաղափարը, որ մարդը շարժվում է Երկնքի գոլորշացմանը զուգահեռ, որով էլ բացատրում է Երկնքի և մարդու միասնության սկզբունքը: Նա ասում է. «Ճակատագիրն իրագործվում է օրերի ընթացքում, բնավորությունը ձևավորվում է օրերի ընթացքում»: «Չկա մի օր, որ Երկինքը չմտածի ճակատագրի մասին, և չկա մի օր, որ մարդն իր ճակատագիրը չհանձնի Երկնքի ձեռքը»:

Ինչ վերաբերում է ավանդական չինական փիլիսոփայությանը, խոշոր փիլիսոփաները՝ թե՛ մատերիալիստները, թե՛ իդեալիստները, խոսում էին «Երկնքի և մարդու միավորման» խնդրի մասին: Վերլուծելով նրանց տեսությունները՝ կարող ենք մոտավորապես հանգել հետևյալ եզրակացություններին. նախ, ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ «Երկնքի և մարդու միացման» հասկացությունն արտահայտում է իրերը իրենց ամբողջության մեջ դիտարկելու գաղափարը: Սա ավելի շատ ուղղակի նկարագրություն է, քան մանրամասն վերլուծություն. մենք կարող ենք դա կոչել ուղղակիորեն ընկալված «ընդհանուր հասկացություն»: Երկրորդ, ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ «Երկնքի և մարդու միավորման» գաղափարի հիմնական փաստարկը հետևյալն է՝ «Ներքինն ու արտաքինը մեկ են». Երկնքի ճանապարհների և մարդու միասնությունը «թե՛ ներքին է, թե՛ արտաքին». Երկնքի ճանապարհը ծառայում է՝ որպես ներքին, իսկ մարդու ճանապարհը՝ արտաքին: Սա կարելի է կոչել «միասնության բացարձակ հասկացություն»: Երրորդ, ավանդական չինական փիլիսոփայությունը «մարդու ճանապարհը» չի դիտարկում քարացած իրողություն. ավելին, այն նաև նկատում է «Երկնքի ճանապարհի աշխուժությունն ու անվերջ կենսունակությունը: «Երկինքը շարժվում է առողջ ճանապարհով, և մարդը պետք է անդադար ջանք գործադրի բարեփոխվելու համար»: Այն, որ մարդկային հասարակությունը պետք է շարժվի առաջ, և մարդը պետք է աշխատի իր վրա, պայմանավորված է «Երկնքի ճանապարհի» զարգացումից հետո չմնալու անհրաժեշտությամբ: Սա կարելի է կոչել «անսահմանափակ զարգացման հասկացություն»: Չորրորդ, ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ «Երկինքը» օբյեկտ է, իսկ «մարդու ճանապարհը» պետք է համապատասխանի «Երկնքի ճանապարհին»: Սակայն «մարդը» Երկնքի ու երկրի սիրտն է. նա պետք է ողջ սրտով նվիրվի Երկնքին ու երկրին: Առանց «մարդու» Երկնքն ու երկիրը զուրկ կլինեին կենսունակությունից, բանականությունից կամ բարոյականությունից: Սա կարելի է կոչել էթիկայի «մարդասիրական գաղափար»: Վերը նշված չորս հասկացությունները ներկայացնում են «Երկնքի և մարդու միասնության» գաղափարի ընդհանուր առնչությունը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ:

### 16.1.2 Գիտելիքի միացումը պրակտիկային. բարին

«Գիտելիքի և պրակտիկայի» խնդիրը գիտելիքի տեսության հիմնախնդիր է. ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ, սակայն, այս խնդիրն ավելի շատ առնչվում է էթիկային ու բարոյականությանը: Եթե ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ գիտելիքի տեսության հարցը չի կապվել էթիկայի հարցին, ապա բարոյ կլինի այն փոխանցել՝ որպես ավանդական փիլիսոփայության մի մաս: Յետևաբար, գիտելիքի տեսության խնդիրը հաճախ նաև էթիկայի խնդիր է: Սա է պատճառը, որ փիլիսոփաների կարծիքով՝ մարդը ոչ միայն պետք է ձգտի «գիտելիք» ստանալ, այլև պետք է հատուկ ուշադրություն դարձնի նրա «կիրառմանը» (պրակտիկա):

Ի՞նչ է «բարին (լավը)»: «Բարու (լավի)» չափանիշը տարբեր է, բայց ըստ ավանդական չինական փիլիսոփայության՝ «գիտելիքի» և «գործնական կիրառման» միասնությունը նրա անհրաժեշտ նախապայմանն է: Չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ կարող ենք հանդիպել գիտելիքի և վարքագծի հարաբերության բազմաթիվ տարբեր բացատրություններ: Ըստ «Դասական պատմություն» գրքի (գլուխ 1, «Ճակատագրի մասին»)՝ վաղուց հայտնի է, որ «դժվար չէ իմանալ, բայց դժվար է կիրառել իմացածը»: Ավելի ուշ երկու Չեն գիտնականներ փաստում էին, որ «գիտելիքը նախորդում է պրակտիկային»: Ջու Սին այն կարծիքի էր, որ «գիտելիքն ու նրա գործնական կիրառումը» փոխադարձաբար ծնունդ են տալիս միմյանց»: Վան Ֆուչին տեսության միջոցով բացատրում էր, որ «պրակտիկան է նախորդում գիտելիքին», իսկ Սուն Ջունշանը առաջ էր քաշում այն գաղափարը, որ «ինչ-որ բան իմանալն ավելի դժվար է, քան իրագործելը» և այլն: Ընդհանուր առմամբ կարող ենք ասել, սակայն, որ «գիտելիքի և պրակտիկայի միացման» գաղափարը նկատելի է ավանդական չինական փիլիսոփայության ողջ ընթացքում՝ սկզբից մինչև վերջ:

Կոնֆուցիոսի ժամանակներից սկսած՝ «խոսքերի համաձայնությունը արարքների հետ» մշտապես օգտագործվել է որպես էթիկական չափանիշ՝ ազնվականին ոճրագործից տարբերակելու համար: Կոնֆուցիոսն ասում է. «Ազնվականն ամոթի զգացում է ունենում, երբ չի կարողանում խոսքերը համաձայնեցնել գործողությունների հետ»: Մենցիոսն ընդգծում էր «ներըմբռնողական գիտելիքը» և «ներըմբռնողական կարողությունը»: Չնայած նա չորս գործոնները, այդ թվում և «ափսոսանքի զգացումը» համարում էր ներհատուկ, նրա կարծիքով՝ անհրաժեշտ է «խթանել և խրախուսել» բարեգործությունը, արդարամտությունը, ծեսն ու իմաստությունը, որոնք արդեն իսկ դարձել են բարոյական չափանիշներ: Քանի որ դրանք կարելի է ձեռք բերել միայն բարոյական պրակտիկայի միջոցով, նա փաստում էր, որ «ազնիվ հոգին պետք է զարգացնել»: Ջունանցին շեշտում էր, որ «պրակտիկան» «գիտելիքի» որոնման նպատակն է. միևնույն ժամանակ նա խոստովանում էր, որ առաջնորդող «գիտելիքը» հող է նախապատրաստում «գործնականում նրա կիրառության» համար: Նա ասում է. «Ով գործնականում կիրառում է, գիտի: Նա, ով գիտի, սուրբ է»: Յետևաբար, որպես սուրբ՝ մարդը պետք է «միավորի գիտելիքն ու փորձը»:

Մինչ Սուն դիմաստիայի սկիզբը կոնֆուցիական փիլիսոփա Չեն Ին, չնայած իր այն կարծիքին, որ «գիտելիքը նախորդում է պրակտիկային», պնդում էր, որ բարոյականության և ինքնազարգացման տեսանկյունից «նա, ով գիտի, բայց չի

կարող կիրառել գործնականում, իրականում չգիտի»: Հետևաբար, Հուան Ցուն-սին նշում էր. «Պարոն Չենն արդեն իսկ գաղափար ուներ գիտելիքը պրակտիկայի հետ միավորելու մասին» (Սուն և Յուան դինաստիաների ակադեմիական քարտարաններ, հատոր 75): Ջու Սին ժառանգել էր Չեն Իի տեսությունը, որ «գիտելիքը նախորդում է պրակտիկային», բայց նա մասնավորապես շեշտում էր, որ «երկուսն էլ փոխադարձաբար կախյալ են» և «գիտելիքի և պրակտիկայի ուղղությամբ ջանքերը պետք է կողք կողքի լինեն»: Նա բացատրում է. «Ինչ վերաբերում է հերթականությանը, ապա գիտելիքը նախորդում է. ինչ վերաբերում է կարևորությանը, ապա պրակտիկան ավելի կարևոր է»: Հետևաբար, որոշ մարդիկ Չենի և Ջուի տեսակետները նկարագրում էին՝ որպես «գիտելիքի և պրակտիկայի միացման տեսություն, որտեղ շեշտը դրվում է վերջինիս վրա»: Չնայած «գիտելիքը» «պրակտիկայի» հիմքն է, «գիտելիքը մակերեսային է, եթե միայն ձեռք է բերվել, բայց դեռևս չի կիրառվել գործնականում»: «Երբ մարդն անձամբ փորձարկում է իր գիտելիքը, այն դառնում է ավելի խոր և տարբերվում է նրանից, ինչ նա գիտեր նախկինում»: Այն, որ Ջու Սին շեշտում էր «պրակտիկան», պայմանավորված էր նրանով, որ նա «գիտելիքը» և «պրակտիկան» համարում էր բարոյականության խնդիր: Եվ հենց այդ պատճառով էլ նա դիտարկում է. «Որտեղ էլ որ լինի, մարդը պետք է գործնականում կիրառի բարին: Երկար ժամանակ այն կիրառելուց հետո այն կնույնանա սեփական եսի հետ, իսկ երբ նույնանա, կդառնա սեփական եսի մասը: Եթե մարդուն չի հաջողվում կիրառել այն, լավը մնում է լավ, իսկ անձը՝ անձ. նրանք ոչ մի կապ չեն ունենում միմյանց հետ»:

Ավանդական չինական փիլիսոփայությունը հաճախ պաշտպանում էր «ճանապարհը (Դաո) գործնականում կիրառելու» գաղափարը: Գաղափարը թերևս երկակի ներիմաստ ունի. առաջինը «ճանապարհը որպես ներքին երևույթ ընկալելն է», մյուսը՝ այն «ներքին ճանապարհով կիրառելը», այսինքն՝ գործնականում լրջորեն կիրառել «ներքինը»: Հետևաբար, սա միայն ընկալման խնդիր չէ: Ինչ վերաբերում է «գիտելիքի և պրակտիկայի միասնության» Վան Յանմինի տեսությանը՝ բնականաբար բոլորս էլ գիտենք այդ մասին. սակայն, պարզվում է, դրա մեր ընկալումն ամբողջությամբ ճիշտ չէ: Մեջբերելով նրա դիտարկումը՝ «պրակտիկան սկսվում է, երբ միտք է հղացվում», մարդիկ հաճախ այն նկարագրում էին «պրակտիկան գիտելիքին վերագրելու» և «գիտելիքը որպես պրակտիկա ընկալելու» միջոցով: Իրականում Վան Յանմինը հավասարության նշան չէր դնում «գիտելիքի» և «փորձի» միջև: Այն դիտարկումը, որ «պրակտիկան սկսվում է այն ժամանակ, երբ գաղափար է հղացվում», արվել է բարոյականության և ինքնազարգացման համատեքստում: Դրանից անմիջապես հետո նա ավելացնում է. «Եթե գաղափարը լավը չէ, պետք է ճնշել այն: Պետք է ավելի ու ավելի ճնշել այն, որպեսզի այդ վատ գաղափարը չթաքնվի մեր սրտերում»: Նա նաև ասում է. «Խոր ու ծանրակշիռ գիտելիքի հիմքում ընկած է փորձը, իսկ գիտակից և ճշգրիտ փորձի հիմքում՝ գիտելիքը: Գիտելիքի և փորձի վրա ծախսած ջանքերն ի սկզբանե անբաժանելի են: Միայն հետագա դարերի գիտնականները դրանք բաժանեցին երկու մասի և կորցրին գիտելիքի և փորձի էությունը»:

Ինչ վերաբերում է գիտելիքի և պրակտիկայի հարաբերություններին, Վանը հստակ բացատրում է. «Գիտելիքը գաղափար է տալիս պրակտիկային, իսկ վերջինս գիտելիքի թափած ջանքն է: Գիտելիքը պրակտիկայի սկիզբն է, իսկ պրակտիկան՝ գիտելիքի վերջնական արդյունքը»: Գիտելիքի տեսության տեսանկյուն-

նից կարելի է կարծել, որ Վան Յանմինը «արակտիկան ներառում էր գիտելիքի մեջ»: Սակայն բարոյականության և ինքնազարգացման տեսանկյունից շեշտը գիտելիքի և արակտիկայի միասնության վրա» դրական նշանակություն ունեցավ:

Մինչ Մին և Ցին դինաստիաների հատման կետը Վան Ֆուչին առաջ էր քաշում այն գաղափարը, որ «արակտիկան նախորդում է գիտելիքին», իսկ «փորձով նույնպես կարելի է գիտելիք ձեռք բերել»: Սակայն նա դեռևս շեշտում էր «գիտելիքի և արակտիկայի միասնությունը», երբ անդրադառնում էր բարոյագիտության հիմնախնդրին: Նա կարծում էր, որ «երբ դրանք լրացնում են իրար, գործընթացը կոչվում է կիրառում, իսկ երբ երկուսն էլ կողք կողքի առաջընթաց են ապրում, գործընթացը կոչվում է ձեռքբերում»: Նա քննադատում էր Վան Յանմինի՝ «գիտելիքի և արակտիկայի միասնության» գաղափարը և ասում, որ Վանը «տեղյակ չէ այն փաստից, որ երկուսն էլ ունեն իրենց առանձին կիրառությունը և լրացնում են իրար»: Ինչևէ, Վան Ֆուչին նույնպես պաշտպանում էր «գիտելիքի և արակտիկայի միասնությունը»: Նա ասում էր.

Երբ ասում ենք, որ ինչ-որ մեկը զբաղվում է գիտելիքով և նրա գործնական կիրառությամբ, նկատի ունենք, որ նա իրեն նվիրում է գիտելիքի որոնումներին և ջանք չի խնայում փորձ ձեռք բերելու համար: Իր նվիրումի և ջանքերի շնորհիվ նա ձեռքբերումներ է գրանցում և կիսում ուրիշների հետ: Քանի որ կարելի է ձեռքբերումներ ունենալ և կիսել դրանք, հնարավոր է սահմանել իրերի հաջորդականությունը: Երբ իրերի հաջորդականությունը սահմանված է, նախորդն ու հաջորդը կարող են լրացնել իրար: Գիտելիքից մարդն իմանում է, թե ինչն է կիրառվում գործնականում, իսկ կիրառությունից իմանում է, թե ինչ գիտելիք պետք է ձեռք բերվի: Այսպիսով, կարել է ասել, որ երկուսն էլ համատեղ առաջընթաց են ապրում ու հետևաբար, ձեռքբերումներ գրանցում:

Այն, որ գիտելիքն ու փորձը կարող են առաջընթաց ապրել կողք կողքի, ցույց է տալիս, որ, ըստ վերջնական վերլուծության, երկուսն էլ բարոյական հիմնախնդիր են: Ըստ Վան Ֆուչիի՝ «իմաստունը նա է, ով գիտի ծեսերը: Ծեսերին տեղյակ մարդը գործնականում կիրառում է գիտելիքը: Գիտելիքը գործնականում կիրառելու դեպքում բոլոր ծիսակատարությունները պատշաճ կերպով կկատարվեն. ծեսերն իմանալու դեպքում կծնվեն բոլոր հիմնական մտքերը: Այդպիսով մարդը յուրաքանչյուր անցնող օրվա հետ կբարեփոխի իրեն, և դա անվերջ կլինի»: Սուրբը «իր իմացությունը համադրում է անկեղծության հետ: Նա գործնականում կիրառում է այն, ինչ գիտի, և այն, ինչ նա կիրառում է, դառնում է գիտելիք»: Ահա թե ինչպես պետք է գործի մարդը՝ ըստ ավանդական չինական փիլիսոփայության:

Այժմ ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ գերակշռում է այն տեսակետը, որը հաստատում է, որ «Սուն և Մին դինաստիաներից ի վեր նեոկոնֆուցիականները, գիտելիքն ու փորձը քննարկելիս, հաճախ գիտության տեսության այս հիմնախնդիրը շփոթում էին բարոյագիտության հիմնախնդրի հետ»: Ըստ նրա՝ հենց այստեղ են չինական անտիկ փիլիսոփաների սահմանափակումներն ու սխալները: Այս իմաստով երկու հարցերն էլ արժանի են քննարկման:

Նախ, Սուն և Մին դինաստիաներից ի վեր նեոկոնֆուցիականները, ըստ էության, գիտելիքն ու արակտիկան չէին համարում միայն գիտելիքի տեսության հիմնախնդիր: Նրանք կարծում էին, որ հիմնախնդիրը կարևոր է, որովհետև այն կապված էր բարոյականության և ինքնազարգացման հետ: Գիտելիքի և արակտիկայի հարաբերությունների նրանց քննարկման վերջնական նպատակը բարոյա-



կան զարգացումն էր: Հետևաբար, կասկածից վեր է, որ նեոկոնֆուցիականները գիտելիքի տեսության հիմնախնդիրը շփոթում էին բարոյականության տեսության հետ: Երկրորդ, չի կարելի ասել, որ որպես բարոյականության և ինքնազարգացման հիմնախնդիր՝ գիտելիքի և նրա գործնական կիրառման միասնության տեսությունը և գիտելիքի և փորձի միասնության տեսակետը չունեն դրական նշանակություն: Էթիկայի տեսանկյունից, գիտելիքն ու պրակտիկան չեն կարող բաժանվել երկու մասի. ամհրաժեշտ է, որ «գիտելիքը միանա պրակտիկային»: Վան Յանմինի այն դիտարկումը, որ «գիտելիքը պրակտիկայի նպատակն է, իսկ պրակտիկան՝ գիտելիքի հիմքը, գիտելիքը պրակտիկայի սկիզբն է, իսկ պրակտիկան՝ գիտելիքի վերջնական արդյունքը», կարծես թե լավագույն ամփոփումն է, որ չինացի անտիկ փիլիսոփաներն արել են այս հիմնախնդրի վերաբերյալ:

### 16.1.3 Ձգացմունքի միացումը պատկերին. գեղեցիկը

Սա գեղագիտական հիմնախնդիր է, որը Վան Գուովեյը խորությամբ քննարկել է իր «Պատահական գրույցներ պոեզիայի մասին» գրքում: Նա ասում է. «Ուրտը պոեզիայի բարձրագույն որակն է: Ուրտ ունենալու դեպքում բանաստեղծությունը կարող է ունենալ բարձր որակ և հայտնի տողեր»:

Ի՞նչ է նշանակում «ուրտ»: Վանը բացատրում է, որ «ուրտը չի վերաբերում միայն պատկերին: Բերկրանքը, բարկությունը, վիշտը և ուրախությունը նույնպես մարդու սրտի ուրտն են: Հետևաբար, երբ բանաստեղծությունը կարողանում է ներկայացնել ճշմարիտ պատկեր և ճշմարիտ զգացմունքներ, կարելի է ասել, որ այն ունի ուրտ: Հակառակ դեպքում, կարելի է ասել, որ այն զուրկ է ուրտից: Ակնհայտ է, որ «ուրտ» եզրույթը վերաբերում է ոչ միայն պատկերին, այլև «զգացողություններին»: «Ձյալինի ձեռագրերը, որոնք քննարկում են պոեզիան» գործում Յե Ձյալինը մատչելի բացատրում է Վան Գուովեյի «ուրտի տեսությունը» Ըստ Յեի՝

Ուրտի առաջացումն ամբողջությամբ կախված է մեր ընկալման զգացողությունից: Ուրտի գոյությունն ամբողջությամբ կախված է նրանից, թե ինչի կարող է հասնել մեր ընկալումը: Հետևաբար, արտաքին աշխարհը չի կարելի կոչել ուրտ, քանի դեռ մենք չենք կարողացել վերարտադրել այն մեր ընկալման զգացողության գործառույթի միջոցով: Դատելով այս եզրակացությունից՝ ուրտի տեսությունը, որը պաշտպանում է Վանը, ըստ էության, նույն ծագումն ունի, ինչ Ցանլանի հետաքրքրության տեսությունը և Յուան Թինցիի ռոմանտիկ գրավչության տեսությունը:

Վան Գուովեյից հետո Բու Յենթուն իր «Հարցեր և պատասխաններ նկարչության մեթոդների մասին» գրքում գրում է. «Բնանկարչությունն իրականում զգացմունքի և պատկերի նկարչություն է, իսկ զգացմունքն ու պատկերը ուրտ են»: Սա է պատճառը, որ Վան Գուովեյը դիտարկել է. «Երբ մարդիկ անցյալում քննարկում էին պոեզիան, նրանք չափածոն բաժանում էին երկու խմբի՝ պատկեր նկարագրող և զգացմունք պատկերող: Նրանք չգիտեին, որ պատկեր նկարագրող բոլոր բանաստեղծությունները զգացմունք են պատկերում»: Ակնհայտ է, որ Վան Գուովեյը բարձրաճաշակ ստեղծարար գործ էր համարում այն գրական ստեղծագործությունները, որոնք «զգացմունքն ինտեգրում են պատկերին»: Սակայն «զգացմունքի՝ պատկերի հետ միավորման» այս գեղագիտական տեսակետը չի

սկսվել Վան Գուոլեյից:

Ընդհանուր առմամբ, միայն Վեյ և Չին դինաստիաների ժամանակահատվածում էր, որ Չինաստանի գրականության և արվեստի տեսությունն իսկապես անկախացավ՝ որպես կրթության ճյուղ, և այդ ժամանակ «զգացմունքի և պատկերի միավորման» գաղափարն արդեն իսկ գոյություն ուներ: «Պոեզիայի աստիճանների ներածություն» գրքում Ջուն ժունն ասում է.

Այն բանաստեղծությունները, որոնց յուրաքանչյուր տողում կա չորս նշան, կարող են օգտակար լինել, միայն եթե քիչ բառերով շատ իմաստ արտահայտեն և կառուցվեն գերազանց գրական ստեղծագործությունների օրինակով: Սակայն խնդիրն այն է, որ դրանք հաճախ պարունակում են բազմաթիվ բառեր, բայց՝ աղքատիկ բովանդակություն: Հետևաբար, քիչ մարդիկ կարող են նման բանաստեղծություններ գրել: Այն բանաստեղծությունները, որոնց յուրաքանչյուր տողում կա հինգ նշան, առաջնային տեղ են զբաղեցնում գրականության մեջ և աչքի են ընկնում՝ որպես բազմազան գրական ժանրերից ամենաընդունելի՝ այսպիսով արժանանալով համընդհանուր գովեստների: Արդյո՞ք պատճառն այն է, որ դրանք ամենայն մանրամասնությամբ և ճշմարտացիորեն պատմում են իրադարձություններ, արթնացնում պատկերներ ու զգացմունքներ և պատկերում երևույթներ: Հետևաբար, գոյություն ունի պոեզիա գրելու երեք մոտեցում. առաջինը՝ ենթադրություն, երկրորդը՝ համեմատություն, երրորդը՝ պատում: Ենթադրություն ասելով նկատի ունենք բանաստեղծությունը, և ոչ թե բառերը, որոնցից այն կազմված է: Սեփական մտադրությունը ներկայացնելու համար մեջբերումներ անելը համեմատություն է: Իրադարձության ուղղակի նկարագրությունը, որը մարմնավորում է գաղափարը, պատում է: Նկատի առնենք այս երեք մոտեցումները և ընտրենք ամենահարմարը՝ նրան ավելացնելով հմայք և ուժ, այն հղկելով գույնով, որպեսզի ընթերցողները հայտնաբերեն նրա անսահման հմայքը, իսկ ունկնդիրները հուզվեն: Սա կլինի բարձրակարգ բանաստեղծություն:

«գլուխգործոցը», «գերազանց գործը» պետք է «զգացմունքներ «արտահայտի և երևույթներ պատկերի»: Սա «զգացմունքը պատկերի հետ ինտեգրելու» գաղափարի նախատիպն է: Սյե Ջենը՝ Մին դինաստիայի հետագա յոթ գիտնականներից մեկը, ասում է «Չորս ծովերի բանաստեղծական քննարկումներ» գործում. «Պոեզիան կազմված է զգացմունքից և պատկերից: Մեկը չի կարող առանց մյուսի, մեկը չի կարող բախվել մյուսին»: Նա նաև ասում է. «Պոեզիան զգացմունքն ու պատկերը ներկայացնելու գործիք է: Զգացմունքը հալվում է ներս, հոսում խոր ու երկար. պատկերը փայլում է դրսում, տարածվում հեռու ու լայն»: «Բանաստեղծական քննարկումներ՝ Ջինջըր ստուդիայից» գրքում Վան Ֆուչին ավելի պարզ է ներկայացնում խնդիրը. «Զգացմունքն ու պատկերը երկու տարբեր բառեր են, բայց իրականում անբաժան են»:

Հմուտ բանաստեղծները փայլուն գործեր ստեղծելու անսահմանափակ հնարավորություններ ունեն: Ինքնատիպ բանաստեղծություններում «պատկերը զգացմունքի մեջ է, զգացմունքը՝ պատկերի»: «Զգացմունքը ծնվում է պատկերի մեջ, իսկ պատկերն առաջանում է զգացմունքից: Սա է պատճառը, որ կարող ենք ասել՝ պատկերը զգացմունքի պատկերն է, իսկ զգացմունքը՝ պատկերի զգացմունքը»: «Երբ զգացմունքը միանում է պատկերին, անմիջապես ի հայտ են գալիս սրամիտ արտահայտություններ»: Այս վերջին նախադասությունը թերևս արվեստի ու գրականության Չինաստանի ավանդական տեսության գլխավոր հիմ-

նավորումն է, որն արտահայտում է «գեղեցկության» մասին նրա հիմնական տեսակետը: Չինաստանի ավանդական մտածողության մեջ այն, ինչ գեղեցիկ է, մշտապես կապվել է լավի կամ բարու գաղափարի հետ: «Չինականը գեղեցիկ է» արտահայտությունը վերաբերում է հոգևոր ուղորտին, որտեղ մարդն ազնիվ հաճույք է ապրում: Լսելով «Ուի» (ոչինչ, օրինակ՝ հնչյունին հաջորդող լռությունը) երաժշտությունը՝ Կոնֆուցիոսը մեկնաբանել է. «Այն ամբողջությամբ գեղեցիկ է, բայց ամբողջությամբ բարի չէ», իսկ «Շաոյի» (քիչ) երաժշտությունը լսելուց հետո նշել է. «Այն ամբողջությամբ բարի է և նաև՝ ամբողջությամբ գեղեցիկ»: Միայն երաժշտությունը, որ «ամբողջությամբ բարի է ու նաև ամբողջությամբ գեղեցիկ», կարող է համարվել բարձրագույն և ամենաիդեալական երաժշտություն: Սա վերաբերում է երաժշտությանը և պետք է կիրառվի նաև այլ արվեստների դեպքում: Այն արվեստը, որն «ամբողջությամբ բարի է ու նաև ամբողջությամբ գեղեցիկ», ստեղծված է՝ մարդու հոգևոր ուղորտը բարձրացնելու համար և օգնում է, որ այն առաջանա գեղեցկության բարձրագույն վայելքից: Այս պատճառով էլ, արվեստի և գրականության գործեր արարողը պետք է ունենա «ուղրտ», և նրա ստեղծագործություններում «զգացմունքը պետք է միանա պատկերին»:

## 16.2 Չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը և մարդ լինելու պատճառը

Ինչու՞ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը հետևողականորեն հետապնդում է այս երեքի՝ ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի «միասնությունը»: Իմ կարծիքով՝ պատճառն այն է, որ չինական փիլիսոփայության հիմնական էությունն է՝ սովորեցնել, թե իրեն ինչպես պետք է դրսևորի մարդը: «Մարդ» լինելու համար՝ պետք է սահմանել որոշակի պահանջ, ունենալ ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի իդեալական ուղրտը: Նա, ով հասել է այսպիսի իդեալական ուղրտի, որտեղ «Երկինքը միավորվում է մարդու», «գիտելիքը՝ պրակտիկայի» և «զգացմունքը՝ պատկերի հետ», սուրբ է: Յետևաբար ավանդական չինական փիլիսոփայության հեռանկարը «մարդ» լինելու այս պահանջը համապատասխանեցնում է արդիականացման ծրագրին՝ այդպիսով իրականություն դարձնելով այն: Մարդկային իդեալն իր արտահայտությունը կարող է գտնել միջոցների հսկա բազմազանության մեջ. այնուամենայնիվ, մարդը պետք է ունենա իդեալ և ազնիվ հոգևոր ուղրտ: Երեք միասնությունները, որոնք առաջ է քաշում և պաշտպանում ավանդական չինական փիլիսոփայությունը, իրականում «մարդ» լինելու համար անհրաժեշտ միասնական ուղրտն են: Նրանք չեն կարող առանձնացվել, առնվազն տեսական մակարդակում:

«Երկրի հետ մարդու միացում» հիմնավորումը, չնայած ստեղծվել է մարդու և ողջ տիեզերքի հարաբերությունները նկարագրելու համար, արվել է՝ մարդուն տիեզերքի կենտրոն դիտարկելու տեսանկյունից: «Միջինի օրենքը» պնդում է. «Ազնվությունը Երկնքի ճանապարհն է. ազնիվ լինելը՝ մարդու ճանապարհը»: «Ազնիվ մարդը, որն առանց դժվարության հարվածում է թիրախին, առանց չարչարանքի հասնում է ճիշտ գաղափարին և առանց շտապողականության հասնում է ճանապարհին, սուրբ է»: Սրբի դերը հետևյալն է՝ փայփայել սիրտը՝ հանուն Երկնքի ու Երկրի, կյանք տալ կենդանի արարածների, բարձրագույն ուսմունքները հանձնել ժառանգներին և խաղաղություն ստեղծել գալիք հազարավոր սերունդների համար»: Յետևաբար, «մարդը» (հիմնականում սուրբը) պետք է գործի Երկնքի ճանա-

պարհի պահանջներին համապատասխան և դրանց իրագործումը համարի իր պատասխանատվությունը: Աշխարհում ապրող մարդը չպետք է անտարբեր վերաբերմունք դրսևորի. հակառակը, նա պետք է «անխոնջ աշխատի, որպեսզի հղկի ինքն իրեն» և մարմնավորի հսկայական տիեզերքի էվոլյուցիան: Այսպես մարդն իր առաջ պահանջ է դնում, գտնում է իր գոյության պատճառը և փայփայում ազնիվ հոգևոր ոլորտը: Երբ մարդը պահանջ է դնում իր առաջ և գտնում է ապրելու պատճառը, նրա համար ամենակարևորը «գիտելիքի և փորձի միասնությունն» է: Մարդը պետք է ունենա այս երկուսը միավորող բարոյագիտական տեսակետ: Երեք ծրագրերը և ութ առարկաները, որոնք ներառված են «Մեծ ուսմունքներում», մեզ տալիս են սրա կոնկրետ պատճառը, որը ներկայացված է ստորև.

Մեծ ուսմունքի ճանապարհը լույս է սփռում պայծառ սկզբունքների վրա, մոտ է մարդկանց, և նրա հանգրվանը ամենաբարին է: Հնագույն ժամանակներում նրանք, որ ցանկանում էին լույս սփռել պայծառ սկզբունքների վրա՝ հանուն աշխարհի, նախ պետք է կարգուկանոն հաստատեին իրենց սեփական թագավորություններում: Թագավորություններում կարգուկանոն հաստատելու համար նախ պետք է կարգի բերեին իրենց տները: Տներում կարգուկանոն հաստատելուց հետո նրանք պետք է զարգացնեին իրենց սեփական բարոյական կերպարը: Բարոյական կերպարը զարգացնելու համար պետք է նախ շտկեին իրենց միտքը: Միտքը շտկելու համար պետք է փայփայեին անկեղծ ցանկությունը: Անկեղծ ցանկությունը փայփայելու համար նրանք պետք է նախ գիտելիքը հասցնեին բարձրագույն աստիճանի: Գիտելիքը բարձրագույն աստիճանի հասցնելու համար պետք է նախ հետաքրքրվեին իրերի հատկություններով: Իրերի հատկությունները պարզելուց հետո միայն նրանք ի վիճակի էին բարձրագույն աստիճանի հասցնել գիտելիքը: Գիտելիքը բարձրագույն աստիճանի հասցնելուց հետո նրանք կարող էին փայփայել անկեղծ ցանկությունը: Անկեղծ ցանկությունը փայփայելուց հետո նրանք ի վիճակի էին շտկել իրենց միտքը: Միտքը շտկելուց հետո կարող էին զարգացնել սեփական բարոյական կերպարը: Սեփական բարոյական կերպարը զարգացնելուց հետո ի վիճակի էին կարգի բերել իրենց տները: Տները կարգի բերելուց հետո ի վիճակի էին կարգի բերել իրենց թագավորությունները: Թագավորությունները կարգի բերելուց հետո ամբողջ աշխարհը կապեր խաղաղության մեջ:

«Գիտելիքը» պետք է միավորվի «փորձի» հետ: «Իրերի հատկությունները պարզելուց հետո գիտելիքը բարձրագույն աստիճանի հասցնելուց» մինչև «իրենց թագավորությունները կարգի բերելն ու աշխարհում խաղաղություն հաստատելը»՝ ճանաչողության և, որն ավելի կարևոր է, բարոյական պրակտիկայի գործընթաց է: Մարդը պետք է իդեալ ունենա: Բարձրագույն իդեալն է՝ «հասնել խաղաղության» և մարդկային հասարակությանը հնարավորություն տալ հասնել «Մեծ ներդաշնակության» ոլորտ: Հասարակության կողմից «Մեծ ներդաշնակության» հիմնական պահանջն այն է, որ յուրաքանչյուր ոք պետք է իր առաջ պահանջ դնի, գտնի «ապրելու պատճառը» և «ուրիշների հետ վարվի այնպես, ինչպես կցանկանա, որ իր հետ վարվեն»: Կոնֆուցիոսն ասում էր. «Իմ ճանապարհը հետևողական է. այն ոչ այլ ինչ է, քան ազնվություն և համբերատարություն»: Այս աշխարհում ապրելու համար պետք է քեզ պահես «մարդուն» վայել, վայելես «մարդ լինելու» հաճույքը և գնահատես տիեզերքի արարումը:

Տիեզերքի արարումն անկեղծ գնահատելու համար անհրաժեշտ է ունենալ «տիեզերքի արարման» վերարտադրության միջոցով մարդու ստեղծարարությունը ցուցադրելու ունակություն: Պետք է ցուցադրել մարդու հոգևոր ոլորտը, ինչու

և ինչպես մարդը պետք է գոյություն ունենա՝ որպես մարդ. սա հնարավորություն է տալիս գիրը վերածել «գլուխգործոցի», նկարը՝ «արվեստի հրաշալի գործի», իսկ երաժշտությունը՝ «բնության հնչյունների»: Հետևաբար, արվեստը պահանջում է «զգացմունքի և պատկերի միասնություն», որպեսզի «զգացմունքն առաջանա պատկերի, իսկ պատկերը՝ զգացմունքի մեջ»: Արարման ոլորտում մարդը հասնում է մի իրավիճակի, որտեղ ճշմարիտը, բարին ու գեղեցիկը միավորվում են. հենց սա է կյանքի իմաստն ու մարդու բարձրագույն իդեալը: Կոնֆուցիոսը հաստատում էր. «Յոթանասուն տարեկանում ես կարող եմ ամել այն ամենը, ինչ սիրոս կցանկանա, եթե դա չի հակասում կանոնին»: Այն, ինչ նա նկարագրում է, թերևս այն ոլորտն է, որտեղ այն ամենը, ինչ մարդն անում ու ասում է, ներդաշնակ է տիեզերքի, մարդկային հասարակության, այլոց և հենց իր՝ թե՛ մարմնի, թե՛ մտքի հետ, թե՛ ներսից, թե՛ դրսից: Կյանքի այս ոլորտն, անշուշտ, սրբության ոլորտ է:

Ավանդական չինական փիլիսոփայությունը դեռևս կրում է էքզիստենցիալ արժեքը, քանի որ մեզ ներկայացնում է մարդ լինելու պատճառը: Մարդ լինելը բոլորովին էլ հեշտ չէ, նույնիսկ ավելի դժվար է ներդաշնակ լինել բնության, հասարակության, այլ մարդկանց և հենց սեփական անձիդ հետ՝ թե՛ մարմնի ու թե՛ մտքի, թե՛ ներսից ու թե՛ դրսից: Բայց մի՞թե դա պետք չէ ժամանակակից աշխարհին: Մենք չենք կարող թերագնահատել ավանդական չինական փիլիսոփայությունը և անտեսել նրա ճշգրիտ արժեքը: Քանի որ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը մեզ ասում է մարդ լինելու միակ պատճառը, տեղին չէ անպատեհ պահանջներ դնել նրա առաջ նաև այլ հարցերի առնչությամբ, ուստի մեզ համար բոլորովին անակնկալ չէ, որ այն կիրառելի չէ որոշ ոլորտներում: Օրինակ, այն չի ընդգծում ոչ տրամաբանության և գիտելիքի տեսության հիմնախնդիրները, և ոչ էլ տրամադրում է իր իսկ տեսության մշակած կառուցվածքը. մենք պետք է ըմբռնունով մոտենանք սրան: Արդյո՞ք այսպիսի հանգամանքներում կարող ենք էլ ավելի զարգացնել ավանդական չինական փիլիսոփայությունը՝ միաժամանակ զբաղվելով նրա արժեքի ուսումնասիրությամբ: Կարող ենք և պետք է անենք: Նկատենք, որ «Փոփոխությունների գրքից» բացի Ցին դինաստիային մախորդող շրջանում կոնֆուցիականները հազվադեպ էին անդրադարձնում գոյաբանության խնդիրներին: Սակայն բուդդայականության ազդեցության ներքո Սուն և Սին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականները ստեղծեցին գոյաբանության շատ նշանակալի տեսություն, որը մեծ առաջընթաց ապրեց և վերածվեց նեոկոնֆուցիականության: Ինչպես Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայության հիմնական ուղղությունը, մտածողությունը և մշակույթը, այնպես էլ կոնֆուցիական փիլիսոփայությունն այսօր շատ ավելի խոր ազդեցություն ունի, քան անցյալում: Այն խորությամբ վերլուծելուց հետո մենք այժմ վերանայում ենք նրա արժեքը: Արդյո՞ք անհնար է դարձյալ զարգացնել այն, կամ գուցե հնարավոր է նոր ազդեցության պայմաններում ստեղծել գիտելիքի նոր տրամաբանություն և տեսություն: Ավանդական չինական փիլիսոփայությունը պետք է թևակոխի զարգացման երրորդ փուլ, որովհետև «մարդը պետք է մարդ լինելու պատճառ ունենա»: Արդյոք այն կկարողանա զարգանալ, թե ոչ, կախված է նրանից, թե արդյոք նրան կհաջողվի հիմնել գիտելիքի տրամաբանության և տեսության նոր համակարգ: «Մարդը կարող է կատարելագործել ճանապարհը, և ոչ թե ճանապարհը՝ մարդուն»: Արդյունքը կախված է մեր ջանքերից:

## ԳԼՈՒԽ 17

**Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային  
համակարգին վերաբերող հարցեր<sup>106</sup>**

Արիստիտելի «Կատեգորիաներ» աշխատությունն ուրվագծում էր Հին Հունաստանի փիլիսոփայական կարգերը՝ առաջ քաշելով և մանրամասն ուսումնասիրելով տասը կարգերը: Հեղինակը «Տրամաբանությունն» ուրվագծում էր ժամանակակից արևմտյան փիլիսոփայական կարգերը համեմատաբար լիարժեք կարգային համակարգի միջոցով: Արդյո՞ք Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայությունը (Չինաստանի անտիկ փիլիսոփայություն) ուներ կարգային համակարգ: Ինչու՞ և ինչպե՞ս պետք է ուսումնասիրենք ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացություններն ու կարգերը: Այս էսսեն փորձում է քննարկել այդ խնդիրը:

**17.1 Ավանդական չինական փիլիսոփայության համակարգի  
ուսումնասիրության կարևորությունը**

1. Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգի ուսումնասիրությունն ունի ընդհանուր և մասնավոր նշանակություն: Ընդհանուր նշանակությունը կարելի է ներկայացնել առնվազն հետևյալ երեք կետով. նախ, եթե փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունն անհրաժեշտաբար պահանջում է փիլիսոփաների և փիլիսոփայական դպրոցների պատմական գործառույթի ուսումնասիրություն, ապա այդպիսի ուսումնասիրության զլխավոր արժեքն այն անհրաժեշտ տրամաբանության բացահայտումն է, որի հիման վրա պատմության ընթացքում զարգանում են փիլիսոփայության մտածողությունները: Օրինակ, ո՞րն է Ցին դինաստիայից առաջ փիլիսոփայական մտածողության զարգացման անհրաժեշտ տրամաբանությունը՝ սկսած Կոնֆուցիոսից մինչև Մենցիոս և Մենցիոսից մինչև Սունցի: Փիլիսոփայության գիտական պատմությունը, որի առաջնորդող միտքը նախասիզմն է, պետք է բացահայտի ոչ միայն փիլիսոփայական մտքի զարգացման պատճառները, այլև նրա զարգացման ներքին տրամաբանությունը: Քանի որ փիլիսոփայությունը բնության, հասարակության, մարդկային մտքի ամենաընդհանուր օրենքների գիտություն է՝ ներկայացված վերացարկունների ձևով, փիլիսոփայական մտքի բովանդակության զարգացումը, հետևաբար, հասկացությունների և կարգերի շարունակական առաջխաղացման և նրանց մշտական պարզաբանման, հարստացման և զարգացման պատմությունն է: Մենք պետք է ուսումնասիրենք, թե փիլիսոփայության պատմության մեջ ինչպես էին առաջանում հասկացություններն ու կարգերը, ինչպես էր նրանց բովանդակությունը դառնում ավելի պարզ, ավելի հարուստ ու ավելի համակարգված, և ինչպես կարգա-

106. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 17-37

Այս էսսենում ներկայացված գծադրերը վերցված են «Հասարակագիտությունը Չինաստանում» ամսագրից (Պեկին. Հասարակական գիտությունների հրատարակչություն, համար 4, 1982), III համապատասխանաբար 204 և 210:

յին համակարգը դարձավ ավելի բարդ, ու բազմակողմանի. մենք պետք է կատարենք հասկացությունների և կարգերի զարգացման ճշգրիտ վերլուծություն: Սա մեզ հնարավորություն կտա բացահայտել փիլիսոփայական մտքի զարգացումը կառավարող օրենքները և նրա ներքին տրամաբանությունը:

Երկրորդ, երբ ասում ենք, որ փիլիսոփայության պատմությունը մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարն է, նկատի չունենք, որ այս պայքարը և մարդու ճանաչողության զարգացումը երկու տարբեր գործընթացներ են: Սա միևնույն գործընթացն է, որի միջոցով մատերիալիզմի և իդեալիզմի պայքարի ընթացքում զարգացել է մարդու իմացությունն աշխարհի մասին. սա մարդու գիտելիքի զարգացման օրենքն է: Քանի որ գիտելիքի գործընթացը պահանջում է օգտագործել հասկացություններն ու կարգերը, փիլիսոփայության պատմության զարգացման յուրաքանչյուր փուլ ուղեկցվում է որոշ հիմնական հասկացությունների և կարգերի տարաբնույթ բացատրություններով, որոնցից էլ ծագել են մատերիալիզմը և իդեալիզմը: Չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ, օրինակ, պայքարը մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև Ցին դինաստիայից առաջ ընդհանրապես կենտրոնանում էր երկնային կյանքի և մարդկային կյանքի, անվան և բովանդակության, գիտելիքի և վարքի, և փոփոխականի և հաստատունի տարբեր բացատրությունների շուրջ: Վեյ և Չին դինաստիաների ընթացքում այն կենտրոնանում էր հասկացությունների այնպիսի զույգերի շուրջ, ինչպիսիք են կեցությունն ու չկեցությունը, էությունն ու գործառույթը, խոսքն ու գաղափարը, բարոյական վարքագիծն ու ինքնաբերությունը (կամ ինքնաբուխությունը): Սուն և Մին դինաստիաների ընթացքում այն կենտրոնացած էր սկզբունքի և ուժի, մտքի և նյութի, մտքի և բնության, սուբյեկտի և օբյեկտի վրա: Հասկացությունների և կարգերի զարգացման ուսումնասիրությունն այն օրենքի մեկնաբանությունն է, որը կառավարում է պայքարը մատերիալիզմի և իդեալիզմ միջև:

Ավելին, այս ուսումնասիրությունը մեզ հնարավորություն կընձեռի հասկանալ ճանաչողական պատմության որոշակի հասկացությունների և կարգերի առաջացման անհրաժեշտությունը և փոխել իդեալիզմի նկատմամբ խիստ պարզեցված և բացասական վերաբերմունքը, որն առկա էր փիլիսոփայության պատմության անցյալի ուսումնասիրություններում: Վան Բին իդեալիստ փիլիսոփա էր, բայց հենց նա է առաջադրել որոշ կարգեր, ինչպիսիք են էությունն ու գործառույթը, մեկն ու բազումը, խոսքն ու գաղափարը, «որոնք մեզ օգնում են ճանաչել բնական երևույթների ամենաառանցքային կետը և տիրապետել դրան»: Չնայած կարգերի այս սխալ ներկայացման՝ նրանց զարգացումը կարևոր էր մարդու իմացության համար, ուստի հարկ ենք համարում գնահատել նրա դերը փիլիսոփայության պատմության մեջ: Միայն այն բանից հետո, երբ Վան Բին առաջին անգամ առաջ քաշեց «չկեցությունը որպես էություն» և «հասկացությունն ընկալելուն պես մոռանալ բառերը» գաղափարները, ի հայտ եկան Ուույան Չյանի՝ «Բառն արտահայտում է հասկացությունը (Յան ծին ի լուն) և Փեյ Վեյի «Կեցության փառաբանման մասին» (Չուն յուու լուն) տեսությունները: Հետևաբար, փիլիսոփայության պատմության մեջ հասկացությունների և կարգերի և նրանց զարգացման ուսումնասիրությունը այն պարտադիր կապող օղակն է, որը ճիշտ գնահատում է մատերիալիզմն ու իդեալիզմը փիլիսոփայության պատմության մեջ:

Երրորդ, Էնգելսը հավատացած էր, որ անցյալի փիլիսոփայությունների ուսումնասիրությունը տեսական մտածողությունը կփելու միակ ձևն է: Փիլիսոփա-

յության գիտական պատմությունը միանշանակ կարող է այսպիսի դեր խաղալ, և մարդու իմացության պատմությունն ըստ էության հասկացությունների և կարգերի զարգացման պատմությունն է: Քանի որ փիլիսոփայության պատմության մեջ հասկացություններն ու կարգերն արտացոլում են մարդու գիտելիքը, երբ ուսումնասիրում ենք նրա զարգացումը, մտքում վերանայում ենք մարդու՝ աշխարհը ճանաչելու գործընթացը: Անշուշտ, մի կողմ ենք դնում պատահական և երկրորդական գործոնները և կառչում էական, նորմատիվային բովանդակությունից: Վերանայման այս գործընթացն անխուսափելիորեն խորացնում է մեր միտքը: Հասկացությունների և կարգերի զարգացման մեր ուսումնասիրության ընթացքում մենք ոչ միայն վերապրում ենք այն գործընթացը, երբ մարդկությունը, օգտագործելով հասկացություններն ու կարգերը, փորձում էր հասկանալ աշխարհը, այլև օգտագործում ենք բոլոր մեթոդները՝ դրանք նորովի պատկերացնելու համար: Այդ մեթոդը կարելի է կիրառել միայն հասկացությունների ու կարգերի բովանդակության, նրանց հարաբերությունների և զարգացման տրամաբանական կապերի տեսական վերլուծության համար: Վերլուծության նման գործընթացն ինքնին տեսական մտածողության մի տեսակ է: Այս իմաստով, ուսումնասիրությունը կարող է օգնել մեզ բարելավել տեսական մտածողության մեր ունակությունը:

Վերոնշյալ երեք կետերը ներկայացնում են միայն փիլիսոփայական հասկացությունների և կարգերի ընդհանուր նշանակությունը, քանի որ այն գոյություն ունի ցանկացած փիլիսոփայության պատմության, օրինակ՝ արևմտյան կամ հնդկական փիլիսոփայության ուսումնասիրության մեջ: Ինչևէ, ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգերի և նրա զարգացման պատմության ուսումնասիրությունը նույնպես ունի իր մասնավոր կարևորությունը. մասնավորապես այն մեզ հնարավորություն է տալիս հասկանալ ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկություններն ու զարգացման մակարդակը: Արևմտյան փիլիսոփայությունն ունի կարգերի իր համակարգը. նրա առանձնահատկությունները և փիլիսոփայական մտածողության զարգացման տարբեր մակարդակները տարբեր պատմական փուլերում արտացոլվել են զարգացման մեջ՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներից» մինչև Հեգելի «Տրամաբանությունը»: Նախնական հնդկական բուդդայականության մեջ օգտագործված կարգերը և Մահայանայի Կուլյա և Բհավա աղանդների կարգերը, միմյանց հաջորդելով և յուրաքանչյուրը՝ իր ապշեցուցիչ առանձնահատկություններով, ներկայացնում են հնդկական բուդդայականության այն բարձր մակարդակը, որին այն հասնում է տրամաբանական մտքի և կարգային վերլուծության միջոցով: Ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ունի իր սեփական հասկացություններն ու կարգերը, որոնք աստիճանաբար կազմել են բավական բազմակողմանի համակարգ: Այս պատճառով, արդարացի չէ դրանք ներկայացնել՝ որպես արևմտյան փիլիսոփայության հասկացություններ և կարգեր, ինչպես նաև դրանք դիտարկել միայն մարքսիստական փիլիսոփայության հասկացությունների ու կարգերի տեսանկյունից:

Բացի հնդկական բուդդայականությունից վերցված մի շարք հասկացություններից, չինական փիլիսոփայության երկար պատմության ընթացքում ձևավորված հասկացություններն ու կարգերը հիմնականում անկախ են զարգացել, հետևաբար ունեն որոշակի առանձնահատկություններ: Օրինակ, երկնային ճանապարհը (թյան դաո) և մարդկային ճանապարհը (ժեն դաո)՝ որպես կարգերի զույգ, շատ կարևոր էին չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ: Հետևաբար,



ավանդական չինական փիլիսոփայությունը ոչ միայն զգալի ուշադրություն էր դարձնում Երկնքի և մարդու հարաբերությունների ուսումնասիրությանը, այլև մեծ ուշադրությամբ էր վերաբերվում մարդու և մարդու (հասարակություն) հարաբերությունների ուսումնասիրությանը: Մյուս օրինակը թի և յուն կարգերի զույգն է, որը պարունակում է ոչ միայն նոունեմի ու երևույթի իմաստները, այլև հիմքն ու գործառույթը, ամբողջն ու մասը, վերացականն ու կոնկրետը: Հասկացությունների ու կարգերի զույգերի այսպիսի շարքերն արտացոլում են ոչ միայն ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունները, այլև տեսական մտածողության մակարդակը պատմական զարգացման որոշակի փուլում: Կարելի է ոչ այնքան տեղին համեմատություն անել. ավանդական չինական բժշկությունն, անշուշտ, ունի իր մասնավոր ավանդույթը՝ տեսական համակարգ, բժշկական եզրույթներ և հասկացություններ: Չնայած մենք հստակ գիտական բացատրություններ չենք գտել որոշ տեսությունների և ձեռքբերումների մասին, այնուամենայնիվ այս բժշկությունը լավ արդյունքների է հասնում բուժօգնության ոլորտում, ուստի պետք է որ արտացոլի օբյեկտիվ իրականության որոշ կողմեր և պարունակի խոր ճշմարտություն: Քանի որ հասկացություններն ու կարգերն անհրաժեշտ պայման են գիտելիքի ձևավորման համար և առանցքային դեր են խաղում սուբյեկտիվն ու օբյեկտիվը միմյանց կապելու գործում, որոշ հասկացություններ ու կարգեր արտացոլում են այն կոնկրետ ձեռքբերումները, որոնց մարդը հասել է իր տեսական պրակտիկայի միջոցով օբյեկտիվ իրականության որոշ կողմեր ճանաչելու գործում. ուստի, տարբեր հասկացություններն ու կարգերը ցույց են տալիս մարդու ճանաչողության տարբեր խորությունները: Հետևաբար, երբ ուսումնասիրում ենք հասկացություններն ու կարգերն ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացման տարբեր փուլերում, տեսնում ենք ավանդական մտածողության մակարդակը Չինաստանի պատմության զարգացման տարբեր ժամանակաշրջաններում:

Չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ գոյություն ունեն երեք ժամանակաշրջաններ, որոնց ընթացքում դպրոցները խոշոր ներդրում են ունեցել ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգի ձևավորման գործում, մասնավորապես՝ Ցին դինաստիային նախորդած բազմազան դպրոցները, Վեյ և Փին դինաստիաների մետաֆիզիկական դպրոցը (սյուանսյուե) և Սուն և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականությունը (Լիսյուե): Երբ համեմատում ենք ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգի երեք փուլերը արևմտյան փիլիսոփայության հետ, ապշում ենք նրա հստակ առանձնահատկություններից և բավական բարձր մակարդակից: Ավանդական չինական փիլիսոփայության և այլ երկրների, ազգերի ու տարածաշրջանների փիլիսոփայության կարգային համակարգերի այս համեմատությունը կարևոր նյութ է համեմատական փիլիսոփայության համար:

**17.2 Ինչպես ուսումնասիրել ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացություններն ու կարգերը**

Սկզբունքորեն ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացությունների և կարգերի ուսումնասիրությունը պահանջում է մարքսիզմի գիտական վերլուծական մեթոդ: Զուտ չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ օգտագործ-

ված հասկացություններն ու կարգերը ներկայացնելը կհակասի մեր ուսումնասիրության նպատակին, որովհետև չի բացահայտի փիլիսոփայական մտքի զարգացումը կառավարող օրենքները, ինչպես նաև չի օգնի մեզ ավելի լավ հասկանալ մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև պայքարի օրենքները, չի բարձրացնի տեսական մտածողության մակարդակը. այսինքն՝ մենք չենք կարողանա հասկանալ ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկություններն ու մակարդակը: Մեր նպատակին հասնելու համար անհրաժեշտ է օգտագործել մարքսիզմի գիտական վերլուծության մեթոդը (1) հասկացությունների և կարգերի իմաստը վերլուծելու, (2) այդ իմաստների զարգացումն ուսումնասիրելու, (3) փիլիսոփաների կամ փիլիսոփայական դպրոցների հասկացությունների և կարգերի համակարգերը վերլուծելու և (4) չինական և օտարերկրյա փիլիսոփայությունների հասկացությունների և կարգերի միջև նմանություններն ու տարբերությունները ուսումնասիրելու համար: Միայն այսպիսի վերլուծության հիման վրա էլ հնարավոր է չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը տանել գիտական ճանապարհով:

### 17.2.1 Հասկացությունների և կարգերի վերլուծություն

Հասկացություններից (կարգեր) մեկի կամ զույգի զարգացումը մարդու՝ աշխարհի ընկալման մակարդակի ցուցիչն է, ուստի մեր խնդիրն է վերլուծել այդ հասկացության կամ հասկացությունների զույգի իմաստը: Երբ անտիկ փիլիսոփաներն առաջ էին քաշում նոր հասկացություն, նրանք այնքան հստակ չէին հասկանում և գիտականորեն չէին հիմնավորում նրա իմաստն այնպես, ինչպես այսօր. սա մասնավորապես ճիշտ է այն հասկացությունների առումով, որոնք նրանք օգտագործում էին՝ աշխարհի ծագումը բացատրելու համար: Օրինակ, Լաոցզին (Լաո Ցու) առաջին մարդն էր, որն առաջ քաշեց «ճանապարհի» (դաո) գաղափարը՝ որպես իր փիլիսոփայական համակարգի բարձրագույն կարգ: Նա «ճանապարհի» այս հասկացությունը առաջ էր քաշում՝ որպես «Երկինքը հարգելու» ժամանակակից հասկացության հակաթեզ: «ճանապարհին» ընդունելով՝ որպես աշխարհի սկզբնավորում, Լաոցզին (Լաո Ցու) միանշանակ բարձրացրեց անտիկ չինական փիլիսոփայական մտածողության մակարդակը: Բայց ո՞րն էր «ճանապարհի» իմաստը: Լաոցզին (Լաո Ցու) ինքն էլ դժվարանում էր հստակ սահմանում տալ: Նա ասում էր. «Ես չգիտեմ նրա անունը: Կոչում եմ Դաո: Եթե անհրաժեշտ լինի անուն տալ նրան, կկոչեմ Մեծ»: Հետևաբար, նա բազմաթիվ մակդիրներ էր օգտագործում՝ «ճանապարհը» նկարագրելու համար, օրինակ՝ «անձայն ու անձև», «խուսափող և անորոշ» և «խոր և անհասկանալի»: Ակնհայտ է, որ օբյեկտիվ պայմանների սահմանափակման և իրենց գիտելիքի մակարդակի պատճառով անտիկ փիլիսոփաները դժվարանում էին տալ աշխարհի սկզբնավորման հստակ սահմանումները:

Ուստի, մեզ համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել «ճանապարհի» հասկացության իմաստը Լաոցզիի (Լաո Ցու) համատեքստում<sup>107</sup>: «Ինքնաբերություն» (ցիժան) եզրույթը լայնորեն կիրառվում էր անտիկ չինացի փիլիսոփաների կողմից,

107. Տե՛ս «Կյանքի և մահվան, հոգու և ձևի վաղ դաոսական տեսությունները», «Ձեռնյուն Յանձյուն», 1 (1981)

բայց նրանցից յուրաքանչյուրն ուներ իր սեփական սահմանումը: Լաոցզին (Լաո Ցու) նույնպես առաջինն էր, որ օգտագործեց «ինքնաբերությունը»՝ որպես փիլիսոփայական հասկացություն, և նա նկատի ուներ առհասարակ անգործությունը: Վան Չուըն Դան դինաստիայից շարունակեց կիրառել այն: Նա գրում է. «Երկնքի ճանապարհն ինքնաբերի անգործություն է»: Մինչ Վեյ և Չին դինաստիաների սկիզբը այս գաղափարի կողմնակիցները, օրինակ՝ Վան Բին և Սյահուո Սյուանը, մասնավորապես «ինքնաբերություն» կամ տարերայնություն հասկացությունը օգտագործում էին «ճանապարհի» փոխարեն, այսինքն՝ որպես տիեզերքի առաջնային նյութ: Սյահուո Սյուանը գրում է. «Երկինքն ու երկիրը գործում են ինքնաբերի, և իմաստունն էլ գործում է՝ հետևելով ինքնաբերության օրենքին: Ինքնաբերությունն ի սկզբանե չուներ անուն, և Լաոցզին (Լաո Ցու) ստիպված էր անուն տալ դրան»:

Նույնիսկ նույն փիլիսոփան մի քանի սահմանում էր տալիս «ինքնաբերության»: Մենք կարող ենք որպես օրինակ ներկայացնել Գուո Սյանի՝ «ինքնաբերության» սահմանումները: Նա գտել է «ինքնաբերության» առնվազն հինգ լրացուցիչ իմաստ: Նախ, Երկնքի և մարդու գործողություններն «ինքնաբերի» են: Ջուանցիի գրքի իր ծանոթագրություններում («Մեծ ուսուցիչը» գլուխը) նա գրում է. «Նա, ով գիտի թե՛ Երկնքի ու թե՛ մարդու արարքները, իմաստուն է: Սա նշանակում է, որ Երկնքի ու մարդու արարքներն իմանալը ինքնաբերություն է»: Այսպիսով, Գուո Սյանն ուսումնասիրում էր ոչ միայն բնական երևույթները, այլև մարդու արարքները՝ որպես ինքնաբերի քայլ. ի՞նչ իմաստ կարող է ունենալ սա: Երկրորդ, «աշխատել սեփական անձի համար» (ցիվեյ) հասկացությունը «ինքնաբերություն է»: Գուո Սյանն ասում է. «Երբ նյութն ինքնաբերի է, դա նշանակում է անգործություն»: Նա նաև գրում է. «Մենք գնահատում ենք այս անգործությունը և սեփական անձի համար աշխատելը»: Այդ դեպքում ինչու՞ «սեփական անձի համար աշխատելը» անգործության մի տեսակ է: Երրորդ, «կամակորությունը» ինքնաբերություն է: Գուո Սյանը նշում էր, որ «սեփական անձի համար աշխատելը» «ինքնաբերություն է», բայց այն նշանակում է ոչ թե գործել կամքի թելադրամբով, այլ «հետևելով սեփական էությանը», մասնավորապես՝ «գործել սեփական էության համաձայն. սա նույնպես ինքնաբերություն է, ուստի կոչվում է բնույթ (սին)»: «Ինքնաբերության համաձայն» նշանակում է «սեփական էության համաձայն», այսինքն՝ չստիպել ուրիշներին ենթարկվել քեզ և չենթարկվել ուրիշներին: Չորրորդ, «անխուսափելիությունն» «ինքնաբերությունն» է: Գուո Սյանը գրում է. «Իմանալով ճակատագրի իրականությունը՝ մարդը չի ձգտի նրան, ինչ դրանից անդին է, այլ ուղղակի կիրառործի իր բնույթը»: Նա, ով «գիտի իր ճակատագիրը», չի խնդրի այն, ինչ անհնար է իրականացնել. սա «ինքնաբերություն է»: Այստեղ ճակատագիրը նշանակում է «անխուսափելիություն»: Զինգերորդ, «հնարավորությունը ինքնաբերություն է»: Գուո Սյանը գրում է. «Բոլոր իրերն ինքնաբերի են, գործում են՝ առանց իմանալու, թե ինչու»: Եթե գործողության պատճառը գոյություն չունի, ապա «ինքնաբերությունը» նշանակում է «պատահականություն»: Զետևաբար, երբ փիլիսոփաները փորձում էին բացատրել «իրերի ինքնուրույն առաջացումը», նրանք սովորաբար օգտագործում էին այնպիսի եզրույթներ, ինչպիսիք են «հանկարծ» կամ «կտրուկ». սա նշանակում է, որ իրերը գոյություն ունեն առանց պատճառի, և անհնար է բացատրել դրանց պատճառահետևանքային կապը:

Ըստ Գուո Սյանի՝ «ինքնաբերությունը» պարունակում է վերոնշյալ հինգ փոխկապակցված իմաստները, որոնցից վերջին երկուսն ամենակարևորն են, այսինքն՝ «ինքնաբերությունը» ունի թե՛ «անխուսափելիության», թե՛ «պատահականության» իմաստը: Իրականում, դրանք հակադիր հասկացությունների մի զույգ են, դիալեկտիկական տեսանկյունից, փոխկապակցված են, մեկը ձևափոխվում է մյուսի, և անխուսափելիությունը դրսևորվում է պատահականության միջոցով: Գուո Սյանը «ինքնաբերություն» եզրույթն օգտագործում էր՝ թե՛ «անխուսափելիությունը», թե՛ «փոփոխությունը» բացատրելու համար, որովհետև տեսնում էր դրանց փոխադարձ կախվածության հարաբերությունը. այն, որ նյութը գոյություն ունի, «անխուսափելի է», մի կողմից որովհետև «իրերը առաջանում են հանկարծակի»: Գուո Սյանի փիլիսոփայական համակարգում իրերը պետք է ունենան այս երկու կողմը: Գուո Սյանի՝ «ինքնաբերություն» հասկացության սահմանման վերլուծությունից հասկանում ենք նրա փիլիսոփայության ընդհանուր առանձնահատկություններն ու մակարդակը:

### 17.2.2 Հասկացությունների և կարգերի իմաստի զարգացման վերլուծություն

Միմյանցից տարբերվում են ոչ միայն տարբեր ժամանակների տարբեր փիլիսոփաների առաջադրած հասկացություններն ու կարգերը, այլև դրանց նշանակությունը: Այնուամենայնիվ, եթե փիլիսոփայական մտքերը հետևեն մեկը մյուսին, մշտապես հնարավոր է բացահայտել այս հասկացությունների և կարգերի հաջորդականության հարաբերությունը: Նրանց զարգացման ուսումնասիրությունը խիստ կարևոր է մարդու գիտելիքի զարգացման օրենքները հասկանալու համար: Հաջորդիվ մենք կվերլուծենք ցի (հաճախ թարգմանվում է նյութական ուժ, եթերային կամ հեղուկ, թարգմ. ծան.) հասկացության զարգացումն ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ:

Դեռևս գարնան և աշնան ժամանակաշրջանում որոշ մտածողներ արդեն իսկ քննարկում էին ցիի ներգործությունը մարդու վրա: Օրինակ, Ցուո Ջուանը Լուի Ջաո դքսի կառավարման առաջին տարում (մթա. 541) արձանագրված բժշկական տեսության մեջ հիշատակում է «վեց ցի»: Մինչ Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջանը ցին դարձել էր ընդհանուր հասկացություն: Մարդիկ ոչ միայն հավատում էին, որ մարդու մարմինը կազմված է ցիից, այլև ոմանք վստահ էին, որ մարդու հոգին նույնպես կազմված է ցիից: «Գուանցի» գրքի «Սպիտակ սիրտ», «Ներքին գործառույթ» և «Սրտի մեխանիզմը» գլուխներում գրված է. «Ինչ վերաբերում է էությանը (ծին), այն ցիի էությունն է», «բոլոր իրերի ցին փոխվում է՝ այդպիսով կյանքի կոչվելով», «երբ ցին ընկնում է հողի մեջ, հատիկ է աճում, իսկ երբ նետվում է երկինք, համաստեղություններ են ծնվում. երբ սավառնում է օդում, վերածվում է ուրվականների ու հողիների, երբ տեղավորվում է մարդու սրտում, մարդն իմաստուն է դառնում» և «հետաբար, երբ կա ցի, կա կյանք, երբ ցի չկա, մահն է իշխում» և այլն: Ըստ այս մտածողների՝ «ցին» ունի մի տարատեսակ, որը կոչվում է «էական ցի» կամ կյանք պարզապես: Երբ նման «էական ցին» մուտք է գործում մարդու մարմին, մարդն իմաստնանում է և դառնում իմաստուն:

Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջանում «էական ցիի» այս հակադիտական տեսությունն օգտագործվում էր՝ մարդու ոգին բացատրելու հա-

մար: Եթե սա համարենք մատերալիստական մոտեցում, ապա այս տեսակետն ունի լուրջ թերություններ, և իդեալիստները որոշ հանգամանքներում օգտագործում էին այդ թերությունները՝ դրանք դարձնելով իրենց համակարգի բաղկացուցիչ մաս: Այն կարող էր օգտագործվել նաև նատուրալիստների կողմից, որոնք այն օգտագործում էին որպես հիմք՝ «կյանք, որ չունի վերջ» հասկացությունը բացատրելու համար: Մենք գիտենք, որ Մենցիոսը նույնպես խոսում էր ցիի մասին և ներկայացնում ցիի մի տեսակ, որը կոչվում է «լայնության ցի» (հատ ժան ջի ցի): «Գուանցի» գրքի «Սպիտակ սիրտ» գլխում հիշատակվում է «էական ցին», որը կարող է իմաստություն հաղորդել մարդուն: այս ցին չի կարելի ստուգել ամբողջաբար, այլ պետք է հարմարեցվի ուժով (դե), ինչը նշանակում է, որ ցին ինքնին ունի իմացություն, որը պետք է ամրապնդվի բարոյական ուժով: Մենցիոսի տեսության մեջ «լայնության ցին» ձեռք է բերվում արդարատությունն ընդգծելու միջոցով»: Ակնհայտ է, որ ցին Մենցիոսի տեսության մեջ արդեն իսկ հոգևոր երևույթ է:

Մինչ Զան դինաստիայի սկիզբը Դուն Ջունշուն մի քայլ առաջ գնաց և բարոյական և առեղծվածային հատկանիշներ վերագրեց ցիին, որը դարձավ Աստծո կամքի և ուժի դրսևորում: Դուն Ջունշուն պնդում էր, որ ցին ունի պատժելու և պարգևատրելու իշխանություն, որ գոյություն ունի բարի և չար ցի, և որ ցին ունի այնպիսի զգացմունքներ, ինչպիսիք են երջանկությունը, զայրույթը, վիշտն ու ուրախությունը: Ուստի ցին, դեռևս պահպանելով նյութական արտաքինը, արդեն իսկ կորցրել էր նյութական էությունը: Ավելի ուշ՝ Զան ժամանակաշրջանում, գոյություն ունեին ցիի ամենատարբեր սնահավատ բացատրություններ, որոնք իսկապես ծագել են Դուն Ջունշուի տեսակետից:

Ցին դինաստիային նախորդած ժամանակահատվածի և Զան դինաստիայի պատմական տվյալներն ուսումնասիրելով՝ տեսնում ենք, որ ցի հասկացությունը սերտորեն կապված է հոգու և ձևի հարցերի հետ, և այդ առումով մեծ կապ ունի առողջության պահպանման հարցի հետ, որը հաճախ սրբություն դառնալու միջոց էր: «Ջուանցիում» «Ճշմարիտ մարդը» (ջենժեն), «հոգևոր մարդը» (չենժեն) և այլք հաճախ նկարագրվում էին՝ որպես «ոգի, որը հսկում է ձևը՝ երկարակեցության հասնելու համար», «ցող խմել և կլանել քամու շունչը՝ հացահատիկ ուտելու փոխարեն», «միավորել բնույթն ու պահպանել նրա ցին»: Նրանք իրենց հոգին միավորում էին ձևի հետ, որպեսզի կարողանան իրականացնել նպատակը, այն է՝ «կատարյալ պահել ձևը և լրացնել հոգին երկնքի ու երկրի հետ միավորվելու համար»: «Լյու Շի Չուն Ցյուն» գիրքը ներառում է բազմաթիվ քննարկումներ, որոնք վերաբերում են «առողջության պահպանմանը», և նշում է, որ «երկարակեցության հասնելու համար», ցին «պետք է մշտապես հոսի մարդու մարմնում» և «եթե ամեն օր նորացնես էական ցին, չար ցին կվերանա, և մարդը կհասնի լիարժեք կյանքի. սա կոչվում է ճշմարտություն»: «Յուայ Նան Ցի» գրքում ցիի, ձևի և բնույթի պահպանումը նույնն է. ավելին դրանք միմյանց կապված են ցիով: Այս երկու գրքերի հեղինակները կրում էին «էական ցիի տեսության» ազդեցությունը «Սպիտակ սիրտ» գրքում և այլ փիլիսոփայական աշխատություններում: Բոլորն էլ այն կարծիքին էին, որ «հոգին» (Չինչեն) նույնպես ցիի մի տեսակ է կամ «էական ցի, որը կարող է հանգրվանել մարմնում կամ լքել այն, ու երբ ոգին ու մարմինը մեկ տեղում լինեն, կյանքը երկար կտևի»:

Ցին դինաստիայից առաջ և Զան դինաստիայի ժամանակաշրջանում որոշ փի-

լիստիաներ արտահայտում էին ցիի մատերիալիստական տեսակետը և համարում, որ ցին այն նյութն է, որից կազմված է աշխարհը: Սունցիի կարծիքով՝ տիեզերքում ամեն ինչ, այդ թվում և մարդը, կազմված է ցիից: Նա գրում է. «Ջուրն ու կրակն ունեն ցի, բայց չունեն կյանք, բույսերն ունեն կյանք, բայց չունեն զգացողություններ, թռչուններն ու զագաններն ունեն զգացողություններ, բայց չգիտեն՝ ինչ է արդարամտությունը, իսկ մարդն ունի ցի, կյանք, զգացողություններ և նաև արդարամտություն»: «Յուայ Նան Ցի» գրքի «Յոգու մասին» գլուխն ասում է, որ տիեզերքն ի սկզբանե նախնական ցիից կազմված խավար մարմին էր՝ առանց ձևի, և որ հետագայում դրական և բացասական ուժերի փոխազդեցությունը ծնունդ տվեց ամեն ինչի, ուստի «կեղտոտ ցին վերածվեց որդերի, իսկ մաքուր էական ցին՝ մարդ արարածների»: Վան Չունն ավելի հստակ է շարադրել այս միտքը: Նա գրում է. «Երկնքի և երկրի ցիի միաձուլումը ծնունդ տվեց ամենայն ինչի»: սա ցիի շարժման արդյունքն էր: Նա ասում է. «Երբ Երկինքը շարժվում է, այն ծնում է ցի... Ցին դուրս է գալիս և ծնունդ է տալիս ամեն ինչին»: Դուն Ջունի՝ ցիի իդեալիստական տեսակետին հակադրվելու համար Վան Չունը մասնավորապես նշում էր, որ ցին չունի կամք, չունի նպատակ: Նա ասում է. «Ցին զուրկ է փառասիրությունից, նպատակից կամ նախազօհց», «ցին նման է ծխի և ամպի, ինչպես՝ ս կարող է ականջ դնել մարդու խնդրանքին»: Այնուամենայնիվ, ինչպես «Յուայ Նան Ցի» գրքում, Վան Չունը մարդու հոգին (կամ կյանքի ֆենոմենը) համարում է «էական ցի»: Նա ասում է. «Մարդն ապրում է, որովհետև ունի էական ցի. երբ մարդը մահանում է, էական ցին անհետանում է»: Ցի հասկացության բովանդակության վերլուծությունն անտիկ չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ հստակ բացահայտում է այս հասկացության զարգացումը: Վերոնշյալ երեք ուսմունքները, ավելի կոնկրետ՝ սահմանումները, սակայն, Արևելյան Չան դինաստիայի վերջում միաձուլվեցին դաոսիզմում (թաոսիզմ), սակայն մենք այստեղ չենք քննարկի դա:

### 17.2.3 Փիլիսոփաների (կամ փիլիսոփայական դպրոցների) հասկացությունների և կարգերի համակարգային վերլուծություն

Պատմության ընթացքում խոշոր փիլիսոփաները, սահմանելով իրենց փիլիսոփայական համակարգերը, մշտապես օգտագործել են հասկացությունների և կարգերի շարքեր: Այսպիսով, այս հասկացությունների և կարգերի միջև հարաբերությունների ուսումնասիրությունն անհրաժեշտ է, որպեսզի ամբողջական վերլուծության ենթարկենք նրանց տեսական համակարգերը: Մակարդակը, որին հասնում է փիլիսոփայի միտքը, հաճախ որոշվում է նրանով, թե նրա հասկացություններն ու կարգերն ինչ խորությամբ ու համակարգվածությամբ են արտացոլում էական հարաբերությունները տարբեր առարկաների միջև: Հին փիլիսոփաների կամ փիլիսոփայական դպրոցների ուսումնասիրության ընթացքում երբեմն տարամետ տեսակետներ են ի հայտ են գալիս այդ փիլիսոփայի կամ փիլիսոփայական դպրոցի հասկացությունների ու կարգերի բազմակողմանի և համակարգված ուսումնասիրության բացակայության պատճառով: Օրինակ, եթե նկատի առնենք միայն Գուո Սյանի «կեցություն» և «չկեցություն» գաղափարները և նրանց հարաբերությունը, կարող ենք եզրակացնել, որ նա մատերիալիստ էր: Սակայն Գուո Սյանի փիլիսոփայությունը Վեյ և Չին մետաֆիզիկական դպրոցի կիզակետն

էր ոչ թե այն պատճառով, որ նա «կեցության» և «չկեցության» հարաբերության իմաստով առաջադրում էր Վան Բիից տարբերվող տեսակետ, այլ որովհետև ուներ միանգամայն լիարժեք փիլիսոփայական համակարգ, որի վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ այն ներկայացնում է հիմնական հասկացությունների չորս խումբ: (Չնայած Գուոյի փիլիսոփայական համակարգը պարունակում է նաև այլ կարևոր հասկացություններ, այստեղ մենք դրանց չենք անդրադառնա):

«Կեցություն» և «չկեցություն». Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկների քննարկման գլխավոր թեման «ծագման և արդյունքի, կեցության և չկեցության» հարցն է: Կարելի է համարել, որ Գուո Սյանի փիլիսոփայությունը ծագել է այս թեմայի քննարկումից: Գուոն հավատացած էր, որ «կեցությունը (ամեն ինչի կեցությունը)» միակ երևույթն է, որ գոյություն ունի. այն մշտապես ներկա է: Չնայած կեցությունը ենթարկվում է անսահման փոփոխությունների ու ձևափոխությունների, այն ոչ մի դեպքում չի կարող դառնալ «չկեցություն». «Մենք ասում ենք, որ երկինքն ու երկիրը մշտապես գոյություն ունեն, որովհետև չի եղել մի ժամանակ, երբ նրանք գոյություն չեն ունեցել»: Ինչ վերաբերում է «չկեցությանը», նրանք նշում են, որ «կեցությունից» կամ «չկեցությունից» վեր արարչին, որ ծառայում է որպես նոսրացում, չկեցություն է, այսինքն՝ «ոչինչ»: Այսպիսով, նա ասում է. «Չկեցությունը ուղղակի չկեցություն է, այն չի կարող կեցություն ստեղծել»: «Ես հանդգնում եմ հարցնել՝ արդյո՞ք կա արարիչ, թե ոչ: Եթե չկա, նա ինչպե՞ս կարող է ինչ-որ բան ստեղծել», -ասում է Սյանը: Յետևաբար, ամենասկզբից, Գուո Սյանը հերքում էր «արարչի» գոյությունը «ամեն ինչից» կամ «չկեցությունից» վեր, որը «կեցության» հակաթեզն է և որպես նախնական նյութ՝ դառնում է կեցության գոյության հիմք: Այնուամենայնիվ, Գուո Սյանի փիլիսոփայությունը կանգ չառավ այդտեղ, այլ զնաց առաջ:

«Բնույթ» և «ճակատագիր». քանի որ իրերի գոյությունը հիմնված չէ «չկեցության» վրա՝ որպես նախնական մարմնի, ապա արդյո՞ք իրերի գոյությունն ունի ներքին պատճառ: Ըստ Գուո Սյանի՝ չի կարելի ասել, որ «ամեն ինչի» կեցությունն անհիմն է: Քանի դեռ իրերը գոյություն ունեն, նրանց գոյությունն էլ հենց այդ գոյության հիմքն է:

Հարկ է նշել, որ նրանց գոյության հիմքը նրանց սեփական «էությունն» է. «Ամեն ինչ ունի իր սեփական բնույթը, իսկ ամեն բնույթ ունի իր սահմանը»: «Բնույթ» ասելով Գուո Սյանը նկատի ունի «պատճառը, թե իրերն ինչու են այնպիսին, ինչպիսին կան». այս հարցն առնչվում է «անհրաժեշտության» զգացողության հետ: Ուստի, նա ասում է. «Յուրաքանչյուր ոք ստանում է այն, ինչին արժանի է ըստ իր բնույթի. անհնար է խուսափել նրանից կամ ավելացնել այն»: Նա նաև ասում է. «Իրերն ունեն իրենց սեփական բնույթը, ուստի իմաստունն իմաստուն է մնում մինչ կյանքի վերջին օրը, մինչդեռ բթամիտը բթամիտ է մնում մինչ ի մահ, և ի վիճակի չէ փոխվել կես ճանապարհից»: Ինչ վերաբերում է «ճակատագրին», Գուո Սյանը այն սահմանում էր՝ որպես «անխուսափելիություն». ըստ նրա՝ ճակատագիրը նշանակում է, որ բոլոր իրերը գործում են ինքնաբերաբար, և ոչինչ չի ազդում նրանց վրա», ուստի պետք է «իմանալ անհնարին սահմանը»: Ակնհայտորեն, «բնույթն» ու «ճակատագիրը» այն երկու հասկացություններն են, որոնք նա օգտագործում էր՝ ապացուցելու, որ միայն «կեցությունը» գոյություն ունի, և որ «չկեցությունը» որպես արարող կամ առաջնային մարմին բացարձակապես անգո է:

«Ինքնաստեղծ» և «ինքնաբավ» իրերի «բնույթը» նրանց գոյության հիմքն է, բայց ինչպե՞ս է ծագում այս «բնույթը»: Արդյո՞ք նրա ծագումն ունի որևէ նպատակ կամ պայման: Գու՞տ Սյանն ասում է. «Իրերը գոյություն ունեն ինքնին, առանց սկզբնաղբյուրի. սա է Երկնքի ճանապարհը», և «իրերն ի հայտ են գալիս նրանց համաձայնությունից անկախ: Եթե իրի «բնույթն» ինքնին չի առաջացել, ապա այն պետք է տրվի ուրիշների կողմից կամ էլ միտումնավոր ստեղծվի արարչի կողմից: Սակայն սա դառնում է սա, իսկ նա դառնում է նա ոչ այն պատճառով, որ ինչ-որ մեկը ստիպել է, որ այն ծագի ու գոյություն ունենա, և ոչ էլ այն ինքնուրույն է առաջացել. հետևաբար, «ինքնաստեղծումը» կարող է տեղի ունենալ ինքնին՝ «անսպասելիորեն», «կտրուկ» և «ինքնաբուխ»: Եթե երևույթի ծագումը կամ գոյությունը ունի որևէ պատճառ կամ նպատակ, ապա այն անխուսափելիորեն հանգեցնում է այն ստեղծողի գոյությանը: Այդ դեպքում ինչպիսի՞ հարաբերություններ կան «ինքնաստեղծ» իրի և մեկ այլ «ինքնաստեղծ» իրի միջև: Ըստ Գու՞տ Սյանի՝ ամեն ինչ «ինքնաստեղծ է», իսկ գոյությունն «ամբողջությամբ հետևում է սեփական բնույթին», հետևաբար «ինքնաբավ» է (ուղայ): Մյուս կողմից, «ինքնաբավությունը» հնարավոր է, որովհետև «իրերը ստեղծում են իրենք իրենց», «իրերը ստեղծում են իրենց՝ առանց որևէ այլ բանի վրա հենվելու»: Մյուս կողմից, ցանկացած բան կարող է լինել «ինքնաբավ», եթե «համապատասխանում է իր իսկ բնույթին» և «գոհ է իր սեփական բնույթից». «Երբ գոհ ես քո սեփական էությունից, հսկայական հեքիաթային թռչունը չի արհամարհում ճնճղուկին, իսկ ճնճղուկը չի տենչում երկնային լճակ, և երկուսն էլ գոհ են: Այսպիսով, մեծ թե փոքր, բոլորն էլ ապրում են գոհության մեջ»: Ուստի, եթե պնդենք, որ իրը ստեղծում է ինքն իրեն՝ առանց որևէ այլ բանի վրա հենվելու, ապա պետք է ընդունենք, որ այն «ինքնաստեղծ» է և «ինքնաբավ»:

«Ինքնաձևափոխություն» և «փոխադարձ անփոխարինելիություն». «ինքնաստեղծ» և «ինքնաբավ» հասկացությունները պահպանելու համար անհրաժեշտ է լուծում տալ մեկ այլ հարցի: Ենթադրենք, որ ամեն ինչ գոյություն ունի ինքնին, սա սա է, իսկ նա՝ նա, մեկը տարբերվում է մյուսից. այդ դեպքում արդյո՞ք իրերը փոխկապակցված չեն: Ենթադրենք, որ բոլոր իրերը հարաբերական են, այդ դեպքում արդյո՞ք դրանք սահմանափակ չեն: Ենթադրենք, որ սահմանափակ են, այդ դեպքում արդյո՞ք «ինքնաբավ» (յու՞ր դայ) չեն: Այս հարցին պատասխանելու համար Գու՞տ Սյանն առաջ է քաշում «ինքնաձևափոխում» (դու՞հուա) հասկացությունը: Ինքնաձևափոխում ասելով նա նկատի ունի, որ ամեն ինչ ի հայտ է գալիս ու առաջանում անկախ. հետևաբար, «ինքնաբավությունը» բացարձակ է: Եթե փորձենք գտնել իրերի ի հայտ գալու և ծննդի պատճառն ու հիմքը, գուցե անսահման քննարկենք այս հարցը, բայց ի վերջո կհանգենք միայն «ինքնաբավություն» հասկացությանը: Ուստի, նա ասում է. «Եթե փորձենք պարզել, թե ինչի վրա է հենվում մարդը, և որն է նրա ստեղծման պատճառը, դա անվերջ կլինի, և ի վերջո մենք կհանգենք ինքնաբավության գաղափարին, իսկ ինքնաձևափոխման գաղափարն ակնհայտ կդառնա»: Նրա «(Ջու՞անցիի) «Ցի Ու Լու՞ն» գրքի ծանոթագրություններում» Գու՞տ Սյանը մեջբերում էր մի բացարձակ օրինակ: Նա ասում էր, որ մարմնական ձևը, ստվերը և կիսաստվերը բոլորն էլ բացարձակ անկախ երևույթներ են, քանի որ «երբ անցնում ես իրերի ոլորտի միջով, ամեն ինչ, նույնիսկ կիսաստվերը «ինքնաձևափոխվող» է:

Եթե մի բան անկախ գոյություն չունի, ապա ոչինչ էլ անկախ չէ. սա անխուսա-



փելիորեն հանգեցնում է առաջնային մարմնի (կամ արարչի) գոյությանը, որն «ամեն ինչից» վեր է և ծառայում է՝ որպես նրանց գոյության հիմք և անխուսափելիորեն ճանաչվում «արարման և ծննդի պատճառ»: Չնայած իրերը գոյություն ունեն անկախ և ինքնաբավ, քանի դեռ ամեն բան լիարժեք իրականացնում է իր «բնույթը», լիարժեք օգտագործում է այն», և «իմաստունը իմաստուն է մնում մինչ իր կյանքի վերջին օրը, իսկ բթամիտը մինչ ի մահ բթամիտ է մնում», ապա հասանելի է դառնում իդեալական ուղորտը, որտեղ «Երկինքն ու երկիրը երկարատև չեն, այլ ապրում են ինձ հետ համընթաց, և աշխարհում իրերը տարամետ չեն, այլ նույնն են, ինչ ես»: Այս իրողությունը մնացած յուրաքանչյուր երևույթի կապելը մարդու մեծագույն գործառույթն է. այսինքն՝ «փոխադարձ անփոխարինելիության մեծագույն գործառույթը ինքնաձևափոխման կատարելագործումն է: Այլ տեսանկյունից դիտարկելիս ամեն ինչ անփոխարինելի է, քանի դեռ գոյություն ունի: Գուռ Սյանն ասում է. «Մարդը, որն ընդամենը յոթ ոտնաչափ բարձրություն ունի, օժտված է հինգ կայուն առաքինություններով. այսպիսով, տիեզերքում լոկ մարմինն է ապահովված ամեն ինչով: Աշխարհում ոչ մի երևույթ չի կարող փոխարինվել մյուսով: Մեկի բացակայության դեպքում կյանքի միջոցներ չեն լինի. մեկ օրենքի բացակայության դեպքում կյանքը չի կարող գնալ բնական ճանապարհով»: Այսպիսով, գոյություն ունեցող ամեն ինչ ռացիոնալ է, անխուսափելի և փոխադարձաբար չբացառվող: Այս տեսակետը կարծես թե հակասում է «ինքնաձևափոխման» ուսմունքին, բայց այդպես չէ: Ըստ Գուռ Սյանի՝ ամեն ինչ, որ գոյություն ունի, ռացիոնալ է, անխուսափելի և փոխադարձաբար չբացառող հենց այն պատճառով, որ, օգտագործում է ամեն ինչի գոյության պատճառները, ինչպես նաև լիարժեքորեն և բացարձակ գործի է դնում իր «բնույթը», ստեղծում է ինքն իրեն և ծնվում է ինքնաբավ:

Գուռ Սյանի՝ փիլիսոփայական կարգերի համակարգի այս ուսումնասիրությունից տեսնում ենք, որ նրա փիլիսոփայությունն ի վերջո հանգում է «ինքնաձևափոխման» ուսմունքին, իսկ «մեծարված կեցության» (չունյոու) հասկացությունն ընդամենը կամուրջ է, որ տանում է դեպի «ինքնաձևափոխություն»: Ավելին, Գուռ Սյանի համակարգում, միայն «ինքնաձևափոխման» ուսմունքի հաստատումից հետո կարելի է պաշտպանել «վեհ կեցությունը» և ամեն ինչից վեր «չկեցության» համեմատաբար հիմնավոր հերքումը՝ որպես վերջինիս գոյության հիմք:

Եթե ցանկանանք իմանալ, թե արդյոք փիլիսոփան մատերիալիստ է, թե իդեալիստ, հասկանալ նրա փիլիսոփայության բնութագիրը, գաղափարախոսական հարաբերությունները իր նախորդների և հաջորդների միջև և նրա տեղը պատմության մեջ, պետք է նախ վերլուծենք նրա կարգային համակարգը:

#### **17.2.4 Չինացի և օտարերկրյա փիլիսոփաների հասկացությունների և կարգերի նմանությունների ու տարբերությունների վերլուծություն**

Չինական և օտարերկրյա փիլիսոփայությունների կարգային համակարգերի համեմատությունը մեզ հնարավորություն է տալիս ավելի լավ պատկերացում կազմել ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունների և մակարդակի մասին: Այս թեմայի ընդարձակության և այս հեղինակի սահմանափակ ուսումնասիրության պատճառով մենք կարող ենք միայն բավական մակե-

րեսային համեմատություն անել Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի և այդ ժամանակահատվածում Չինաստան ներմուծված պրաջնա բուդդայական ուսմունքի միջև:

Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի կենտրոնական թեման «կեցության և չկեցության, ծագման և արդյունքի» հարցն է: Հետևաբար, «կեցությունը» և «չկեցությունը» երկու հիմնական կարգեր են Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայում: Բուդդայական պրաջնա ուսմունքը նաև քննարկում էր «կեցության» և «չկեցության» (կամ «դատարկություն, կուն») հարցը. ուստի, Դաո-անը ասում է. «Տասներկու գրքերից Վայփուլյան ամենաճոխն է, իսկ կեցության և չկեցության դատարկության մասին նրա ուսմունքը նման է Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի ուսմունքներին, ուստի Մահայանայի ուսմունքը հեշտությամբ տարածվեց Չինաստանում»: Բուդդայական պրաջնա դպրոցի «դատարկություն» (կամ չկեցություն») հասկացությունն իրականում տարբերվում է «չկեցություն» գաղափարից, որը պաշտպանում է Վան Բինը և այլ չինացի մետաֆիզիկներ, թեև արտաքուստ երկու գաղափարները նման են իրար: Սկզբնական չկեցության բուդդայական հասկացությունը, կամ սանսկրիտում Թաթհաթան ունի հետևյալ իմաստը՝ «բոլոր տարբեր դիարմաներն իրենց նախնական բնույթով ունայն են ու դատարկ», և բոլոր իրերը չունեն սկզբնական իրական ձևեր: Վան Բին և այլ մետաֆիզիկներ նաև խոսում էին «սկզբնական չկեցության» մասին, որով, սակայն, նկատի ունեին, որ ամեն ինչ «հիմնված է չկեցության» որպես սկզբնաղբյուրի վրա»: Չնայած «սկզբնական չկեցության» երկու հասկացությունները չի կարելի համարել ամբողջությամբ տարբեր, նրանց իմաստների միջև հսկայական տարբերություններ կան: Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի ոլորտում Վան Բին շարունակեց Լաոցզիի (Լաո Ցու ուսմունքները: Նրա փիլիսոփայական համակարգում «չկեցություն» կարգը հավասար է «ճանապարհին» կամ «սկզբունքին». ահա թե նա ինչ է ասում. «Մեծության ծայրահեղությունը ճանապարհն է, որ կա... չնայած կարևոր է, որ օժտված լինի չկեցությամբ, բայց չի կարող գոյություն ունենալ առանց չկեցություն նոունեմի»: «Առանց սկզբունքի ոչինչ գոյություն չունի, ամեն ինչ գործում է ըստ իր սեփական օրենքի»: Ակնհայտ է, որ Վան Բինի օգտագործած «չկեցություն» հասկացությունը ոչ թե «ունայնություն» կամ «չգոյություն» է, այլ իրի «էություն»: Բուդդայական պրաջնա ուսմունքի «սկզբնական չկեցությունը» միայն նշանակում է, որ «բոլոր տարբեր դիարմաներն իրենց սկզբնական բնույթով ունայն են ու դատարկ»: Նրանց պնդմամբ՝ ամեն ինչ զուրկ է բնույթից, բայց ստեղծվել է հետուպրատյայայի զուգորդմամբ: Այստեղ պարզ է դառնում, որ բուդդայական պրաջնա դպրոցը ունայնության մասին իր տրամասության մեջ անդրադառնում է ոչ թե «նյութին», այլ «չգոյությանը»: Ինչ վերաբերում է «կեցության» բովանդակությանը, Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկները սովորաբար նկատի ունեին «հանըդհանուր կեցությունը», մասնավորապես իրականում գոյություն ունեցող իրերի բոլոր տեսակները, մինչդեռ, մյուս կողմից, բուդդայական գրերի թարգմանության մեջ «կեցության» գոյություն եզրույթի բոլոր տարբեր իմաստները թարգմանվում էին «կեցություն» եզրույթով:

Չինաստան մուտք գործելուց հետո բուդդայականությունը նախ Արևելյան Հան դինաստիայի ընթացքում կցվեց դաոսական նեկրոմանսիային, իսկ հետո՝ Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկային: Արևելյան Չին դինաստիայի չինացի վանականների կողմից ձևավորված պրաջնա ուսմունքի զանազան դպրոց-

ներն ընդհանուր առմամբ դեռևս կիրառում էին մետաֆիզիկական միտքը՝ պրաջնայի ուսմունքները բացատրելու համար, մինչ Չինաստան ժամանեց Կունարաջիվան, որի՝ «Սահապրաջնապարամիտասաստրայի» «Մոդիյամիկասատրա», «Սատասաստրա» և «Դվադասա-միկայա սաստրա» ուսմունքների թարգմանությունը չինացի բուդդայականներին նյութ տրամադրեց բուդդայականության ճշմարիտ իմաստը հասկանալու համար: Վանական Ջաոյի «Ոչ իրական չգոյության մասին» աշխատությունը քիչ թե շատ մոտ է բուդդայական պրաջնա ուսմունքի «ոչ կեցություն, ոչ չկեցություն» գաղափարի սկզբնական իմաստին:

Չինական և օտար փիլիսոփայական հասկացությունների և կարգերի համեմատությունը և վերլուծությունը, հետևաբար, կարող է ցույց տալ նրանց առանձնահատկությունները և զարգացման մակարդակը, ինչպես նաև տեղական ավանդական մշակույթի վրա օտար մշակույթի ազդեցությունը և այն գործընթացը, որում օտար մշակույթը ուծանում և դառնում է մի բաղադրիչը այն երկրի, ազգի կամ տարածաշրջանի մշակույթի, ուր ներմուծվել է:

### 17.3 Ավանդական չինական փիլիսոփայության համակարգի փորձնական տեսություն

Կարգ եզրույթն անթիվ-անհամար սահմանումներ ունի արևմուտքի փիլիսոփայության պատմության մեջ: Արիստոտելն իր «Կատեգորիաներ» («Կարգեր») աշխատության մեջ այն համարում էր կեցության հիմնական կերպ և առաջ քաշում տասը կարգ, որոնք են՝ նյութը, քանակը, որակը, կապը, տեղը, ժամը, վիճակը, գործողությունը և կիրքը: Իսկ Կանտը 12 կարգերը նկարագրում է՝ որպես ճանաչողության հետ կապված սկզբունքներ կամ փորձը հաստատող նախապայման: Լենինն ասում է. «Կարգերը տարբերակման, այսինքն՝ աշխարհը ճանաչելու փուլեր են, առանցքային կետեր, որոնք օգնում են նրան ճանաչել և տիրապետել այն»<sup>108</sup>: Սովետական Միությունում հրատարակված «Փիլիսոփայության բառարանում» կարգ եզրույթը սահմանվում է՝ որպես «հիմնական հասկացություն, որն արտացոլում է իրականության տարբեր երևույթների և գիտելիքի ամենաընդհանուր և ամենատեղական բնույթը, կողմը և հարաբերությունը»:

«Կարգ» հասկացությունն ընդհանուր առմամբ բացատրվում է երկու կողմից՝ գոյության և իրականության իմացության. գոյության դիտանկյունից այն սահմանվում է՝ որպես «գոյության հիմնական կերպ» կամ «իրական երևույթների ամենաընդհանուր և ամենատեղական բնույթ, կողմ և հարաբերություն». գիտելիքի տեսանկյունից այն սահմանվում է՝ որպես «փորձ կազմող նախապայման» կամ «ցանցի առանցքային կետ, որն օգնում է ճանաչել և տիրապետել այն»: Գիտելիքի համար անհրաժեշտ նախապայմանը միանշանակ «գոյության հիմնական կերպի» արտացոլումն ու դրսևորումն է, մինչդեռ «գոյության հիմնական կերպն» իմաստ ունի միայն մարդու գիտելիքի գործընթացում: Վերը նշվածից տեսնում ենք «կարգի» և «հասկացության» հարաբերությունները. կարգը հիմնական հասկացություն է, մինչդեռ հասկացությունը ոչ միշտ է կարգ: Այսպիսով, մենք այստեղ

108. Վ.Ի.Լենին, «Լիակատար աշխատություններ» (Մոսկվա, Օտար լեզուների հրատարակչություն, 1961), XXXVIII, 92

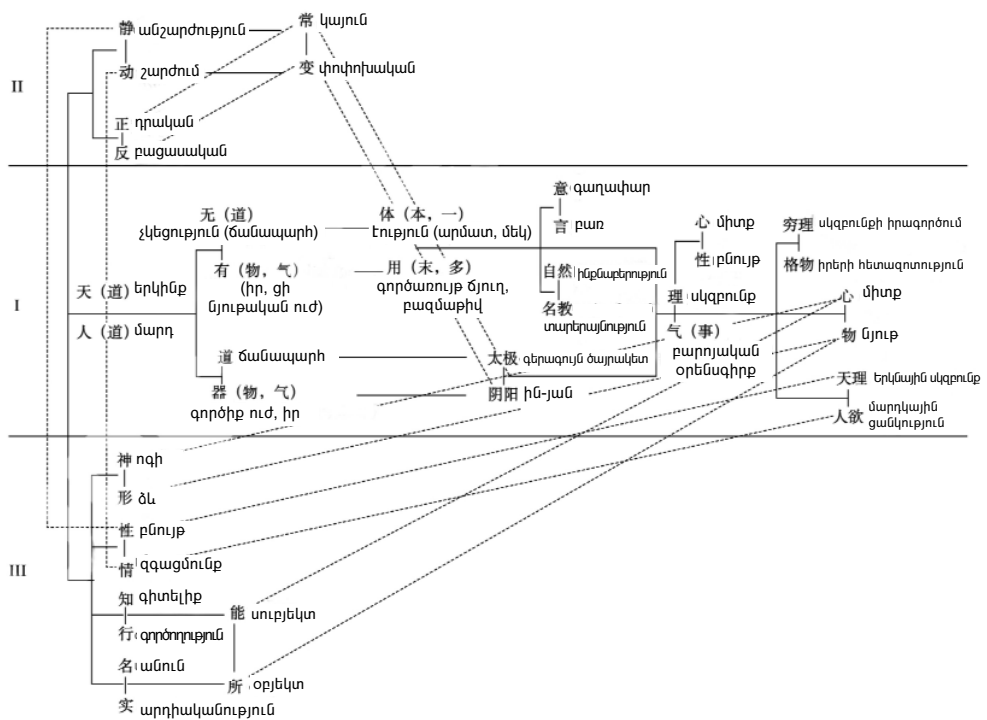
քննարկում ենք, թե որոնք են ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգերը կամ հիմնական հասկացությունները: Եթե, օգտագործելով դասական չինական փիլիսոփաների հիմնական հասկացությունները, կարողանանք ձևավորել համակարգ, որը ցույց է տալիս, թե ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ինչպես էր հասկանում և բացատրում «գոյության հիմնական կերպը», և ինչպես են բացահայտվում ավանդական չինական փիլիսոփայական մտքի զարգացման ուղղությունները, ապա կապացուցենք, որ ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ունի կարգային համակարգ: Սա ներկայացված է նախ գծագրի միջոցով, ապա բացատրվում է ստորև:

Այս գծագրում հիմնական հասկացությունների 20 զույգերը կազմում են ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը: Սա միանշանակ խիստ նախնական պնդում է: Սակայն, չնայած նրա բազմաթիվ հնարավոր թերություններին, այն նպատակ ունի քննարկել և ուսումնասիրել այս հարցը: Այստեղ հեղինակը կցանկանար բացատրել մի շարք կետեր.

1 Գծագիրը բաժանված է երեք խոշոր մասի: Առաջին մասը նպատակ ունի ցույց տալ, թե ինչ հիմնական հասկացություններ են օգտագործվում ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ աշխարհի գոյությանը վերաբերող հարցի առնչությամբ: Երկրորդ մասը ցույց է տալիս, թե ինչ հիմնական հասկացություններ են կիրառվում կեցության ձևը ներկայացնելու համար, իսկ Երրորդ մասը նպատակ ունի ցույց տալ, թե ինչ հիմնական հասկացություններ են օգտագործվում՝ մարդու գոյությունն ու գիտելիքը արտահայտելու համար: «Երկնքի» (կամ Երկնային ճանապարհ) և «մարդու» (կամ մարդու ճանապարհ) միջև հարաբերությունները մշտապես եղել են ավանդական չինական փիլիսոփայության քննարկման կիզակետում, և հենց այս հարցի շուրջ չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ մշտապես պայքար է ընթացել մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև:

Ցի Քանը առաջին չինացի փիլիսոփան էր, որն իր հիմնավորումը ներկայացրեց երկուսի հարաբերությունների մասին: Նա գրում է. «Երկնքի ճանապարհը հեռու է, իսկ մարդու ճանապարհը՝ մոտ»: Կոնֆուցիոսը մեծ նշանակություն էր տալիս «Երկնքի իշխանությանը», բայց ավելի մեծ ուշադրության էր արժանացնում «մարդու գործերը»: Չնայած նա նշում էր, որ «Երկնքի իշխանությունը ճանաչեց հիսուն տարեկանում», հազվադեպ էր քննարկում այս հարցը: «Վարպետը հազվադեպ էր քննարկում բնության և Երկնային ճանապարհի հարցը»,-հայտնում են «Տարեգրքերը», որոնք, սակայն, ներկայացնում են Կոնֆուցիոսի բազմաթիվ ասույթները «մարդու ճանապարհի» մասին: Մենցիոսը խոսում էր «բնությանը հնազանդվելու և ճակատագիրն ու Երկինքը՝ ճանաչելու, ինչպես նաև «Միջինի ուսմունքի» մասին՝ ասելով. «Անկեղծությունը Երկնքի ճանապարհն է. անկեղծությունը ճանաչելը՝ մարդու ճանապարհը»: Սունցին ասում է. «Ընկալիր Երկնքի և մարդու ճանապարհը»: Դաոսիզմի (թաոսիզմ) հիմնադիր Լաոցզին (Լաո Ցու) ասում է. «Երկնային ճանապարհն ինքնաբերական անգործություն է»: Նա անտեսում է «մարդասիրության և արդարամտության» (մարդու ճանապարհը) կարևորությունը: «Երկինքը մոլորեցրեց Ջուանցիին, և նա չճանաչեց մարդուն»: Հան դինաստիայի կոնֆուցիական վարպետ Դուն Ջունշուն իր հետազոտությունը նկարագրում էր՝ որպես «Երկնքի և մարդու» հարաբերության ուսումնասիրություն: Սիմա Ցյանը, որը կրում էր դաոսական մտածողության ազդեցությունը, ասում էր, որ իր «Պատմական արձանագրություններ» աշխատությունը «Երկնքի և մարդու հա-

րաբերությունների և անցյալ ու ներկա փոփոխությունների հետազոտություն է»: Վեյ և Ջին դինաստիաների մետաֆիզիկները կենտրոնանում էին «ինքնաբերության (երկնքի ճանապարհը)» և «բարոյագիտության (էթիկա)» (մարդու ճանապարհը) հարցի վրա: Այսպիսով, Յե Յանն ասում է. «Միայն Վան Բիի նման մարդկանց հետ կարող ես քննարկել Երկնքի և մարդու հարաբերությունների հարցը»:



Սույն դինաստիայի թե՛ Սկզբունքի դպրոցի (Լիսյուե), թե՛ Մտքի դպրոցի (Սինսյուե) նեոկոնֆուցիականները միանգամայն հավատացած էին. «Գերագույն ծայրակետը (Երկնքի սկզբունքը) պարզապես բացարձակ գերագանց և հրաշալի նորմատիվային սկզբունք է»։ Գերագույն ծայրակետը «այն ամենն է, ինչ բարի է երկնքում և երկրի վրա, մարդկանց և իրերի մեջ»։ «Երկնքի սկզբունքները» և «մարդու ցանկությունները» դեռևս Երկնքի և մարդու հարաբերության հարց են։ Նույնիսկ Վան Ֆուչին այն համարում էր իր փիլիսոփայական տրամասության առանցքային կետ։ Նա պնդում էր, որ «Ծեսերը, անկախ նրանից, թե որքան անբասիր են, ընդամենը Երկնքի սկզբունքների արտահայտությունն են, որոնք անխուսափելիորեն հայտնվում են մարդու ցանկություններում», և որ «մարդու ցանկությունը, երբ հասնում է գերագույն այլասիրության (ալտրուիզմ), Երկնքի սկզբունքի կատարելագործումն է»։ Այսպիսով, ավանդական չինական փիլիսոփայությունն առաջ է գնացել զույգ կարգերի քննարկումից. Երկնքի (ճանապարհը) և մարդու (ճանապարհը) ավանդական չինական փիլիսոփայության կենտրոնական հիմնախնդիրն ու հատուկ բովանդակությունն է։

(2) Այս գծագիրը ցույց է տալիս ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգերի և դրանց հարաբերությունների զարգացումը։ Սկզբնավորվելով Երկնքի և մարդու հարաբերությունների ուսումնասիրությունից՝ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը բաժանվում է երկու ճյուղի՝ դաոսիզմ (թաոսիզմ) և կոնֆուցիականություն։ Լաոցզին (Լաո Ցու) առաջ է քաշում «ճանապարհի, և «բոլոր իրերի» հարաբերությունը։ Նա ասում է. «Ճանապարհը ստեղծում է մեկ, մեկը երկու, երկուսը երեք, երեքը՝ բոլոր երևույթները»։ Նա նաև ասում է. «Աշխարհում բոլոր իրերը ստեղծվում են կեցությունից, իսկ կեցությունը՝ չկեցությունից. հետևաբար, «ճանապարհի» և «իրի» հարաբերությունը նույնպես ներկայացված է «կեցություն» և «չկեցություն» զույգ կարգերի միջոցով։ Սակայն կոնֆուցիական դպրոցը «Մեկնաբանություններ Փոփոխությունների գրքի մասին» աշխատության մեջ առաջարկում էր «ճանապարհի» և «գործիքի կամ միջոցի» կարգերը՝ ասելով. «Այն, ինչ ձևավորում է և վերևում, կոչվում է ճանապարհ, իսկ այն, ինչ ձևավորում է և ներքևում է, կոչվում է գործիք» և ավելացնում է. «Փոփոխությունը պարունակում է գերագույն ծայրակետը, որը ստեղծում է երկու ծայրահեղություն» և «իմի և յանի հաջորդականությունը կոչվում է ճանապարհ»։ այսպիսով, ճանապարհի և միջոցի հարաբերությունն արտացոլված է գերագույն ծայրակետի և իմի ու յանի կարգերում։ Հան դինաստիայում տեղի ունեցավ փիլիսոփայական մտքի որոշակի զարգացում, բայց այն գործնականորեն չհանգեցրեց նոր և ազդեցիկ փիլիսոփայական կարգի առաջացմանը։ Վեյ և Չին դինաստիայի մետաֆիզիկները պաշտպանում էին երեք փիլիսոփայական դասերը՝ Լաոցզի (Լաո Ցու), Ջուանցի և Ջոու Ի, որի արդյունքում դաոսիզմը (թաոսիզմ) աստիճանաբար սկսեց ծուլվել Ջոուի Իի համակարգի կոնֆուցիականության հետ։ Այն ճանաչում էր առաջնային մարմնի՝ որպես տիեզերքի սկզբնաղբյուրի տեսությունը, Լաոցզիի (Լաո Ցու) տեսությունը և Ջուանցիի միտքը՝ որպես հենք։ Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկները «եություն» և «գործառույթ», «արմատ և ճյուղ», «մեկը» և «բազումը» կարգերն օգտագործում էին՝ «չկեցությունը» (նախնականը) և «կեցությունը» (ամեն ինչ կամ այս նյութի զանազան դրսևորումները ներկայացնելու համար։ Նրանք օգտագործում էին «ինքնաբերությունը» (եություն) և էթիկան (գործառույթ)՝ «տիեզերքի յուրօրինակության» (նախնական մարմին) և «մարդկային հա-

սարակական հարաբերությունների (զանազան հասարակական դիրքեր և օրենսգրքեր) հարաբերությունը ներկայացնելու համար, իսկ «զաղափար» և «խոսք» զույգը՝ տիեզերքի նյութի ընկալմանն ուղղված հարցերը բացատրելու համար: Վեյ և Չին դինաստիաներից և Յյուսիսի և Յարավի դինաստիաներից սկսած՝ ավանդական չինական փիլիսոփայական միտքը, Յնդկաստանից ներմուծված բուդդայականության ազդեցության ներքո, Սուն դինաստիայում զարգացավ և վերածվեց նեոկոնֆուցիականության: Եթե Վեյ և Չին դինաստիաների նյութի մետաֆիզիկական ուսմունքն ընդգրկում է Լաոցզիի (Լաո Ցու) և Ջուանցիի միտքը՝ որպես հենք, ապա Սուն-Մին դինաստիաների ժամանակահատվածում նեոկոնֆուցիականությունը հաջորդաբար հիմնված էր օբյեկտիվ իդեալիզմի (ներկայացված է Ջու Սիի կողմից), սուբյեկտիվ իդեալիզմի (ներկայացված է Վան Յանմինի կողմից) և բարձրակարգ մատերիալիզմի (ներկայացված է Վան Ֆուչիի կողմից) վրա: Այս ժամանակաշրջանի փիլիսոփայական կարգերը հաջորդեցին Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկային և նաև Սույ և Թան ժամանակաշրջաններում յուրացրեցին Թան բուդդայական միտքը: Այսպիսով, կոնֆուցիականությունը, դաոսիզմը (թաոսիզմ) և բուդդայականությունը միախառնվեցին կոնֆուցիականության կաղապարի մեջ: Ժամանակի ամենահիմնական փիլիսոփայական կարգերը դարձան «սկզբունք» և ցի, «միտք» և «նյութ». «մտքի» և «բնության» հարցը վերածվեց նրա, թե արդյոք «միտքն է սկզբունք», թե «բնությունն է սկզբունք»: «Սուբյեկտ» և «օբյեկտ», «իրերի հետազոտություն» և «սկզբունքի իրագործում» կարգերն օգտագործվեցին գիտելիքի հարցի քննարկումներում, իսկ «Երկնային սկզբունք» և «մարդկային ցանկություն» կարգերը՝ հասարակական հիմնախնդիրներ քննարկելու համար:

Լենինն իր «Դիալեկտիկայի հարցի շուրջ» աշխատության մեջ գրում է.

Փիլիսոփայության «շրջանները». (անձերի ժամանակագրությունը էական է: Ո՛չ): Անտիկ. Դեմոկրիտից մինչև Պլատոն և Յերակլիտի դիալեկտիկա:

Արդի. Յուլբախ - Յեզել (Բերքլիի, Յյունի և Կանտի միջոցով): Յեզել - Ֆոյերբախ - Մարքս<sup>109</sup>:

«Յեզելի «Փիլիսոփայության պատմության դասախոսություններ» գրքի համառոտագրում» նա գրում է. «Փիլիսոփայության պատմության համեմատությունը շրջանի տեսքով... շրջանը՝ առհասարակ մարդկային մտածողության զարգացման մեծ շրջանի (պարույր) մի մաս»<sup>110</sup>: Շրջանի միջոցով փիլիսոփայության պատմության Յեզելի համեմատությունը, ինչպես մատնանշում է Լենինը, փիլիսոփայական մտքի զարգացման օրենքի արտացոլումն է: Սա մեծ կարևորություն ունի ավանդական չինական փիլիսոփայական մտքի զարգացման մեր ուսումնասիրության համար:

Վերը նշված գծագրից կարող ենք տեսնել, որ ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացումն ընդհանուր առմամբ կազմված է երեք պարուրած շրջանից. առաջինը ներառում է Ցին դինաստիային նախորդած ժամանակաշրջանը. կոնֆուցիական դպրոցը, ներառյալ Կոնֆուցիոսը, Մենցիոսը և Ջուանցին (կամ Փոփոխությունների գրքի մեկնաբանությունները), դաոսիզմը (թաոսիզմ), ներառյալ Լաոցզին (Լաո Ցու), Շուսյայի դպրոցը, (այն է՝ «Սպիտակ սիրտ և այլ

109. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 362:

110. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 247:

երկեր), և Ջուանցին, իսկ Յան դինաստիան ձևավորել է անցումային ժամանակաշրջանը: Երկրորդ շրջանը Վեյ և Չին դինաստիաներն են, որ ներկայացնում էին Վան Բի-Սյան Սյու-Գուո Սյանը (կամ Վան Բի-Գուո Սյան-Սեն Ջաոն): Բուդդայականությունը նորածն էր Յուլսիսային և Յարավային դինաստիաներից մինչև Սույ և Թան դինաստիաներ, իսկ զարգացման շրջանից հետո բուդդայականությունը Չինաստանում զարգացավ և բաժանվեց մի շարք ուղղությունների, ինչպիսիք են Յուլայան աղանդը (Ավատամսակա) և Չան (Ջեն) ուղղությունը: Երրորդ շրջանը ներառում է Սուն և Մին դինաստիաները, որոնք ներկայացնում էր Ջան Ցայ-Ջու Սի Վան Ֆուջին:

(3) Գծագրի երկրորդ սյունակում ներառված է կարգերի միայն երեք զույգ, որոնցից ամենահիմնարարը «պասսիվություն» և «շարժում» զույգն է, որը դրսևորվում է «հաստատուն» և «փոփոխական» զույգով, չնայած իրականում «դրական» ու «բացասական» նույնպես «պասսիվության» և «շարժման» յուրահատուկ դրսևորումներ են: Չնայած բազմաթիվ չինացի ավանդական փիլիսոփաներ քննարկում էին «պասսիվության» և «շարժման» հարցը, չինացի փիլիսոփաները (բացի Ցին դինաստիային նախորդող շրջանի Անունների դպրոցի փիլիսոփաներից և ուշ Մոհիստական դպրոցի փիլիսոփաներից) հազվադեպ են քննարկել «ժամանակի» և «տարածության» հարցը: Ավանդական չինական փիլիսոփայության փիլիսոփայական հիմնավորումները կարծես թե չեն սահմանափակվում ժամանակով կամ տարածությամբ, և նրանք մեծ ուշադրություն չեն դարձնում այն հարցին, թե արդյոք շարժումը տեղի էր ունենում ժամանակի և տարածության մեջ: Դա է պատճառը, որ մենք մեր գծագրում չենք ներառել ժամանակի և տարածության կարգերը:

(4) Մարդու հարցը (մարդու ճանապարհը) շատ է քննարկվել ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ, որը հատկապես բնութագրվում էր «բարոյագիտության» (էթիկա) տեսանկյունից: Յետևաբար, պետք է զգուշորեն մոտենալ այն հարցին, թե ինչ կարելի է ներառել ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգում: Այս գծագրում (սյունակ III) կարգերի հինգ զույգերը (ըստ էության ոչ բոլորն են կապված մարդու ճանապարհի հետ) կարծես թե բավարար են՝ հիմնական հասկացություններ կոչվելու համար: «Ոգին» և «ձևը» կամ հոգու և մարմնի հարաբերությունները օգտագործվում են մարդկային կյանքի երևույթների ուսումնասիրության համար: Սա քննարկվում էր դեռևս Ցին դինաստիայից առաջ, երբ մատերիալիստներն ու իդեալիստները տարբեր տեսակետներ ունեին: «Բնույթի» և «զգացմունքի» հարցը կարելի է դիտարկել՝ որպես առանցքային բարոյագիտական հիմնախնդիր: «Բնույթի» հարցի մասին տարատեսակ կարծիքներ են եղել Ցին դինաստիային նախորդող ժամանակաշրջանում. դրանցից էին «մարդը ծնվում է բարի էությամբ», «մարդը ծնվում է չար էությամբ», «մարդը ծնվում է թե՛ բարի, թե՛ չար էությամբ», «մարդը ծնվում է ոչ բարի, ոչ չար էությամբ» և «մարդը ծնվում է բարի կամ չար էությամբ, և ամեն ինչ կախված է տվյալ մարդուց» և այլն: Ինչ վերաբերում է բնույթի և զգացմունքի հարցին, ըստ որոշ տեսակետների՝ «բնույթը լավ է, զգացմունքը՝ վատ», «բնույթը պասիվ է, զգացմունքը՝ ակտիվ» և այլն: Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկները մեծ ուշադրություն էին հատկացնում այս հարցին, բայց կենտրոնանում էին իմաստունի և հասարակ մարդու տարբերության և նմանության քննարկման վրա: Սուն և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականները բնույթը բաժանում էին



«համընդհանուր բնույթի» և «իմունային բնույթի»։ առաջինը ծագել է «Երկնքի սկզբունքից», երկրորդը՝ մարդու ներհատուկ զգացմունքից և ցանկությունից, կամ ցիից, ինչից էլ կազմված է մարմինը: Այսպիսով, սա դեռևս բնույթի և զգացմունքի հարց է, և բարոյագիտական կրթության կարևորագույն խնդիրն է՝ «պահպանել Երկնքի սկզբունքը և ճնշել մարդկային ցանկությունը»: «Գիտելիքի» և «գործողության» հարցը նույնպես կարևոր դիրք է զբաղեցնում ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ: Անցյալում չինացի փիլիսոփաները գերազանցապես կարևորում էին թե՛ «ճանաչումը», թե՛ «գործողությունը», և կարծում էին, որ վերջինս շատ ավելի կարևոր է: «Անվան» և «ակտուալության» կարգերը մշտապես ներառված էին ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ, իսկ «սուբյեկտ» և «օբյեկտ» կարգերը փոխառվում էին բուդդայականությունից, բայց չորսն էլ կապված էին գիտելիքի հարցի հետ: Յետևաբար, գծագրի երրորդ սյունակի կարգերը ներառում են նաև գոյությունն ու գիտելիքը:

## 17.4 Քննարկում

Քանի որ ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը բավական բարդ և խճճված է, այն լուրջ և համակողմանի քննարկման կարիք ունի: Ներկայացնում ենք միայն նախնական տեսակետներ հարցերից մի քանիսի մասին.

(1) Արդյո՞ք կարգային համակարգում կարգերը պետք է ներկայացված լինեն զույգերով:

Այս հարցը պետք է քննարկվի երկու կողմից: Մի կողմից, փիլիսոփայության պատմության մեջ փիլիսոփայի օգտագործած կարգերը կարող են և ներկայացված չլինել զույգերով: Օրինակ, «ինքնաբերություն» հասկացությունը, որն օգտագործում էր Լաոցզին (Լաո Ցու), կարծես թե չունի իր հակադրությունը «Լաոցզի» (Լաո Ցու) գրքում: Ցի հասկացությունը, որը «Գուանցիի» գրքի «Սպիտակ սիրտ» գլխում օգտագործվում է՝ որպես ամենաընդհանուր հասկացություն, կարծես թե նույնպես չունի հակառակը: Ինչևէ, նկատի առնելով ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացումն ամբողջությամբ՝ պետք է ասել, որ կարգերը զույգերով են: Օրինակ, «ինքնաբերություն» հասկացությունը զուգակցվում է «բարոյագիտության» հետ, «սկզբունքը»՝ «ցիի» հետ: Մյուս կողմից, ամեն ինչ հակասական է. երկու հակասական կողմ, որոնցից մեկն առանց մյուսի գոյություն չունի: Յետևաբար, կարգերը, որոնք արտացոլում են իրերի էական հարաբերությունները, պետք է ներկայացված լինեն հակասությունների զույգերով: Ավանդական չինական փիլիսոփայության փիլիսոփայական հասկացություններից ու կարգերից մի քանիսն, անշուշտ, կարծես թե չունեն հակադիր իմաստներ. այդպիսին է, օրինակ «միջինի կարգը»: Մենք միանշանակ չենք կարող ասել, որ գոյություն ունի «հակամիջին»: Սակայն միջինի իմաստի վերլուծությունը զուգե և հանգեցնի այս հարցի լուծմանը: Կոնֆուցիոսն առաջ էր քաշում «միջինի ուսմունքը», որը հակադրվում էր «չափազանցությանը»: Նա ասում է. «Ավելցուկը հանգեցնում է անբավարարության»: Այսպիսով, «միջին» բառն ունի «մեջտեղ» կամ «ճիշտ» իմաստները: Յետևաբար, ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ «դրական» և «բացասական» հասկացությունների գոյությունն արդեն իսկ բավարար է, քանի որ «միջինը» ներառված է «դրականի» իմաստի մեջ:

Արևմտյան փիլիսոփաների օգտագործած ոչ բոլոր կարգային համակարգերն են արտացոլում հակադիր հասկացությունների միասնությունը: Արիստոտելի տասը կարգերից մի քանիսը կարելի է զուգակցել այնպիսի հակադիր իմաստների հետ, ինչպիսիք են «որակն» ու «քանակը», բայց, օրինակ, «նյութը» չունի հատուկ հակադիր իմաստ, չնայած մյուս ինը կարգերը կարելի է համարել «նյութի» հակադիր իմաստներ: Կանտի 12 կարգերը և Զեգելի «Տրամաբանության» կարգային համակարգը հիմնականում կազմված է հակադիր իմաստների զույգերից: Չնայած կարգային համակարգի մասին իրենց տարամետ տեսակետների՝ բոլոր մարքսիստ փիլիսոփաները համաձայնում են, որ կարգերը ներկայանում են զույգերով, օրինակ՝ նյութ և երևույթ, բովանդակություն և ձև, անհրաժեշտություն և հնարավորություն, հավանականություն և ակտուալություն և այլն: Ըստ մարքսիստական փիլիսոփայության՝ կարգերը պետք է պահպանվեն հակադրությունների զույգերով. սա միանշանակ ճիշտ տեսակետ է և արտացոլում է իրերի իրականությունը: Զետևաբար, երբ մենք այսօր ուսումնասիրում ենք ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը և ձգտում, որ այն ավելի համակարգված և գիտականորեն արտացոլի ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկություններն ու մակարդակը, պետք է փորձենք պարզել նրա կարգային համակարգի հակադրությունների միասնության օրենքը:

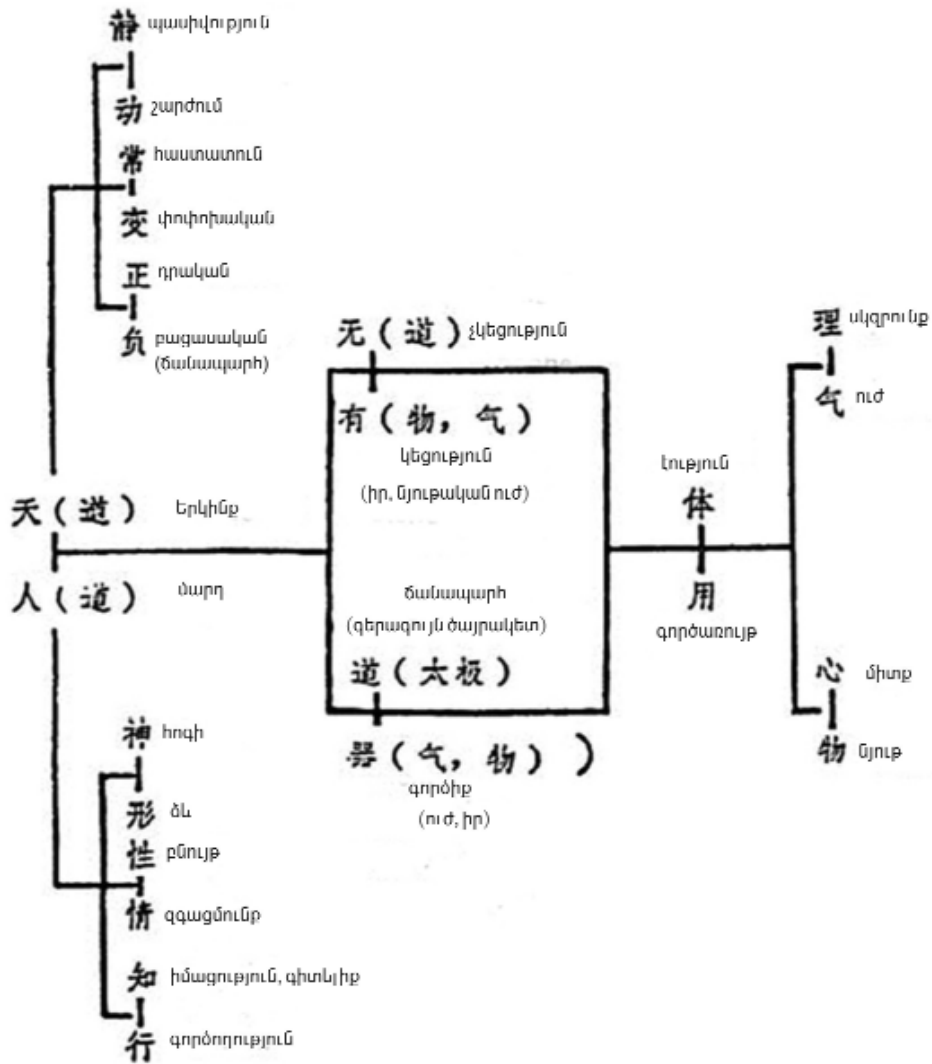
(2) Քանի՞ կարգ պետք է ներառի ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը, որպեսզի բավարար լինի՝ բացատրելու համար «կեցության հիմնական կաղապարը» կամ ներկայացնելու «հիմնական հասկացությունները, որոնք արտացոլում են ամենահիմնարար առանձնահատկությունները, կողմերը, երևույթների հարաբերությունները և իրականության իմացությունը»:

Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգի հիմնական հասկացությունների 20 զույգերն ընդամենը փորձնական առաջարկություն են: Դրանք հիմնականում ցույց են տալիս, թե ինչ է «աշխարհը», և ինչ է «մարդը». օրինակ, «աշխարհի» գոյությունը ներկայացնում է «սկզբունքն» ու ցին, իսկ «մարդու» գոյությունն ընդգրկում է «հոգին» ու «ձևը»: Արևմտյան փիլիսոփաների առաջարկած կարգերը, սակայն, ընդհանուր առմամբ ցույց են տալիս գոյության կերպը և «գիտելիքի սկզբունքները»: Մարքսիստական փիլիսոփայության ժամանակակից կարգերն ամբողջությամբ ցույց են տալիս կեցության առանձնահատկություններն ու կողմերը և չեն ներառում ամենահիմնական հասկացությունները, ինչպիսիք են «միտքն» ու «իրը» կարգային համակարգում: Այս չափանիշով էլ վերը թվարկված կարգերից մի քանիսը չպետք է ներառվեն ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգում, իսկ որոշ այլ հասկացություններ էլ պետք է ավելացվեն: Սակայն ավանդական չինական փիլիսոփայության համակարգի մեր նկարագրությունը կարող է դիտարկվել որպես մոտեցում, որովհետև գծագրում ներկայացված զանազան կարգերը ցույց են տալիս «գոյության հիմնական կերպը», նրանց բովանդակությունը. նրանք մարդու իմացության «ցանցի առանցքային կետերն են»: Այդ դեպքում մի՞թե մեր ներկայացրած եղանակն ավելի հարմար է ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկություններն ու մակարդակն արտացոլելու համար: Անշուշտ, շատ ավելի լավ կլիներ, եթե կարողանայինք ավելի քիչ հիմնական հասկացությունների միջոցով ցույց տալ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը, ինչպես ներկայացված է հաջորդ էջի գծագրում:

(3) Արդյո՞ք «ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը» կարող է արտացոլել նրա առանձնահատկություններն ու մակարդակը:

Սա մեծ հարց է, որովհետև լուրջ հետազոտություն և լիարժեք քննարկում է անհրաժեշտ ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունները և մակարդակը հստակեցնելու համար: Արդյո՞ք կարելի է ասել, որ կարգային համակարգի մեր գծագիրը քիչ թե շատ արտացոլում է ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկություններն ու մակարդակը: Ակնհայտ է, որ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը հատուկ ուշադրություն էր հատկացնում գոյության հիմնական կերպին, մարդու գոյությանը, իրերի միջև հարաբերություններին, այն է՝ իրերի ինքնության ուսումնասիրությանը, հետևաբար՝ ստեղծվում էին բազմազան հասկացություններ, ինչպիսիք են՝ «Երկինքն ու մարդը միավորվում են», «գիտելիքն ու գործողությունը միավորվում են», «էությունն ու գործառույթը նման են իրար», «չկեցությունը ծագում է կեցությունից», «հոգին և ձևը միավորվում են» և «միտքն ու նյութը մեկ ամբողջություն են»: Չնայած ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ շատ չեն քննարկվել այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են ժամանակն ու տարածությունը, պատճառն ու ազդեցությունը, որոնք ներառված չեն մեր գծագրում, այնուամենայնիվ, որպես կարգային համակարգ՝ ավանդական չինական փիլիսոփայությունն արդեն իսկ ձեռք է բերել բավական բարձր մակարդակ, եթե համեմատենք անտիկ արևմտյան և հնդկական փիլիսոփայությունների հետ, այն իմաստով, որ այն անդրադառնում է գաղափարների լայն շրջանակի, արտահայտվում է բոլոր հիմնական հասկացությունների զույգերի միջոցով և աշխարհն ավելի ու ավելի մեծ խորությամբ արտացոլող հասկացական իմաստների զարգացմամբ:

Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգը դեռևս լայնորեն չի քննարկվել և բավական նոր թեմա է: Այստեղ հեղինակը հանդգնել է առաջարկել որոշ նախնական առաջարկություններ՝ նպատակ ունենալով հետաքրքրություն արթնացնել այս նյութի քննարկման շուրջ և հուսալով, որ չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը, մարքսիզմի առաջնորդությամբ, կշարունակվի ավելի գիտական հիմքերի վրա:



## ԳԼՈՒԽ 18

### Նոր առաջընթաց Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության մեջ<sup>111</sup>

Վերջին տարիներին չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը մեծ զարգացում է ապրել Չինաստանում: Հիմնադրվել է Չինական փիլիսոփայության պատմության միություն, որը հրատարակում է երկու ամսագիր՝ «Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրություն» և «Չինական փիլիսոփայություն», որոնք զբաղվում են այս ոլորտում հետազոտությունների արդյունքների հրատարակությամբ: Հրատարակվել են այս թեմային նվիրված մի շարք գրքեր, անց են կացվել տասնյակ գիտաժողովներ, որոնք քննարկել են հատուկ հիմնախնդիրներ: Այսպիսով, ի հայտ են եկել բազմազան տեսակետներ, որոնք վերաբերում են չինացի փիլիսոփաներին՝ Կոնֆուցիոսից մինչև Սուև Յաթսեն: Այս ամենն ազդարարում է չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության նոր առաջընթացը: Ինչևէ, ես չեմ առաջարկում այստեղ քննարկել կոնկրետ հիմնախնդիրներ, փոխարենը կցանկանայի խոսել ուսումնասիրության մեջ գերակա միտումների մասին, քանի որ դրանք կարող են ավելի լավ պատկերացում տալ այս ոլորտում նկատվող առաջընթացի և այն նոր հեռանկարային կետերի մասին, որոնք դեռևս կբացվեն ուսումնասիրություններում: Այս լույսի ներքո կցանկանայի անդրադառնալ չորս փոխկապակցված հիմնախնդիրների:

#### 18.1 Չինական փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես չին ազգի գիտելիքի պատմություն

Անցյալում գոյություն է ունեցել մի տեսություն, որը ելնում էր այն դասական եզրակացությունից, որ փիլիսոփայության պատմությունը մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև պայքարի պատմական արձանագրությունն է, իսկ փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը՝ մարդու գիտելիքի և տեսական մտածողության զարգացումը կառավարող օրենքների զարգացում: Սակայն, փիլիսոփայության պատմությունը զուտ որպես մատերիալիզմի և իդեալիզմի միջև պայքարի պատմական արձանագրություն դիտարկելու բազմաթիվ տարիների պրակտիկական ոչ միայն հանգեցրեց այնպիսի թերությունների, ինչպիսիք են գերպարզեցումն ու անխտրական մոտեցումը, այլև նրան չհաջողվեց ճանաչել ցանկացած հասկացություն, որը կանոնավոր բնույթ էր կրում: Ինչպե՞ս պետք է լուծել այս խնդիրը: «Իդեալիզմի գնահատման» և «փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության առարկայի» շուրջ քննարկումները չկարողացան հանել մեզ այս բարդ իրավիճակից: Այսպիսի հանգամանքներում մարդիկ սկսեցին իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնել ուսումնասիրության վրա, թե ինչպես փիլիսոփայու-

111. Կոնֆուցիականություն, բուդդայականություն, դաոսիզմ, քրիստոնեություն և չինական մշակույթ, 1991: 39-48

թյունը՝ որպես տեսական մտածողություն, զարգացավ պատմության մեջ և չկցվեց միայն առանձին փիլիսոփաների դասակարգային խորապատկերին և պատմության մեջ նրանց զբաղեցրած տեղին:

Փիլիսոփայական գաղափարը, որ մի ժամանակ կարևոր դեր էր խաղում մարդու գիտելիքի զարգացման գործում, բնականաբար տեղ ունեւր պատմության մեջ: Բայց լայնամասշտաբ քննարկումը մատերիալիզմի և իդեալիզմի հարաբերական գերազանցության կամ ստորադասության մասին անտեղի է, որովհետև այն, թե երկուսից որն է ավելի լավ, կարելի է հանգիստ որոշել՝ պարզելով, թե նրանցից յուրաքանչյուրն ինչ ազդեցություն է թողնում մարդու գիտելիքի զարգացման վրա: Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը մասնավորապես հակված էր ընդգծել որոշակի փիլիսոփայի կամ փիլիսոփայական դպրոցի դերը պատմության մեջ, և թե նրանք ինչպես էին կապված այն ժամանակ ընթացող դասակարգային և քաղաքական պայքարի հետ: Անշուշտ, նմանատիպ ուսումնասիրությունները նույնպես կարևոր են. չնայած եթե խիստ դատենք, սրանք այն խնդիրներն են, որոնց լուծման համար էլ ի վերջո ստեղծված է փիլիսոփայության պատմական ուսումնասիրությունը: Այսպիսի պատմական ուսումնասիրության վերջնական նպատակն է՝ բացահայտել տեսական մտածողության զարգացման տրամաբանական անխուսափելիությունը, ինչպես և պատահեց պատմության մեջ: Արդյո՞ք Ցին դինաստիային նախորդող ժամանակաշրջանում անխուսափելի էր Կոնֆուցիոսի գաղափարների զարգացումը Մենցիոսի և Սունցիի գաղափարների միջոցով:

Ներկայում ավելի ու ավելի շատ մարդիկ են ուսումնասիրում չինական փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես գիտելիքի պատմություն: Օրինակ, «Չինական փիլիսոփայության զարգացման պատմություն» վերնագրով բազմահատոր գիրքն այժմ կազմվում է պրոֆեսոր Ժեն Չիյուի վերահսկողությամբ, որի խոսքերով՝ գիրքը նպատակ ունեւր հասկանալ չինացիների գիտելիքի զարգացման պատմությունը: «Չինական փիլիսոփայության պատմություն» գիրքը, որը կազմվել է Ուհան և Ջունշան համալսարանների համատեղ ջանքերով, նույնպես առաջնորդվում էր այս գաղափարով: Նախաբանում Սյաո Չեֆու (Հսիաո Չեֆու) Ուհան համալսարանից դիտարկել է. «Փիլիսոփայության պատմությունը ներկայացնում է, թե ինչպես են զարգացել փիլիսոփայական գիտելիքի հակասությունները. սա տեսական մտածողության ձևով արտահայտված, բնությունը, հասարակությունն ու մտածողության շարժումները կառավարող ընդհանուր օրենքների մարդու ընկալումն է»:

Չեն Ջունմինը Շաանսիի մանկավարժական համալսարանից գրում էր, որ «փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությունը ըստ էության գիտություն է, որը փորձում է պարզել մարդու փիլիսոփայական ընկալման դիալեկտիկական շարժումը»: «Չինական փիլիսոփայության պատմության ծավալի, թիրախի և խնդրի մասին» հոդվածում Ջան Դայնյանը դիտարկում է. «Փիլիսոփայության պատմությունը գիտելիքի պատմությունն է՝ իր ամբողջության մեջ»: «Սա պատմություն է այն մասին, թե ինչպես է զարգանում մարդու գիտելիքը, այսինքն՝ գործընթաց, որտեղ հարաբերական ճշմարտությունները զարգանում են մարդկության կուտակման ու ավելացման արդյունքում, իսկ նորերը փոխարինում են հնեերին»: Որպեսզի ամբողջությամբ հասկանան չինական փիլիսոփայության զարգացումը կառավարող օրենքը, չինական փիլիսոփայական շրջանակները նաև

իրենց ուշադրությունը սևեռել են Չեզելի՝ «փիլիսոփայության պատմությունը շրջանների նմանեցնելու» գաղափարի վրա: Վերջերս հրատարակված «Չինական փիլիսոփայության պատմություն. նոր տարբերակ» գրքի նախաբանում Ֆեն Յուլանը հատուկ հղում է անում այս հիմնախնդրին:

Վերջերս Պեկինում անցկացվեց երկու գիտաժողով. մեկը նվիրված էր Չան և Թան դինաստիաների փիլիսոփայությանը և կազմակերպվել էր «Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրություն» ամսագրի խմբագրակազմի կողմից, իսկ մյուսը նվիրված էր Չան դինաստիայի փիլիսոփայությանը և անցկացվեց Չինական փիլիսոփայության խմբագրական բաժնի հովանու ներքո: Երկու հանդիպումների ընթացքում էլ ես ամբողջությամբ ներկայացրի ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացման ընթացքը. այն կազմված է մեծ պարուրած շրջափուլից, որն էլ իր հերթին բաղկացած է երեք ավելի փոքր պարուրած զարգացման շրջափուլերից: Առաջին շրջափուլը ներկայացնում է Ցին դինաստիային նախորդած փիլիսոփայությունը: Որպես ելակետ ընդունելով Կոնֆուցիոսի փիլիսոփայությունը՝ այն հասնում է Մենցիոսին ու Սունցիին, ապա՝ «Փոփոխությունների գրքին» (նաև ուսումնասիրում է Տրամաբանության դպրոցի այլ վարպետների գործերը) և այսպիսով կազմում չինական փիլիսոփայության պատմության առաջին շրջափուլը: Երկրորդ շրջափուլը Վեյ և Չին դինաստիաների և Յուսիսային և Չարավային դինաստիաների փիլիսոփայությունն է: Սկսելով «գրոն գնահատելու» գաղափարից, որը պաշտպանում էին Վան Բին և Չե Յանը, այն զարգանում է՝ անցնելով «նյութը հարգելու» գաղափարին, որը պաշտպանում էին Սյան Սյուն և Գուո Սյանը, հասնում Սեն Փիի «ոչ-անօղության ուսմունքին», որը «ոչ որևէ բան էր, ոչ ոչինչ»: Երրորդ շրջափուլը սկսվում է Ջան Ցայով և շարժվում Ջու Սիից մինչև Վան Ֆուչի:

Երեք շրջափուլերի մեջտեղում երկու Չան դինաստիաների կոնֆուցիական դասականների և Սույ և Թան դինաստիաների բուդդայական ուսումնասիրություններն էին, ինչը ցույց է տալիս անցումը մի շրջափուլից մյուսին: Պարուրած շարժումների երեք շրջափուլերը կազմում էին ավանդական չինական փիլիսոփայության մեծ շրջափուլը: Մասնավորապես, Ցին դինաստիային նախորդող շրջանի և երկու Չան դինաստիաների փիլիսոփայությունից, որի հիմքը կոնֆուցիականությունն էր, այն հասնում Վեյ-Չին ժամանակաշրջանների և Սույ և Թան դինաստիաների մետաֆիզիկային, որը կառուցված էր Լաո-Ջուանի տեսությունների հիման վրա: Աստիճանաբար այն ծուլվեց բուդդայականությանը (Չուա Յան աղանդը, Չան աղանդը) և ի վերջո վերածվեց Սուն և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականության՝ կոնֆուցիականության մի նոր դպրոցի, որը կլանել էր թե՛ բուդդայական, թե՛ դաոսական դպրոցները և հասել ավելի բարձր մակարդակի: Թվում է, թե զարգացման այս կաղապարը ավանդական չինական փիլիսոփայության ճշգրիտ առանձնահատկությունն է. այն ցույց է տալիս կոնֆուցիականության տեղը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ և նաև այն խոր ազդեցությունը, որ բուդդայական և դաոսական գաղափարները թողել են փիլիսոփայության վրա:

## 18.2 Ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացությունն ու կարգը

Եթե մտադրվել ենք ուսումնասիրել փիլիսոփայության պատմությունը՝ որպես մարդկային գիտելիքի պատմություն, և բացահայտել պատմության մեջ տեսական մտածողության զարգացման օրենքը, պետք է մանրամասն ուսումնասիրենք հասկացության ու կարգի հիմնախնդիրը: Որպես տեսական մտածողություն՝ փիլիսոփայությունն անխուսափելիորեն դրսևորվում է մի շարք հասկացությունների, կարգերի և փիլիսոփայական հիմնավորումների միջոցով, որոնք ձևավորվում են հասկացություններից և կարգերից: Սա վերաբերում է փիլիսոփայությանն առհասարակ և մասնավորապես կարևոր է ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացությունների ուսումնասիրության տեսանկյունից: Ինչպես նշում է Յեզելը, «Մշակութային տարբերությունն առհասարակ ձևավորվում է գաղափարախոսական կարգերի տարբերությունների հիման վրա, և դրա պատճառն ավելի շատ փիլիսոփայության տարբերությունն է»: Յետևաբար, ավանդական չինական փիլիսոփայության հասկացությունների ու կարգերի ուսումնասիրությունը և նրա զարգացման պատմությունը մեզ կօգնեն հասկանալ Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայության առանձնահատկությունները և նրա զարգացման մակարդակը:

Բացի մի շարք հասկացություններից, որոնք ներմուծվել են Յնդկաստանի բուդդայականությունից, մինչ արդի ժամանակները Չինաստանում փիլիսոփայական գիտությունը հիմնականում զարգացել է անկախ և այդպիսով պահպանել է իր խիստ հստակ նկարագիրը: Եվ քանի որ ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ունի իր սեփական հասկացություններն ու կարգերը և աստիճանաբար ձևավորվել ու վերածվել է ավարտուն համակարգի, տեղին չէ այն ուսումնասիրելիս պարզունակ ձևով կիրառել արևմտյան փիլիսոփայության հասկացություններն ու կարգերը. նաև հնարավոր չէ դրանք ուղղակի հավասարեցնել մարքսիստական փիլիսոփայության հասկացություններին ու կարգերին: Օրինակ, Շեն հասկացությունը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ ունի մի շարք ներիմաստներ: Այն կարող է վերաբերել աստծուն և ուրվականներին. թերևս սա նկատի ուներ Կոնֆուցիոսը, երբ ասում էր. «Երկրպագի՛ր աստծուն այնպես, ասես նա քո առջև է»: Շենը կարող է նշանակել նաև «հոգի» կամ «ոգի»: Յենց սա նկատի ուներ Սունցին, երբ ասում էր. «Շենը (հոգի կամ ոգի) վտանգվում է, երբ նյութը ձև է ստանում»: Այնուամենայնիվ, ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ Շենը իմաստի շատ ավելի խոր շերտ ունի, այսինքն՝ «նուրբ փոփոխություն»: Այս գաղափարը նկատելի էր «Փոփոխությունների արձանագրություն» գրքում, որն ասում էր. «Երբ հնարավոր չէ պարզել՝ ին է, թե յան, այն կոչում ենք «շեն»: Չնայած «Շենը» ենթադրում է բազմազան գաղափարներ, ներիմաստները կապված են միմյանց հետ: Մյուս օրինակը յունի հակադրությունն է ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ: Այն նույնպես բազմաթիվ ներիմաստներ ունի. այն ներառում է ոչ միայն «նյութ» և «աջակցություն», այլև «ամբողջը» և «վերացականը» հասկացությունները: Մեկ հասկացության մեջ մարմնավորված բազմաշերտ և փոխկապակցված ներիմաստները ներկայացնում են ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունները և նրա զարգացման մակարդակը:



Ավանդական չինական փիլիսոփայությունն ունի իր հատուկ հասկացական կարգերը, բայց արդյո՞ք այն ունի հատուկ կարգային համակարգ: Ես այս հիմնախնդիրը քննարկել եմ իմ «Ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգային համակարգի խնդիրների մասին» հոդվածում, որը, հիմնվելով չինական փիլիսոփայության պատմական զարգացման վրա, ուրվագծում էր նրա կարգերի համակարգը: Ըստ հոդվածի՝ այս համակարգը կազմված է 20 կամ 12 զույգ կարգերից: Նրանց շարքում ամենակարևոր զույգը «Երկնքի ճանապարհ» և «մարդու ճանապարհ» զույգն է: «Երկնքի» և «մարդու» այս խնդիրը դեռևս ավանդական չինական փիլիսոփայության առանցքային հիմնախնդիրն է: Կոնֆուցիոսի «Երկնքի ճանապարհը և կյանքը» տեսությունից սկսած՝ այն անցել է Մենցիոսի գաղափարների միջով՝ «գործի՛ր ողջ սրտով, հասկացիր ճակատագիրդ և իմացիր Երկնքի մասին», «ազնվությունը Երկնքի ճանապարհն է, ազնիվ լինելը՝ մարդու ճանապարհը», որոնք ձևակերպված են «Միջինի ուսմունքում»: Այն ուսումնասիրում էր նաև «Երկնքի ճանապարհը կառուցելու» և «մարդու ճանապարհը կառուցելու» գաղափարը, որն առաջադրում է «Փոփոխությունների արձանագրությունը», ինչպես նաև Հան դինաստիայի մեծ կոնֆուցիական Դուն Ջունշուին, որն իր ուսումնասիրությունները նկարագրում էր՝ որպես «մարդու և Երկնքի կապը» հետազոտող ուսմունք: Նույնիսկ Սիմա Ցյանը, որը կրում էր դաոսական գաղափարների մեծ ազդեցությունը, ասում էր, որ իր «Պատմական արձանագրություններ» գիրքը հետազոտում է, թե «ինչ կապ կա Երկնքի ու մարդու միջև, և ուսումնասիրում էր անցյալի ու ներկայի փոփոխությունները»: Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկայի հիմնադիր Յե Յանը մետաֆիզիկայի մեկ այլ հիմնադիր Վան Բիին նկարագրում էր՝ որպես «մարդ, որն ի գորու է խոսել այն մասին, թե ինչ կա Երկնքի ու մարդու միջև»: Նույնիսկ Յյուսիսային և Հարավային դինաստիաների դաոսիզմի վարպետ Թաո Հունծինն էր այն կարծիքին, որ դաոսիզմը (թաոսիզմ) ուսումնասիրում է «Երկնքի և երկրի հարաբերությունը»: Մինչ Սուն դինաստիայի ժամանակները կոնֆուցիականները քննարկում էին այնպիսի հիմնախնդիրներ, ինչպիսիք են «բանականության և ճանապարհի բաժանումը», «ճանապարհի սիրտը», «մարդու սիրտը», «Երկնքի բանականություն», «մարդու ցանկություն» և այլն, որոնք առաջացել են «Երկնքի» և «մարդու» հիմնախնդրի զարգացման արդյունքում: Հետևաբար, «Երկնքի» և «մարդու» հարաբերությունների ընկալումը մշակվել է հասկանալ ավանդական չինական փիլիսոփայության հիմնախնդիրը:

Դատելով ներկա իրավիճակից՝ պետք է ասել, որ առհասարակ չինական փիլիսոփայության հասկացությունների կարգերը քննարկող հոդվածների թիվն ավելանում է: Բացի իմ հոդվածից, տպագրվել են նաև մի շարք այլ հոդվածներ՝ «Բացահայտենք չինական փիլիսոփայության ներհատուկ հասկացությունների կարգերի ուսումնասիրությունը»՝ պրոֆեսոր Ջան Դայնյանի հեղինակմամբ [«Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրություն», հունվար, 1982թ.], «Բացահայտենք չինական փիլիսոփայության պատմության կարգերի ուսումնասիրությունը» Ֆան Քելիի հեղինակմամբ [«Ժողովուրդ» օրաթերթ, 3 սեպտեմբեր, 1982], «Չինական փիլիսոփայության պատմության մեթոդաբանության նախնական քննարկում» Սյաո Չեֆուի (Հսիաո Չե-ֆու) հեղինակմամբ [Ուհքաթ համալսարանի ամսագիր, համար 3, 1982թ.] և այլն: Սակայն գոյություն ունեն բազմաթիվ այլ թերթեր ու հրապարակումներ, որոնք քննարկում են առանձին

փիլիսոփաների կամ փիլիսոփայական հասկացությունների առանձին զույգերի կարգային համակարգերը: Օրինակ, «Ձու Սիի մտածողության ուսումնասիրություն» հոդվածում Ջան Լիվենը հատուկ ուսումնասիրության է ենթարկում Ձու Սիի փիլիսոփայության տարբեր կարգերի հարաբերությունները: Իր «Չինական փիլիսոփայության պատմության գիտելիքի և պրակտիկայի հայեցակերպեր» գրքում Ֆան Քելին պատմական զարգացման տեսանկյունից վերլուծում է գիտելիքն ու պրակտիկան՝ որպես հասկացությունների զույգ: «Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրություն» ամսագիրը յուրաքանչյուր համարում հատուկ սյունակ է նվիրում ավանդական չինական փիլիսոփայության կարգերի զանազան ուսումնասիրություններին: Մենք պետք է մասնավորապես հիշատակենք Փան Փուի «Սանի (երեքի) մասին» հոդվածը, որտեղ նա «սանի» զանազան ներիմաստների տեսանկյունից քննարկում է «երեքի» յուրահատուկ դիրքը չինական մշակույթում և եռալիզմի հատուկ փիլիսոփայական նշանակությունը: Պարզ է, որ ավանդական չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրությունը կարող է առաջընթաց ունենալ միայն չինական փիլիսոփայության կարգերի և համակարգի նմանատիպ հետազոտությունից հետո:

### 18.3 Ավանդական չինացի և օտարերկրյա փիլիսոփաների համեմատությունն ու վերլուծությունը

1980 թվականի հոկտեմբերի վերջին Գուիլինում անցկացվեց «Չինական և օտար փիլիսոփայությունների համեմատական ուսումնասիրության գիտաժողով»: Գիտաժողովի ընթացքում չհաջողվեց որևէ արդյունքի հասնել, սակայն նրա բարձրացրած հիմնախնդիրը գրավեց բոլորիս ուշադրությունը: Ըստ էության, չինական փիլիսոփայության հասկացությունների կարգերի ուսումնասիրությունը, բնականաբար, պետք է հանգեցնեք այսպիսի հարցի, բայց չինական փիլիսոփայության հասկացությունների կարգերը կարելի է ճանաչել միայն օտար փիլիսոփայության հետ համեմատության միջոցով: Այն, որ քիչ ուշադրություն է հատկացվել չինական և օտար փիլիսոփայությունների նմանություններին և տարբերություններին, պայմանավորված է բազմազան հանգամանքներով: Ինչ վերաբերում է ինքնին պատմության կամ փիլիսոփայության ուսումնասիրությանը, ապա կարևորագույն պատճառներից մեկն ավանդական չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունների լիակատար անտեսումն է: Մենք փորձել ենք կամ բացատրել այն արևմտյան փիլիսոփայության լույսի ներքո կամ մեխանիկորեն կիրառել մարքսիստական ծածկալեզուն: Այսպիսով, այլևս անիմաստ էր դարձել ուսումնասիրել չինական և օտար փիլիսոփայությունների նմանություններն ու տարբերությունները: Այս հարցի շուրջ ուսումնասիրությունները շատ չեն: Յետազոտություններն առհասարակ անց են կացվել որոշ առանձին թեմաների շուրջ: Օրինակ, ժողովրդական համալսարանի փիլիսոփայության բաժինն անցկացրեց քննարկում, որի նպատակն էր համեմատել և վերլուծել Ձու Սիի «Թայիժ» [մեծ ծայրակետը] և Յեգելի պաշտպանած «բացարձակ ոգի» գաղափարները:

Չինական և օտարերկրյա փիլիսոփայությունների համեմատության ընթացքում ի հայտ եկած հետաքրքիր երևույթներից մեկն այն էր, որ մի շարք մարդիկ, այդ թվում և որոշ գիտնականներ, վերլուծել են «կենսունակության» չինական տեսությունը և պարզել, որ այն ճշմարտության ավելի շատ հատիկ է պարունա-

կում, ուստիև ավելի բարձր է «ատոմի» արևայան տեսությունից: Ըստ նրանց՝ «կենսունակության» հասկացությունը, որը տեսական հիմք է ստացել Չինաստանում, պարունակում է ոչ միայն «հիմնական մասնիկը», այլև «ամբողջի» ներմաստր. այլ կերպ ասած՝ այն երկակի բնույթ ունի. թե՛ ավիք է, թե՛ մասնիկ»: Չինաստանի գիտությունների ակադեմիայի տեսական ֆիզիկայի ինստիտուտի պրոֆեսոր Յե Ցուոսյուն «Չինական գիտություն» ամսագրում հրապարակեց «Կենսունակության մատերիալիստական տեսությունը» վերնագրով հոդված, որում ասում էր. «Կենսունակությունը շարունակականության հիմքն է: Այն մոտ է այն «դաշտին», որը քննարկվում է արդի գիտության ոլորտում»: «Կենսունակության տեսությունը քվանտային դաշտի ժամանակակից տեսության նախակարապետն է: Չինական փիլիսոփայության տիրույթում քննարկվող «կենսունակության» տեսությունը հատուկ արժեք ունի այն իմաստով, որ տարբեր երևույթների փոխազդեցությունը «կենսական էներգիայի» ազդեցության արդյունք է:

Բայց եթե այս թեզը ճշմարտության ինչ-որ հատիկ է պարունակում, այն նաև որոշ թերություններ ունի, մասնավորապես բոլոր տարբեր երևույթները ներկայացնում է «կենսական էներգիա» կամ «կենսական էներգիայի ազդեցություն» հասկացությունների անվան տակ՝ ուշադրությունը երևույթների վերլուծության վրա կենտրոնացնելու փոխարեն: «Ատոմի տեսությունը», որը գերակշռում էր Յին Յունաստանի մշակույթում, պահանջում է հայտնաբերել ամենափոքր, անտեսանելի մասնիկները և դրանք կոչել «ատոմներ»: Թեև սա, անշուշտ, սխալ էր, կոնկրետ նյութի ուսումնասիրության համար նրա կիրառած մեթոդը, պետք է ասել, լուրջ առավելություն էր արևայան փիլիսոփայության համար: Ինչ վերաբերում է մտածողության մեթոդին, ապա ավանդական չինական փիլիսոփայությունը կարծես թե ավելի շեշտել է իրերի հարաբերությունները և նրանց բազմաթիվ կողմերի միասնությունը: Ի հակադրություն դրա, արևայան փիլիսոփաները հին ժամանակներում թերևս ավելի մտահոգ էին տարբեր իրերի տարբերակմամբ և շեշտում էին նրանց զանազան կողմերի վերլուծությունը:

Քանի որ չինական և արևայան փիլիսոփայությունների համեմատությունը հայտնվել է համընդհանուր ուշադրության կենտրոնում, չինական և օտար կրոնների համեմատությունը նույնպես ավելի մեծ ուշադրության է արժանանում, քան նախկինում: Ավելի շատ ուսումնասիրություններ են անցկացվում դաոսիզմի (թաոսիզմ)՝ չինացիների կրոնի վերաբերյալ: Գոյություն ունեն դաոսական ուսումնասիրությունների ինստիտուտներ, օրինակ՝ Կրոնի ինստիտուտը Սիչուանի համալսարանում մասնագիտացած է դաոսիզմի (թաոսիզմ) ուսումնասիրության մեջ: Ներկայում դաոսիզմի (թաոսիզմ) հատուկ դասընթացներ են առաջարկվում համալսարաններում, հատուկ թիմեր են կազմվում՝ «Դաոսական ժողովածուների ուրվագիծ» կազմելու համար, և հրատարակվում են հոդվածներ, որոնք համեմատում են դաոսիզմը (թաոսիզմ) և բուդդայականությունը: «Փիլիսոփայական ուսումնասիրություններ» ամսագրի 1981 թվականի հունվարի համարում հոդված էր տպագրվել «Կյանքի, մահվան, հոգու և մարմնի վաղ դաոսական տեսության նախնական քննարկում» վերնագրով. պատմական տվյալների վրա հիմնված դաոսիզմի (թաոսիզմ) և բուդդայականության այս հատուկ հասկացությունների ուսումնասիրությունը վեր էր հանում դաոսիզմ (թաոսիզմ) կրոնի առանձնահատկությունները:

Վերջին շրջանում բարձրացվում է չինական և օտարերկրյա փիլիսոփայու-

թյունների համեմատության տեսանկյունից կարևոր երկու հարց: Առաջինը, նկատի ունենալով չինական և արևմտյան հասարակությունների զարգացման մակարդակների տարբերությունը՝ ոմանք հարցնում են, թե արդյոք գոյություն ունի «մտածողության ասիական կերպ»: Արդյո՞ք ավանդական չինական փիլիսոփայության որոշ խոշոր հիմնավորումներ չեն արտահայտում չինական մտածողության բնութագիրը: Վերջին մի քանի տարիներին բազմաթիվ հոդվածներ անդրադարձել են այնպիսի հիմնավորումների, ինչպիսիք են «Երկնքի և մարդու ինտեգրումը», «Մերքինի և արտաքինի նույնացումը», «գիտելիքի և պրակտիկայի ինտեգրումը» և «զգացումըն ու պատկերը կատարյալ ներդաշնակության մեջ»: Արդյո՞ք այս բոլոր հիմնավորումները մարմնավորում են «միասնության» որոնումները, և արդյո՞ք սա ավանդական չինական փիլիսոփայության մտածողության կերպի հիմնական առանձնահատկությունն է: Եթե այդպես է, ապա կարո՞ղ ենք կանխատեսել, որ երբ տրամաբանական վերլուծության և մեկնաբանության պակասը լրացվի, չինական փիլիսոփայությունը կզարգանա միասնության այս որոնումներին համընթաց: Երկրորդ հարցը հետևյալն է՝ որն է չինական մշակույթի ազգային ոգին: Այս հարցի պատասխանը կարելի է գտնել միայն չինական փիլիսոփայությունը օտար փիլիսոփայությունների հետ համեմատելու միջոցով:

#### 18.4 Համակարգ ստեղծելու համար ավանդական չինական փիլիսոփայության կիրառած մեթոդը

1983 թվականին «Հան և Թան դինաստիաների փիլիսոփայությանը» նվիրված գիտաժողովի և Հան դինաստիայի փիլիսոփայությանը նվիրված քննարկման ընթացքում առաջարկվեց փիլիսոփայական համակարգ ստեղծելու մեթոդ, և Ջին Չուն Ֆենն առաջինն էր, որ անդրադարձավ այս հիմնախնդրին: Նա ասում է, որ Հան դինաստիայի փիլիսոփաներն առհասարակ փիլիսոփայական համակարգի սահմանման հարցում կիրառում էին պոզիտիվիզմի մեթոդը. Վեյ և Չին դինաստիաներում օգտագործվում էր այլ մեթոդ, բայց նա չգիտեր, թե ինչպես սահմանի այն. Սուն և Մին դինաստիաներում նեոկոնֆուցիականների օգտագործած մեթոդը կարելի է կոչել էթիկական ռացիոնալության մեթոդ: Խմբագրական կոմիտեի՝ 1981 թվականին «Չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրությանը» նվիրված ընդլայնված նիստի ընթացքում ես առաջարկեցի, որ այս հարցն ընտրվի՝ որպես առանձին ուսումնասիրությունների թեմա: Փիլիսոփայությունն ունի երկու կողմ՝ «բովանդակություն» և «մեթոդ»: Թե՛ «բովանդակությունը», թե՛ «մեթոդը» արտացոլում են փիլիսոփայության տեսական մտածողության մակարդակը: Ցին դինաստիային նախորդած շրջանից մինչև Վեյ և Չին դինաստիաներն ընկած ժամանակահատվածը ավանդական չինական փիլիսոփայությունը ներկայացնում էր երկու խոշոր համակարգ՝ կոնֆուցիականություն և դաոսիզմ (թաոսիզմ): Այս երկու դպրոցները զգալիորեն տարբերվում էին միմյանցից ոչ միայն բովանդակությամբ, այլև իրենց համակարգերը ստեղծելիս կիրառած մեթոդների առումով:

Կարճ ասած՝ կոնֆուցիականների օգտագործած մեթոդը հիմնականում վերաբերում էր փորձին, այն է՝ օգտագործել փորձը՝ ցուցադրելու համար այն, ինչն անցնում է փորձի կամ այլ փորձի սահմանները: Փորձի մեթոդ ասելով նկատի ունենք, որ փիլիսոփայական գաղափարի ռացիոնալությունը կարող է ապացուցվել

փորձի միջոցով: Կոնֆուցիոսն ասում է. «Մոտ երևույթի հետ համեմատություն անելը կարելի է կոչել բարեգործության մեթոդ»: Մենցիոսը դիտարկում է. «Դասակարգեք և թվարկեք այն առարկաները, որոնք նման են»: Սուենցին նշում է. «Նույն կարգում ընդգրկված երևույթները չեն հակասում իրար. նույնիսկ երկար ժամանակ անց կիսում են նույն ռացիոնալությունը»: «Փոփոխությունների արձանագրությունը» հիշատակում է «մոտիկ փորձ ձեռք բեր քո սեփական անհատականությունից, հեռու փորձ՝ այլ երևույթներից», «զուշակություն արա՝ բնույթն ուսումնասիրելու համար» և «ուսումնասիրիր աստղագիտական երևույթները վերևում, իսկ աշխարհագրական առանձնահատկությունները՝ ներքևում» գաղափարները՝ մտածողության սկզբունքները լուսաբանելու համար: Դուր Ջունշուն առաջ էր քաշում այն գաղափարը, որ «իրերը, որոնք հնարավոր է հաշվել, պատկանում են երկրորդ թվի, իսկ իրերը, որոնք հնարավոր չէ հաշվել, պատկանում են երկրորդ կարգի». այսպես նա ցույց էր տալիս, որ «իրերը կարելի է զուգադրել կարգի միջոցով, և երկինքը կմիավորվի մարդու հետ»:

Մինչ Վեյ և Չին դինաստիաների մետաֆիզիկական դպրոցի հիմնադրումը այս մեթոդը ենթարկվել էր որոշակի փոփոխության: Իրականում մետաֆիզիկական կառուցված էր Լաո-Ջուանի մտածողության կաղապարով, և, հետևաբար, փիլիսոփայական համակարգ հաստատելիս նրա օգտագործած մեթոդը կարելի է կոչել «դիալեկտիկական մտածողություն», որը բնութագրվում է փորձի մեջ առկա իրերի ռացիոնալությամբ և փորձի սահմաններն անցնող իրերի ներկայացմամբ: Վան Բին ասում է. «Մոռացիր բառերը, երբ գաղափարն ընկալված է»: Գու Սյանն ասում է. «Բառերը տեղավորիր գաղափարի կաղապարի ներսում», իսկ Ջի Քանը (Չի Քան) դիտարկում է. «Բառերը չեն կարող ամբողջությամբ արտահայտել գաղափարը». այս բոլորն էլ նույն իմաստն ունեն: Վան Բին մեջբերում է «իրերը ծագում են ճանապարհից» միտքը, որպեսզի նկարագրի «նախարարները ենթարկվում են արքային» գաղափարը: Գուո Սյանը փորձում էր ապացուցել, որ «իրական աշխարհից անդին» գոյություն չունի «հեքիաթային աշխարհ» («ուղևորվիր դեպի արտաքին աշխարհ, որպեսզի ուժեղացնես ներքին աշխարհը», «ներսն ու դուրսը փոխադարձաբար անորոշ են»): «Դիալեկտիկական մտածողության» մեթոդն օգտագործվել է այս բոլոր գաղափարներում:

Սուև և Մին դինաստիաների նեոկոնֆուցիականությունը երկու դպրոցների զուգակցությունն է և նրանց բարելավումը: Նրանց մեթոդը թերևս կարելի է կոչել «էթիկական ռացիոնալության ներհայեցողություն»: Անկախ նրանից՝ դա Չեն Իի և Ջու Սիի առաջադրած «կերպարը ռացիոնալություն է», թե Լու Չյույուանի ու Վան Յանմինի առաջադրած «սիրտը ռացիոնալություն է» գաղափարն էր, նրանք բոլորն էլ ռացիոնալությունը [թայծի]՝ անփաստական բարոյականությունը, ընկալում էին որպես հիմնական բովանդակություն: Ջու Սին ասում է. «Թայ Չին ծայրահեղ բարու սկզբունքն է: Յուրաքանչյուր մարդ ունի թայ ձի, և յուրաքանչյուր իր ունի թայ ձի»: Լու Չյույուանը դիտարկում է. «Նրանք, որոնք գիտեն ուրիշներից առաջ, գիտեն պատճառը, իսկ նրանք, որոնք իմանում են ուրիշներից առաջ, տեղյակ են պատճառի մասին»: Սա է պատճառը, որ մարդը սիրում է իր մոտ հարազատին ու հարգում ավագ եղբորը»:

Երկու տարբերակում էլ՝ «ճանապարհը, որը հարցականի տակ է դնում ուսումը» և «հարգել առաքինությունն ու բնավորությունը», կարող ենք լիարժեք ընկալել «Երկնքի բանականությունը» բարոյական ներհայեցողության միջոցով:

Ինչու՞ բարձրացվեց այս հարցը: Բանն այն է, որ այն ժամանակ մենք մտածում էինք Էնգելսի դիտարկման մասին. «Տեսական մտածողությունը միայն բնության կողմից շնորհված ունակություն է, այն պետք է զարգացնել և մարզել: Մարզելու համար մինչ այժմ գոյություն չի ունեցել որևէ այլ մեթոդ, բացի անցյալի փիլիսոփայություններն ուսումնասիրելուց»: Տեսական մտածողությունը պահանջում է մի շարք փիլիսոփայական հասկացությունների ձևակերպում և մի շարք փիլիսոփայական հիմնավորումների ձևավորում՝ փիլիսոփայական հասկացությունների հենքի վրա: Փիլիսոփայական համակարգի հասկացություններն ու հիմնավորումները, ինչպես նաև ինքնին համակարգը ձևավորելու համար պարտադիր է օգտագործել որոշակի մեթոդ, որն ինքնին պետք է լինի վերացական մտածողության որոշակի տեսակ: Վերացական մտածողությունը, որ մարդը մարզում է փիլիսոփայական համակարգ հիմնելիս, միանշանակ կբարելավի տեսական մտածողության մարդու մակարդակը: Եթե կարողանանք բացահայտել պատմության ընթացքում զանազան փիլիսոփաների ու փիլիսոփայական դպրոցների կիրառած մեթոդները և հստակ վերլուծության ենթարկենք դրանք, դա մեծապես կօգնի մեզ ուսումնասիրվող փիլիսոփաներին ու փիլիսոփայական դպրոցները վերլուծելու հարցում: Ի դեպ, պրակտիկան չի տարբերվում մեթոդից, որն օգտագործվում է մարզվելու և նրանց տեսական մտածողության մակարդակը բարձրացնելու համար, և, հետևաբար, շատ կարևոր է:

Դատելով վերը թվարկված խնդիրներից՝ մեզ կարծես թե հաջողվում է ընկալել զարգացման այս միտումը. մասնավորապես, մարդկանց գուցե հետաքրքրի հետևյալ հարցը. որո՞նք են ավանդական չինական փիլիսոփայության հեռանկարները, կամ, այլ կերպ ասած, արդյո՞ք չինական փիլիսոփայության շարունակական գոյությունն ամբողջությամբ որևէ արժեք ունի: Եթե այս հարցը բարձրացվել է, և կան պատշաճ պայմաններ, ապա կարելի է կատարել չինական փիլիսոփայության բազմակողմանի և համակարգված վերլուծությունը այսօրվա տեսանկյունից: Բայց ներկայում բազմաթիվ մարդիկ շարունակում են բացասական վերաբերմունք տածել ավանդական չինական փիլիսոփայության վրա: Անկախ հանգամանքներից, նրանք ավանդական չինական փիլիսոփայությունը համարում են հին ժամանակների արգասիք, ֆեոդալական և նույնիսկ ստրկատիրական հասարակության գաղափարախոսություն: Այնուամենայնիվ, փիլիսոփայության որոշ գաղափարներ դեռևս մեջբերվում են առօրյա կյանքում: Մենք տեսնում ենք, որ հատկապես «հոգևոր քաղաքակրթությանը» վերաբերող գրքերում հաճախ տպագրվող բազմաթիվ հոդվածներում մեջբերվում են անտիկ Չինաստանի գրքերից հատվածներ կամ անտիկ ժամանակների պատմական եղելություններ, որոնք հիմնականում մարմնավորում են ավանդական չինական փիլիսոփայական մտածողությունը:

Ո՞րն է այս հակասության պատճառը: Արդյո՞ք «արժեքը» որևէ կապ ունի այստեղ: Ո՞րն է ավանդական չինական փիլիսոփայության հիմնական ոգին: Արդյո՞ք այս ոգին դեռևս արժեք ունի այսօր: Այս խնդրի ուսումնասիրությունը, հետևելով ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացման օրենքին, իմ կարծիքով, հստակ ցույց կտա, որ այն շարունակ աշխատում է մի խոշոր խնդրի, մասնավորապես «Երկնքի ճանապարհի» և «մարդու ճանապարհի» և նրանց հարաբերությունների արժեքի ուղղությամբ:

Այս խնդիրը պետք է լուծվի մարդու հոգևոր ոլորտը շարունակաբար բարձ-

րացնելու միջոցով. չինական փիլիսոփայության մեջ սա մի հասկացություն է, որը պահանջում է, որ մարդն անցնի «իր եսի» սահմանները և իրեն նույնացնի «Երկնքի ճանապարհի» հետ: Այսպիսի ոլորտին հասնելուց հետո, երբ «Երկինքն ինտեգրվում է մարդու հետ» և «մարդը հաջորդում է ճանապարհին», անհատը կարող է դառնալ սուրբ, իսկ հասարակությունը՝ «Մեծ ներդաշնակության աշխարհ»: Ինչ վերաբերում է նրան, թե ինչպես և արդյոք հնարավոր կլինի իրականացնել այդպիսի իդեալը, գոյություն ունեին տարբեր տեսակետներ, որոնք պայմանավորված էին պատմական պայմանների և միջավայրերի տարբերությամբ: Այնուամենայնիվ, չինական պատմության մեջ փիլիսոփաները հակված էին ընդունել հետևյալ նշանաբանը՝ «Երկինքը շարժվում է առողջ ճանապարհով, իսկ ազնվականը պետք է անդադար ջանք գործադրի՝ ինքն իրեն բարելավելու համար»: Դժվար է կանխատեսել, թե իրերն ինչ զարգացում կունենան. մենք մարգարեներ չենք և ոչ էլ հավատում ենք մարգարեությանը: Բայց եթե իրերը մշտապես զարգանում են օրենքի համաձայն, ինչպե՞ս կարող ենք կանխատեսել ապագա զարգացումը՝ ուսումնասիրելով ու վերլուծելով նախորդ փորձը, և արդյո՞ք փիլիսոփայության զարգացումը կարող է կանխատեսել, թե ինչ կպատահի չինական փիլիսոփայության հետ ապագայում: Կարծում եմ՝ դա հնարավոր է:

Չնայած ես առաջարկեցի նկարագրել Չինաստանում ավանդական չինական փիլիսոփայության պատմության ուսումնասիրության ոլորտում նկատվող ներկայիս առաջընթացը, հիմնականում քննարկեցի իմ անհատական տեսակետները փիլիսոփայական ուսումնասիրությունների նոր միտումների վերաբերյալ: Գուցե սա մեկ դպրոցի գաղափար է:

### ԳԼՈՒԽ 19

## «Ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի» հարցի վերանայումը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ<sup>112</sup>

Ո՞րն է հոգևոր կյանքի բարձրագույն իդեալը, որին ձգտում են մարդ արարածները: Ես հավատացած եմ, որ դա «Ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» գաղափարն է և այս երեքի միասնությունը մեկ համակարգում: Անշուշտ, փիլիսոփաների գաղափարները տարբերվում են այն հարցում, թե ինչից է կազմված այս երեք իդեալներից յուրաքանչյուրը: Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե նրանք ինչպես կարող են միավորվել մեկ համակարգում, կարծիքները տարբեր են: Այս քննարկումը չի կարող ունենալ որևէ վերջնական եզրահանգում, և իրականում դրա կարիքը չկա: Ինչ վերաբերում է մարդկանց՝ ճշմարտության, բարության ու գեղեցկության որոնումներին, ապա մտածողներն անկասկած հակված են կառուցել այս հասկացությունները միավորող համակարգեր: Իմ կարծիքով՝ չինական ավանդական փիլիսոփայության մեջ կյանքի հոգևոր ոլորտի որոնումները նման են անտիկ փիլիսոփաների՝ «Ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի» որոնումներին: Ես գրել եմ «Ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի հարցը ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ»<sup>113</sup> վերնագրով մի հոդված, որը հիմնականում հարցի մասին կոնֆուցիական տեսակետի պատմական քննարկում է: Այս հոդվածը, սակայն, չի սահմանափակվում կոնֆուցիականների քննարկումներով և չի կիրառում պատմական մոտեցում, քանի որ նման մոտեցման դեպքում հոդվածը կլիներ չափազանց ապակենտրոնացած և երկարաշունչ: Հետևաբար, մենք կվերլուծենք ու կքննարկենք մի շարք ավանավոր մտածողների կարծիքները:

Չինաստանի Ցին դինաստիային նախորդող Ժամանակաշրջանի փիլիսոփաները, որոնց շարքում ամենաազդեցիկները Կոնֆուցիոսը, Լաոցզին ու Ջուանցին էին, մշտապես մեծ ազդեցություն են ունեցել չինական փիլիսոփայության զարգացման վրա: Եթե առանձնացնենք այս երեքին և նրանց միջոցով քննարկենք կյանքի այլ հոգևոր ոլորտի հարցը (Ժենշեն ձինձյե), որն առաջ էին քաշում զանազան ավանդական չինական փիլիսոփայություններ, ապա թերևս կարողանանք համակողմանի պատկերացում կազմել կյանքի հոգևոր ոլորտի մասին, որն առաջադրում էր ավանդական չինական փիլիսոփայությունը:

Քառասուն տարի առաջ Շեն Յուդինը, որը հետազոտական աշխատանք էր իրականացնում Օքսֆորդի համալսարանում, գրեց Չինաստանում գտնվող իր ընկերներին.

Կանտի և Հեգելի արժեքի տեսությունները մի կարևոր տարբերություն ունեն, որը կարող ենք ներկայացնել հետևյալ կերպ.

Կանտ	Բարին (լավ)		Օտեցիդ		Ճշմարտը
Հեգել	Ճշմարտը		Օտեցիդ		Բարին (լավ)

112. «Ջունգուո Շեհուեյ Քեյուե» ամսագրից, 1990 թ. համար 3:

113. «Ջունգուո Շեհուեյ Քեյուե», 1984, թիվ 4:



Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ Կանտը թերևս ավելի մոտ էր չինական, իսկ Չեգելը՝ հնդկական կամ հունական մտածողությանը<sup>114</sup>:

Պարոն Շենի այս եզրակացությունը մասնավորապես խորաթափանց է ու նորարարական: Կոնֆուցիոսի միտքը, որն ավանդական չինական փիլիսոփայության զարգացման հիմնական ուղղությունն էր, հուշում է, որ այս գծագիրն աշխատում է, բայց եթե ուսումնասիրենք մտքի ու փիլիսոփայությունների տարբեր դարոցները, որոնք կազմում են ավանդական չինական փիլիսոփայությունը, կպարզենք, որ այն արդյունավետ չէ: Ըստ իս՝ ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ իրականում գոյություն ուներ երեք տարբեր համակարգ, որոնք միմյանց էին միացնում ճշմարիտը, բարին ու գեղեցիկը: Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի ու Ջուանցիի համակարգերը ներկայացված են հետևյալ կերպ.

<b>Կոնֆուցիոս</b>	<b>Բարին (լավ)</b>		<b>Օրենքիչը</b>		<b>Հչնաբիտը</b>
<b>Լաոցզի</b>	<b>Հչնաբիտը</b>		<b>Բարին (լավ)</b>		<b>Օրենքիչը</b>
<b>Ջուանցի</b>	<b>Օրենքիչը</b>		<b>Բարին (լավ)</b>		<b>Հչնաբիտը</b>

Այս գծագրի հիման վրա համաբանություններ վեր հանելով՝ կարող ենք ընդհանուր առմամբ ասել, որ ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի հարցում Կոնֆուցիոսը մոտ է Կանտին, Լաոցզին՝ Չեգելին, իսկ ինչ-որ առումներով Ջուանցին մոտ է Շելինգին կամ Արիստոտելին: Անշուշտ, նման համաբանությունները սահմանափակ են, և մենք չենք կարող դրանք տարածել այս մտածողների գաղափարների բոլոր կողմերի վրա, բայց դրանք կարևոր ուղղություններ են, որոնց շուրջ կարելի է մտորել:

### 19.1 Կոնֆուցիոսի պահանջները կյանքի ոլորտից

«Տարեգրքերի» այն բաժնում, որը վերնագրված է «Վեյ Ջեն» (Գործող կառավարություն), հետևյալ հիմնավորումը վերագրվում է Կոնֆուցիոսին.

Տասնհինգ տարեկանում ես ողջ հոգով տարվեցի ուսմամբ, երեսուն տարեկանում արդեն ինքնահաստատվել էի, քառասուն տարեկանում չէի ենթարկվում կասկածների, հիսուն տարեկանում ճանաչեցի Երկնքի հրամանները, վաթսուն տարեկանում կարող էի անմիջապես տարբերակել այլոց խոսքերի ճշմարտությունն ու կեղծիքը, իսկ յոթանասուն տարեկանում հետևում էի սրտիս թելադրանքին, բայց չէի խախտում օրենքները:

Մենք գիտենք, որ Կոնֆուցիոսն ու ավելի ուշ շրջանի կոնֆուցիականները հավատացած էին, որ կյանքն ու մահը կամ հարստությունն ու պատիվը ձեռք չեն բերվում միայն անհատական ջանքերով. ըստ նրանց՝ մարդու բարոյականության կամ կրթվածության մակարդակը տարբերվում էր միայն անհատական ջանքերի շնորհիվ: Կոնֆուցիոսի այս խոսքերը միևնույն ժամանակ կյանքի ընթացքի նկարագրություն են, նրա հետապնդած ինքնակրթության գործընթաց և ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի որոնումների և ընկալման հանրագումար: 15-ից 40 տարեկանը կարելի է դիտարկել որպես իմաստության հասնելու նախապատրաստական

114. «Ջեյյուն Փիլիսոփայության», հատոր 10, թիվ 6:

փուլ, իսկ այն հիմնավորումը, որ նա «չէր ենթարկվում կասկածների» և կարողանում էր «հետևել» իր «սրտի թելադրանքին ու չխախտել օրենքները», բացահայտում է այն խոր գործընթացը, որի ընթացքում նա ձեռք բերեց իմաստություն: Այն հիմնավորումը, որ նա «ճանաչեց Երկնքի հրամանները», բացատրում է, թե նա ինչպես է ձեռք բերել «Երկնքի գիտելիքն ու ընկալումը (կյանքի ու տիեզերքի ծայրահեղ հարցերը), որոնք թերևս ընդգրկված են ճշմարտության որոնումների դաշտում: Այստեղ Կոնֆուցիոսը Երկինքը դիտարկում է՝ որպես իմացական օբյեկտ և դեռևս չի հասել այն փուլին, երբ «մեկ մարմին կդառնա Երկնքի» հետ, բայց նաև դեռևս միասնություն չի կազմել: «Ջուանցիի նախաբանում» Գուո Սյանը գրում է.

Կարելի է ասել, որ Ջուանցին գիտեր սկզբնաղբյուրը... չնայած նա ասում էր, որ չունի այդ ընկալումը, միայն ինքն էր պատասխանում այդ հարցին: Առանց ընկալման պատասխանել, սակայն, նշանակում է կարիք չունենալ ջանք թափել:

Երկնքի, Երկրի ու անթվ-ամհամար իրերի նույննեին պատասխանելու կարողությունը կարելի է համարել «արմատների բացահայտում», բայց սա հանգեցնում է նրան, որ ճանաչողական սուբյեկտն առանձնանում է Երկնքի, Երկրի ու անհամար իրերի նույննեից. վերջինս որպես ճանաչողության առարկա ընդունելը, բնականաբար, նշանակում է, որ մարդը դեռևս չի միավորվել նրա հետ: Եթե այս նույննեը գոյություն ունի ավելի բարձր ոլորտում, ապա Ջուանցին դեռևս ի վիճակի չէ «հետևել» իր «սրտի թելադրանքին և չխախտել օրենքները»:

Կոնֆուցիոսի այն հիմնավորումը, որ վաթսուն տարեկանում «կարող էր անմիջապես տարբերակել այլոց խոսքերի ճշմարտությունը կամ կեղծիքը» (յուշի էր էրչուն), իրականում դարեր շարունակ ենթարկվել է զանազան մեկնաբանությունների: Յան Բոջունը, որի՝ «Լուևյու Իջու» («Տարեգրքեր», թարգմանություն և ծանոթագրություն տեղական լեզվով. Պեկին, Ջունհուա Շուչու, 1958) մեկնաբանությունը օգտագործված է այստեղ, գրում է, որ չափազանց դժվար է բացատրել «էրչուն» արտահայտությունը: Շատերն են փորձել տարբերակներ գտնել, բայց զգում են, որ նրանց բոլոր բացատրություններն «հարկադրված» են...» Ես հավատում եմ, որ Յանի մեկնաբանությունն իր իմաստով մոտ է Կոնֆուցիոսի այս հիմնավորմանը: Յանի մեկնաբանությունը թերևս հիմնված է Չին դինաստիայից Լի Չունի բացատրության վրա, որը գրում էր, որ էրչուն նշանակում է «սիրտն ու սկանջը հետևում են իրար» (սինյուէր սյանցուն): Սուն Չուոն նույնպես Չին դինաստիայից տրամադրում է ավելի մետաֆիզիկական բացատրություն.

էրչուն նշանակում է հրաժարվել տրամաբանությունից, որը կառավարում է լսողությունը, ներըմբռնել իմաստի առեղծվածը և չհետապնդել, բայց, այնուամենայնիվ, ձեռք բերել. այն, ինչ կարելի է անգիտակցաբար ու առանց իմանալու կոչել գերագույն սկզբունք:

Սա ներըմբռնողական ընկալումն է, որն անցնում է տիեզերքը կառավարող բոլոր սկզբունքների սահմանները և հայտնվում «ներքին անդրանցականության» ոլորտում: Ըստ ժամանակակից հերմենևտիկայի տեսակետի՝ մեր նախնիների գաղափարների բոլոր բացատրությունները հենց բացատրողի գաղափարներն են. ըստ էության, պետք է որ որոշակի կապ լիներ բացատրություն տվող մարդու և նրա միջև, ինչ նա բացատրում է: Դարերի ընթացքում տարբեր մտածողների կողմից Կոնֆուցիոսի մտքերի բացատրություններն ապացուցում են, որ սա ճիշտ է: Ես կցանկանայի վերադառնալ Կոնֆուցիոսի այս խոսքերին, որոնք մեկնաբանել է Ջու Սին: Նա գրում է.

«Երբ մուտք են գործում հնչյունները, սիրտը հաղորդակցվում է նրանց հետ, նրանց մեջ ոչինչ չի գտնում՝ խուսափելու կամ դիմադրելու համար, հետևաբար հասկանում է նրանց ծայրագույն զգացողությունը առանց մտածելու»:

Ջու Սիի «հնչյունները» կապված են ձայնի (շենին) հետ և ընդգրկում են թե՛ «արտաբերված» (յուշեն ջի ին), և թե՛ «չարտաբերված հնչյունները» (ուշենջի ին): «Նրանց ծայրագույն զգացողության ըմբռնումը» պետք է անցնի այն ոլորտի սահմանները, որում Կոնֆուցիոսը ճանաչում էր Երկնքի հրամանները, և այսպիսիով այս ոլորտը, որ «ծեռք է բերվում՝ առանց որևէ մտքի» անցնում է գիտելիքի սահմանը: Ես հավատացած եմ, որ սա կարելի է բացատրել՝ որպես ներըմբռնված գեղագիտական ոլորտ, իսկ այն, ինչ ձեռք է բերվել՝ ներըմբռնված պատկեր, որն անցնում է փորձի սահմանը: Սա կարելի է բացատրել նաև՝ որպես ստեղծագործական ոլորտ, «գեղեցկության» ոլորտ: Կոնֆուցիոսի հիմնավորման այս բացատրությունը գուցե և «հարկադրված» է, բայց ինչպես Յան Բոջունն է հաստատում, պատմության ընթացքում այս ուղղության բացատրությունների մեծամասնությունը հարկադրված է եղել, ուստի չեն կարծում, թե այս ժառանգության վրա տեսակետ կառուցելը կարող է վնասակար լինել: Բայց ես նաև հավատում եմ, որ այսպիսի բացատրությունն ունի հիմք, մասնավորապես փիլիսոփայության տեսանկյունից, որում այն կարող է որևէ նոր իմաստ ունենալ: Մենք գիտենք, որ Կոնֆուցիոսն երաժշտությունը համարում էր զարգացման ձև, և «Երբ Տիի թագավորությունում լսեց Շաոյի երաժշտությունը», «Երեք ամիս շարունակ ի վիճակի չէր միս համտեսել»: այս մանրուքը բացահայտում է, որ նա մուտք էր գործել բարձր գեղագիտական ոլորտ, որը «ծեռք է բերվում առանց որևէ մտքի»: Կոնֆուցիոսն այս ոլորտի իր սեփական բացատրությունն ուներ. «Ես չէի սպասում, որ երաժշտությունն ինձ կհասցներ այս վիճակի»: Այսպիսով, նա ոչ դիտավորյալ հասավ մի ոլորտի, որտեղ վայելում էր անդրանցական գեղեցկության ձևը:

Ջու Սին հետևյալ կերպ էր մեկնաբանում Կոնֆուցիոսի՝ «յոթամասուն տարեկանում սրտի թելադրանքին հետևելու, բայց օրենքները չխախտելու» մասին հիմնավորումը.

(Ջուն) ատաղձագործի գործիք է, որով չափում են կաղապարները, բայց այստեղ այն վերաբերում է ընդհանրապես կաղապարին կամ սովորույթին: Իր սրտի թելադրանքին հետևելիս Կոնֆուցիոսը չէր խախտում կաղապարի սահմանները, ուստի հանգիստ էր իր արարքներում ու նպատակներին հասնում էր առանց ջանք գործադրելու:

«Տարեգրքերից» այս հատվածը, որը մեկնաբանվում է այստեղ, հետևաբար, վերաբերում է մի ոլորտի, որը նույնանում է Երկնքի, Երկրի ու անթիվ-անհամար իրերի հետ. այստեղ մարդը «գիտի ճշմարտությունը» (ջի ջեն), «ծեռք է բերում գեղեցկություն» (դե մեյ), ապա մուտք է գործում «ծայրագույն բարության» (ջիշան) կատարյալ ոլորտ: Կոնֆուցիոսը հավատացած էր, որ «կատարյալ գեղեցկությունը» չի կարող համեմատվել «կատարյալ գեղեցկությանը համադրված կատարյալ բարության հետ»: «Տարեգրքերի» «Ութ Ի» բաժնում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին.

Շաոյի երաժշտությունը քննարկելիս Կոնֆուցիոսը մեկնաբանում էր. «Այն օժտված է կատարյալ գեղեցկությամբ, ինչպես նաև կատարյալ բարությամբ»: Իսկ արքայի երաժշտությունը մեկնաբանում է հետևյալ կերպ՝ «Այն օժտված է կատարյալ գեղեցկությամբ, բայց ոչ կատարյալ բարությամբ»:

Երբ ինչ-որ երևույթ օժտված է կատարյալ բարությանը, ապա այն ինչ-որ չափով (առնվազն կոնֆուցիականների համար) կապված է բարոյագիտական արժեքին վերաբերող դատողության հետ: Մենցիոսն ասում է. «Լիարժեք ճշմարտացիությունը կոչվում է գեղեցկություն»:

Այստեղ «գեղեցկությունը» ներառում է էթիկական գնահատման գաղափարը: Ջու Սին այս տողում թողնում է հետևյալ ծանոթագրությունը.

Երբ մարդը ջերմեռանդորեն կուտակի իր բարությունը այնքան, որ այն ավելի ցվի ու ճշմարտություն դառնա, այնժամ գեղեցկությունը կհանգրվանի նրա մեջ և կախում չի ունենա արտաքին հանգամանքներից:

«Բարությունն» այստեղ յուրացված «գեղեցկության» մի ձև է, կերպարի բարձրագույն գեղեցկություն: Երևում է՝ Ջու Սին հավատում էր, որ «բարությունը» ինչ-որ չափով կարող է ընդգրկել նաև «գեղեցկության» գաղափարը: «Կատարյալ բարությունն» ավելի բարձր է «կատարյալ գեղեցկությունից», որովհետև «կատարյալ բարությունն» իրականում թե՛ «կատարյալ բարություն է, թե՛ կատարյալ գեղեցկություն»: Հիմա մենք կարծես կարող ենք հիմնավորել, որ Կոնֆուցիոսի կյանքի ոլորտը (կամ իմաստությունը) հիմնված է «ճշմարտությունը ճանաչելու» և «գեղեցկությունը ճանաչելու» գաղափարի վրա: Ապա նա հասնում է կատարյալ բարության ոլորտ, որում «մարդը կարող է հանգիստ լինել իր արարքների մեջ և առանց ջանքերի հասնել նպատակի»: Այլ կերպ ասած՝ «ճշմարտությունից» անցնում ենք «գեղեցկության», ապա վերջապես ձեռք ենք բերում «բարություն»:

«Բարի - գեղեցիկ - ճշմարիտ». սա Կանտի փիլիսոփայության առանձնահատկությունն էր: Կանտի պատկերացմամբ՝ գործնական փաստարկումը գերազանցում էր մտահայեցողական փաստարկումը: Նրա «Kritik der reinen Vernunft» («Ձուտ բանականության քննադատություն») աշխատության ուսումնասիրության առարկան երևութական (ֆենոմենալ) աշխարհն է, և այն ենթարկվում է բնության անհրաժեշտության օրենքների հսկողությանը: Իր «Գործնական բանականության քննադատություն» աշխատության ուսումնասիրության առարկան ռացիոնալ գործառնության նոունենն էր, որը չէր ենթարկվում անհրաժեշտության օրենքներին, ուստի ազատ էր: Առաջինը բնությունն է, երկրորդը՝ բարոյականությունը: Առաջինը պատկանում էր տեսական գիտելիքի, երկրորդը՝ բարոյագիտական հավատքի ոլորտին, և չկար այս երկուսը միմյանց ուղղակիորեն կապող օղակ: Հետևաբար, հարցը հետևյալն է՝ ինչպես կամրջել ճանաչողության տեսությունը և էթիկական հանդուժումը կամ բարոյագիտությունը. այս երկուսի կապի խնդիրը լուծելու նպատակով Կանտը գրեց իր «Kritik der Urteilskraft» (Դատողականականության քննադատություն) գիրքը, որը սկսվում է այսպես.

Ուստի հսկայական անդունդ է առաջանում բնության հասկացության՝ զգայականի և ազատության հասկացության՝ գերզգայականի միջև, ուստի զգայունից գերզգայուն անցումն անհնար է (բանականության տեսական կիրառման միջոցով). ասես դրանք երկու տարբեր աշխարհներ են, և առաջինը չի կարող որևէ ազդեցություն ունենալ երկրորդի վրա: Սակայն երկրորդը պետք է ազդի առաջինի վրա, այսինքն՝ ազատություն հասկացությունը պետք է իրականանա զգացողությունների աշխարհում, որտեղ նպատակը ղեկավարվում է օրենքներով: Հետևաբար, հնարավոր է, որ բնության օրենքները ձևով ներդաշնակվեն առնվազն այն նպատակների հետ, որոնց մենք պետք է հասնենք բնության մեջ՝ ըստ ազատության օրենքների: Ուստի ի վերջո պետք է լինի հիմք, որը կմիավորի

գերզգայունը, այսինքն՝ այն, ինչ ընկած է բնության հիմքում, և գերզգայունը, որը գործնականում ներառում է ազատության հասկացությունը: Չնայած այս հիմքի հասկացությունը չի հասնում ոչ տեսական, ոչ գործնական ճանաչողության և չունի իր սեփական տիրույթը, այն հնարավոր է դարձնում անցումը մեր մտածողության բնության սկզբունքներից դեպի մեր մտածողության ազատության սկզբունքները»<sup>115</sup>:

Կանտը հավատացած է, որ դատողության ուժն է միավորում բանականությունը (զուտ բանականություն) և ռացիոնալությունը (գործնական բանականություն), ու թեև դատողությունն ընդգրկում է բանականության այս ձևերից յուրաքանչյուրի հատկությունները, չի նույնանում նրանց հետ: Կանտը մարդու ոգին բաժանում էր իմացության, զգացմունքի ու գաղափարի: Իմացության ճանաչողական ունակությունը զուտ բանականությունն է, գաղափարի ճանաչողական ունակությունը ռացիոնալությունն է կամ գործնական բանականությունը, որն անցնում էր փորձի սահմանները, և զգացմունքի ճանաչողական ունակությունը այն է, ինչ Կանտը կոչում էր «դատողություն»: Քանի որ զգացմունքը միջանկյալ դիրք էր զբաղեցնում իմացության ու գաղափարի միջև, այն շարժվում էր արտաքին խթանների օգնությամբ, ինչպես իմացությունը, և արտաքին իրերի նկատմամբ զբաղեցնում էր իր դերը, ինչպես գաղափարը: Այսպիսով, դատողությունը միջնորդ էր բանականության ու ռացիոնալության միջև:

Ինչ-որ առումով դատողությունը, ինչպես և բանականությունը, դիմադրում էր թերի կողմերին: Այլ տեսանկյունից, ինչպես ռացիոնալությունը, այն նպատակ ուներ թերի կողմերը հաշտեցնել ամբողջության հետ: Յետևաբար, հակադիր թերի կողմերի ընկալումը և ռացիոնալությունը, որը վերաբերում է ամբողջին, հանդիպում են դատողության մեջ, և դատողությունը ձգտում է ամբողջի մեջ ներգրավել մասերը, իսկ հետո դրանք ենթարկել արտացոլման, ուստի դատողությունն ի գործ է կամրջել բանականությունն ու ռացիոնալությունը<sup>116</sup>: Այսպես Կանտը կառուցում էր «բարի-գեղեցիկ-ճշմարիտ» իր փիլիսոփայական եռերգությունը:

Անշուշտ, թեև արժեքային մասնություններ կան Կոնֆուցիոսի և Կանտի փիլիսոփայությունների միջև, փիլիսոփայությունները կառուցելու նրանց նպատակները տարբեր են: Կոնֆուցիոսը հիմնեց կյանքի փիլիսոփայությունը, մինչդեռ Կանտը կառուցեց լիարժեք ռացիոնալ փիլիսոփայական համակարգ: Թերևս սա է չինական և արևմտյան փիլիսոփայությունների տարբերություններից մեկը: Եթե համեմատենք Կոնֆուցիոսի գործընթացը, երբ նա սկզբում իմացավ երկնքի հրամանները, ապա անմիջապես կարողացավ տարբերակել այլոց խոսքերի ճշմարտացիությունը կամ կեղծիքը, հասավ «սրտի թելադրանքին հետևելուն՝ առանց օրենքները խախտելու», որտեղ հիմնական թեման ճշմարտության, բարու և գե-

115. Կանտ, «Պանդուանի Պիփան» (Ձուտ բանականության քննադատություն, չինական հրատարակություն, Պեկին. Շանու Ին շուգուան, 1964, էջ 13: [Իմանուիլ Կանտ, «Դատողության քննադատություն», թարգմ.՝ Վերներ Ս.Փլուհար: Չաքեթ հրատարակչություն, 1987, 15-16 էջեր]:

116. Լի Ցեհուու, «Փիպան Չեսյուե դե Փիպան» (Քննադատական փիլիսոփայության քննախոսություն), Ժենմին Չուբանշե, 1984, 368-370 էջեր, Չյան Կունյան, «Դեզուո Գուդյան Մեյսյուե» (Դասական գերմանական գեղագիտություն), Շանվու ԻՆՇուգուան, 1981, 67-68 էջեր:

դեցիկի գաղափարն էր ավանդական չինական փիլիսոփայության մեջ, ապա կարող ենք ասել, որ Կոնֆուցիոսի «հիսուն տարեկանում իմացա Երկնքի հրամանները» հիմնավորումն այն փուլն է, որտեղ մարդը ձգտում է «Երկնքի ու Մարդու միասնությունը» (թյան ժեն հեի): Նրա այն պնդումը, որ «վաթսուն տարեկանում կարողանում էր անմիջապես տարբերակել այլոց խոսքերի ճշմարտացիությունն ու կեղծիքը», նշանավորում է «զգացմունքի ու պատկերի» (ցին ծին հեի) փուլը, իսկ «յոթանասուն տարեկանում հետևում էի սրտիս թելադրանքին, բայց չէի խախտում օրենքները» պնդումը այն փուլն է, երբ նա ի վիճակի է իրագործել «գիտելիքի և գործողության միասնությունը» (ջի սին հեի):

Երկնքի ու Մարդու միասնությունը պատկանում է «իմացության» (գիտելիք) տիրույթին: Զգացմունքի ու պատկերի միասնությունը պատկանում է «գնահատման» (զգացմունք) տիրույթին, իսկ գիտելիքի և գործողության միասնությունը՝ գաղափարի կամ մտադրության ոլորտին: Ըստ կոնֆուցիականների՝ այս երեքն անբաժանելի են: Մարդ լինելը ենթադրում է տիեզերքի և արարման ընկալում, ինչպես նաև տիեզերքի և արարման ձեռքբերումները գնահատելու ունակություն: Ավելին, իր կյանքի ընթացքում մարդը պետք է վերադարձնի տիեզերքի կատարյալ գեղեցկությունն ու կատարյալ բարությունը: Կոնֆուցիոսի նկարագրած գործընթացն այն պահանջների շարքն է, որ մարդն իր առաջ դնում է կյանքի ընթացքում: Սա ճշմարիտի, գեղեցիկի ու բարու Կոնֆուցիոսի անձնական որոնումների հանրագումարն է:

## 19.2 Լաոցզիի որոնումները կյանքի ոլորտում

Լաոցզին կարծես թե պաշտպանում է մերժողական մոտեցումը մարդկանց մեծամասնության (այդ թվում և կոնֆուցիականների)՝ ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի պահանջներին: «Իմաստուններին անտեսելու և գիտելիքը դեն նետելու» (ծյուշեն-ցիջի), գաղափարը կարծես հասարակ գիտելիքի որոնումների մերժումն է: Նրա այն հիմնավորումը, որ «հինգ գույները կուրացնում են մարդու տեսողությունը» (ուսե լին ժեն մու ման) գեղեցկության ընդհանուր որոնումների հակադրությունն է. այն պնդումը, որ «երբ Մեծ ճանապարհը թեքվում է, կյանքի են կոչվում կարեկցանքն ու արդարամտությունը» (դադաո ֆեյ, յուու ժեն ի) բարության ընդհանուր բարոյական հասկացության հակադրությունն է: Յետևաբար, արդյո՞ք Լաոցզին չի վիճարկում ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի ցանկացած որոնում մարդկային ոլորտում: Ես համաձայն չեմ այս հիմնավորման հետ: Նա կոչ է անում ձգտել այնպիսի իդեալների, որոնք անցնում են ծեծված երևույթների սահմանները. այս ձգտումը, ըստ նրա, «Երկնքի հետ հավասար» տիրույթում է (թունյու դաո): Մենք տեսնում ենք, որ Լաոցզին «ճանապարհը» դիտարկում է՝ որպես ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի միասնություն:

«Դաո Դե Ձիմի» (ճանապարհի և իշխանության դասական) 25-րդ գլխում կարելի է գտնել հետևյալ հատվածը.

Մարդու մողելը երկիրն է, երկրի մողելը՝ երկինքը, երկնքի մողելը ճանապարհն է, իսկ ճանապարհի մողելը՝ Բնությունը:

Սա Լաոցզիի՝ կյանքի ոլորտի որոնումների տեսակետի նկարագրությունն է: Նա հավատացած էր, որ մարդու բարձրագույն իդեալը ճանապարհի նմանակումն է, մինչդեռ ճանապարհն ինքնին բնական է և ինքնաբերական: Ո՞րն է նրա դի-

տարկած ճանապարհը: «Դաո Դե Ձիմը» ներկայացնում է մի շարք սահմանումներ, բայց ամենահիմնականը անդրանցական բարձրագույն չափանիշն է<sup>117</sup>: Դասականի 14-րդ գլուխն ասում է.

Երբ նայում ես, չի երևում, ուստի նկարագրվում է՝ «գույնից անդին», երբ ականջ ես դնում, չի լսվում, ուստի նկարագրվում է՝ «հնչողությունից անդին», երբ շոշափում ես, չի շոշափվում, ուստի նկարագրվում է՝ որպես «անձև»: Այս երեքը երևակայությունից անդին են, և բոլորն էլ մեկ քառասյին ամբողջի մասերն են: Վերևում լույս չի արձակում, ներքևում՝ խավար: Անվերջ է, ուստի չի նկարագրվում բառերով և վերադառնում է ոչնչին: Ձև է, որ չունի ձև, կաղապար է առանց նյութի, ուստի կոչվում է թվացյալություն: Նրան հանդիպելիս՝ տեսնում ես՝ ոչ սկիզբ ունի, ոչ վերջ: Հասիր հավերժական ճանապարհին, որպեսզի կառավարես այն, ինչ գոյություն ունի ներկայում. եթե մարդը կարողանա հասկանալ իր հին ծագումը, ապա կգտնի ճանապարհը կառավարող օրենքները:

Ուսումնասիրելով այս հատվածը՝ պարզում ենք, որ այն ընդգրկում է իմաստի երեք մակարդակ.

(1) «ճանապարհին» անցնում է զգայական փորձի սահմանները, և այս անդրանցականությունը նկարագրվում է «գույնից անդին», «հնչյունից անդին» և «ձևից անդին» բնորոշումներով: Վանական Դեցիմը Մին դինաստիայում գրում է իր «Դաո Դե Ձիմ Ձյե» (ճանապարհի և իշխանության դասական բացատրություն). «Մեծ քառասյին ամբողջությունը», որը հնարավոր չէ երևակայել, ճանապարհն է»:

(2) Թեև ճանապարհին անդրանցական է, այն, այնուամենայնիվ, հիմնված է իրական երևույթների վրա, օրինակ՝ «ձև առանց ձևի, կաղապար՝ առանց նյութի»: Այս տողում Վան Բին մեկնաբանում է.

Դրանից կարող են ձևավորվել բոլոր «իրերը», որոնք առանձնահատկություններ ունեն

Գուցե ցանկանաք ասել, որ այն ոչինչ է, բայց նրանից կարող են իրեր ձևավորվել. գուցե ցանկանաք ասել, որ այն գոյություն ունի, բայց հնարավոր չէ տեսնել նրա ձևը...

Այն, ինչ չունի ձև ու անուն, անթիվ-անհամար երևույթների հիմնական սկզբունքն է:

«Թվացյալությունը», որը «անձև ձև է ու առանց նյութի կաղապար», կարող է ձևավորել բոլոր ձևերն ու կաղապարները կազմող գոյության հիմնական սկզբունքը: Վան Բին մեկնաբանում է, որ մարդը չի կարող «շոշափել ու սահմանել թվացյալությունը»:

Այլ կերպ ասած՝ ճանապարհին առանձնահատկություն չունի: Առանձնահատկություններ ունեցող բոլոր իրերն ընդգրկվում են փորձի ոլորտում, իսկ այն, ինչ զուրկ է առանձնահատկությունից, անդրանցում է փորձը: «Դաո Դե Ձիմի» 21-րդ գլուխն ասում է.

Այս ճանապարհը թվացյալություն է, բայց այս թվացյալության մեջ ձևերը կարող են լինել նկատելի, իսկ իրական երևույթները կարող են գոյություն ունենալ:

117. Թան Իձյե, «Նանբեյչաո Շիցի դե Դաոձյաո (Թաոսիզմը Վեյ, Ձիմ, Յյուսիսային և Հարավային դինաստիաների ժամանակաշրջանում)», Շասանսի Շիֆան Դասյու Չուբանչե, 1988, 56-57 էջեր:

Այս մթության մեջ էություն կա: Այս էությունը բացառապես իրական է և կարող է հաստատվել:

Չետևաբար, եթե ճանապարհը զուրկ է առանձնահատկություններից, ապա նրանից կարող են ձևավորվել առանձնահատկություն ունեցող բոլոր «իրերը», ուստի այն, լինելով իրերի նոսրման, կազմում է իրական գոյության մեծ մասը:

(3) ճանապարհը բոլոր իրերի գոյության հիմքն է և անդրանցականության բարձրագույն չափանիշը: «ճանապարհը կառավարող օրենքները» համարվում են «սկզբունքներ»<sup>118</sup>: «ճանապարհը կառավարող օրենքները» արտահայտության մեջ ճանապարհը անթիվ-անհամար երևույթների բարձրագույն չափանիշն է՝ հին ժամանակներից մինչև մեր օրերը:

Վերը նշված երեք կետերը ցույց են տալիս, որ Լաոցզիի փիլիսոփայությունը երկնքի, երկրի ու անթիվ-անհամար իրերի ծագման որոնումն է, ինչպես նաև նրանց գոյության հիմքը, որից էլ նա ստեղծեց փիլիսոփայական համակարգ, որտեղ ճանապարհն անդրանցականության բարձրագույն չափանիշն էր: Լաոցզիի՝ տիեզերքի նոսրմանի քննարկումն իրականում ճշմարտության որոնումների տիրույթում է:

ճանապարհը բարձրագույն կարգն է Լաոցզիի փիլիսոփայական համակարգում: Եթե մարդը հասնում է ճանապարհին, ապա հասնում է ճշմարտությանը, և սա իրականում կյանքի նպատակն է: Այսպիսով, Լաոցզիի համար «ճանապարհի հետ նույնանալու» գաղափարը կյանքի բարձրագույն նպատակն է: Նա ասում է. «ճանապարհին ծառայել նշանակում է նույնանալ ճանապարհի հետ»:

Վան Բին մեկնաբանում է.

ճանապարհը հիմնվում է ձևի և գործողության բացակայության վրա և ստեղծում անթիվ-անհամար երևույթներ: Երբ ճանապարհին ծառայելիս հիմնվես անգործության վրա, ապա կլինես գերագույն մարդ և կսովորեցնես առանց խոսքերի: Թվացյալ գոյության շարունակականության մեջ իրերը կհետևեն իրականությանը, իսկ ճանապարհը կնույնանա մարմնի հետ: Սա կոչվում է նույնանալ ճանապարհի հետ:

«ճանապարհի հետ նույնանալը», հետևաբար, համարժեք է ճանապարհի հետ մեկ մարմին լինելուն: Նկատելի է, որ Լաոցզին հավատում էր, որ մարդու և ճանապարհի հարաբերությունը չի հանգեցնում նրան, որ մարդը սկսում է ճանապարհը համարել ճանաչողության հասարակ առարկա (որովհետև ճանապարհը չունի անուն ու ձև): Ավելին, այն ենթադրում էր մարդու նույնացումը ճանապարհի հետ: Չետևաբար, ճանապարհի հետ մեկ մարմին լինելն ընդամենը բարձրագույն ոլորտն է, որ լինում է մարդու կյանքում, ոլորտ, որտեղ նա կարող է անցնել երկրային կյանքի սահմաններն ու «հասնել ճանապարհին» (դե Դաո): Սա գերագույն ոլորտն է, որին ձգտում էր Լաոցզին:

Այդ դեպքում Լաոցզին ինչպե՞ս էր վերաբերվում բարու և գեղեցիկի գաղափարներին: Մենք գիտենք, որ Լաոցզին ճանապարհի հիմնական առանձնահատկությունը համարում էր «բնությունն ու անգործությունը» (ցիժան ուվեյ), ուստի սա բարության և գեղեցկության նրա չափանիշն էր: Նա ասում է. «Երբ Մեծ ճանապարհը թեքվում է, գլուխ են բարձրացնում կարեկցանքն ու ճշմարտացիու-

118. «Սանգան Ուձի», «Բարիող Թունի»



թյունը»: Քանի որ բարոյական հասկացությունները, ինչպիսիք են կարեկցանքն ու ճշմարտացիությունը, ստեղծվում են մարդու կողմից, նրանք ոչ միայն անհամեմատելի են «բնության և անգործության» սկզբունքների հետ, այլև քայքայում են ճանապարհը: Միայն երբ այս մարդածին երևույթները վերանում են, մարդը կարողանում է հասնել ճշմարիտ «բարության»: Յետևաբար, նա ասում է. «Միայն երբ կարեկցանքը դադարում է, իսկ ճշմարտացիությունը՝ անհետանում, մարդիկ կարողանում են վերադառնալ անկեղծ որդիական բարեպաշտության և բարության»: Միայն երբ բոլոր մարդածին բարոյական հասկացությունները հեռացվում են, մարդիկ կարողանում են վերադառնալ իրենց բնական հարաբերություններին: «Դաո Դե Չիմի» ութերորդ գլխում կարելի է կարդալ հետևյալ հատվածը.

Նրանք, որ օժտած են գերագույն բարությամբ, նման են ջրի: Ջուրը ծառայում է անթիվ-անհամար երևույթներ սնելու համար ու չի վնասում նրանց. եթե մարդն ամենացածր տեղում է, որից մարդկանց մեծ մասը նողկում է, նա ամենամոտն է ճանապարհին:

Բարոյական անձինք բնույթով նման են ջրի: Ջուրը կարող է օգտակար լինել բազմաթիվ երևույթների համար, բայց չի ձգտում հասնել բարձունքների: Գոհ է, եթե նույնիսկ ամենացածր տեղում է, ու հետևաբար մոտենում է ճանապարհին: 66-րդ գլխում մենք կարդում ենք հետևյալ տողերը. «Գետերն ու օվկիանոսները ջրուղիների արքաներն են, որովհետև նրանք ընտրում են ամենացածրադիր վայրերը: Քանի որ ամեն ինչ հոսում ու լցվում է նրանց մեջ, օվկիանոսներն ու հզոր գետերը կոչվում են հովիտների կառավարիչներ»:

Ահա Լաոցզիի բացատրությունն այն մասին, որ բարոյականությամբ օժտված անձինք մոտ են երկնքի ոլորտին, բայց միևնույն ժամանակ մեկ մարմին չեն ճանապարհի հետ: Ֆեն Յուլանի՝ «չորս ոլորտների» մեկնաբանությունը «Սին Յուանժեն» (Մարդու նոր մեկնաբանություն) գրքում հիշատակում է. «Նրանք, որ օժտված են բարձրագույն բարությամբ, պատկանում են միայն «բարոյականության ոլորտին», մինչդեռ նրանք, որ նույնանում են ճանապարհի հետ, պատկանում են «երկնքի ու երկրի ոլորտին»: Այսպիսով, ինչ վերաբերում է արժեքին, ապա բարին ավելի ցածր մակարդակի վրա է, քան ճշմարիտը:

«Դաո Դե Չիմի» 12-րդ գլխում կարդում ենք.

Հինգ գույները շլացնում ու կուրացնում են աչքերը. հինգ հնչյունները խլացնում են ականջները, հինգ բույրերը թմրեցնում են քիմքը. նրանց հետապնդումը հանգեցնում է ցրվածության ու խենթության:

Վան Բին մեկնաբանում է.

Աչքերը, բերաններն ու սրտերը հետևում են իրենց սեփական էությանը. եթե մարդը գործում է՝ չհետևելով նրանց էությանը, վնասում է բնությունը, որը հանգեցնում է կուրության, խլության, թմրության ու խենթության:

Այլ կերպ ասած՝ հինգ գույները, հինգ հնչյունները և հինգ համերը «մարդածին» են և կորցրել են իրենց նախնական բնույթը: Լաոցզիի հասարակ պարզությունը համարում էր գեղեցկություն (Չյան սու բաո փու)<sup>119</sup>: Մարդը պետք է հետևի նրան, ինչ բնական է: Հնարքների դիմելու դեպքում նախնական գեղեցկությունը

119. «Ջուանցի» գրքի «Թյանդաո» գլխում կարդում ենք հետևյալ հատվածը. «Մաքուր պարզությամբ աշխարհը չի կարող մրցել գեղեցկության հետ»: Այս հատվածը բացատրում է ձյանսու բաոփու արտահայտությունը:

կորչում է, իսկ հակառակ դեպքում բնական գեղեցկությունը պահպանվում է: Ուստիև, «Դաո Դե Չիմի» 41-րդ գլխում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին.

Գերագույն նոտան չունի հնչյուն, գերագույն պատկերը չունի ձև, ճանապարհը կորչում է անանունության մեջ, մինչդեռ միայնության մեջ այն գերազանց է ու լիարժեք:

Վան Բին մեկնաբանում է.

Մարդն ականջ է դնում գերագույն նոտային, բայց չի կարողանում լսել, որովհետև այն չունի հնչողություն: Նոտան, որ հնչողություն ունի, անպայման կդառնա հնգատոնի առաջին կամ երկրորդ հնչյուն: Երբ այն առանձնանում է, չի կարող համախմբել: Յետևաբար, նոտան, որն ունի հնչողություն, գերագույն նոտան չէ: Եվ.

Եթե պատկերն ունի ձև, ապա այն կարելի է տարբերակել, իսկ եթե կարելի է տարբերակել, ապա այն կամ տաք է, կամ այրվում է: Եթե չի այրվում, սառն է: Ուստի պատկերը, որն ունի ձև, գերագույն պատկերը չէ:

Եվ.

Այս ամենը ստեղծել է ճանապարհը: Ինչ վերաբերում է պատկերին, այն գերագույն պատկերն է բոլոր պատկերների շարքում. այս պատկերը չունի ձև: Ինչ վերաբերում է նոտային, ապա այն գերագույն նոտան է նոտաների շարքում, այն է՝ լռության նոտան:

Երաժշտությունը, որը մեկ մարմին է կազմում ճանապարհի հետ, գերագույն երաժշտություն է, իսկ պատկերը, որը մեկ մարմին է կազմում ճանապարհի հետ, գերագույն պատկեր է: Գերագույն երաժշտությունը ներառում է երաժշտության բոլոր տեսակները, իսկ գերագույն պատկերը՝ բոլոր ձևերը: Երաժշտությունը կախված է հնչյունից, իսկ նկարը՝ ձևից, բայց Լաոցզիի համար գերագույն երաժշտությունը չունի հնչյուն, իսկ գերագույն նկարը զուրկ է բոլոր ձևերից: Քանի որ հնչյունի կամ ձևի բացակայությունը ներդաշնակվում է «բնության ու անգործության» սկզբունքների հետ, նրանք կազմում են ճշմարիտ գեղեցկություն: Այստեղից հասկանում ենք, որ ըստ Լաոցզիի՝ բարին ու գեղեցիկը ծագում են ճշմարիտից (ճանապարհ) և ճանապարհի յուրահատուկ դրսևորումներն են:

«Դաո Դե Չիմի» վերջին՝ 81-րդ գլխում հանդիպում ենք հետևյալ հատվածին.

*Նողկալի բառերը գեղեցիկ չեն,  
Գեղեցիկ բառերը նողկալի չեն:  
Բարի մարդիկ չեն վիճում,  
Նրանք, որ վիճում են, բարի չեն:  
Գիտելիք ունեցողները խորք չունեն,  
Նրանք, որ խորք ունեն, չեն ձգտում գիտելիքի:*

Ես հավատացած եմ, որ այս հատվածն արտահայտում է Լաոցզիի՝ բարու, ճշմարիտի ու գեղեցիկի կարգային համակարգը: «Գեղեցիկի» մասին խոսվում է խոսքի տեսանկյունից (սա վերաբերում է գրականությանը), «բարության» մասին խոսվում է արարքների կամ գործողությունների համատեքստում, իսկ «իմանալը» վերաբերում է իմացության ոլորտին: «Ճշմարիտ իմացությունը» գերազանցում է «ճշմարիտ բարությունը», որն իր հերթին գերազանցում է «ճշմարիտ գեղեցկությունը»՝ այդպիսով ստեղծելով չափանիշների աստիճանական շարք: Սա

Լաոցզիի որոնումների մոդելն է կյանքի ոլորտում:

Երբ ասում ենք, որ «բարու, ճշմարիտի ու գեղեցիկի» մասին Լաոցզիի տեսակետը որոշ ընդհանրություններ ունի Չեզելի փիլիսոփայության հետ, հաստատում ենք, որ որոշ նմանություններ կան արժեքի կողմնորոշման այս երեք չափանիշների դասավորության մեջ: Չեզելի փիլիսոփայական համակարգում «բարոյականությունը», «արվեստն» ու «փիլիսոփայությունը» պատկանում են հոգևոր փիլիսոփայության ոլորտին: Հոգևոր փիլիսոփայությունը Չեզելի փիլիսոփայական համակարգի երրորդ մասն է. այն կազմում է ինքնազարգացման երրորդ մեծ փուլ, որը տանում է դեպի մաքուր հոգ, այսինքն՝ հոգևոր փուլի նկարագրություն: Հոգևոր փուլը տրամաբանական և բնական փուլերի միասնությունն է, այն ինքնագո է և գործում է ինքնուրույն: Ինքնագոյությունից ինքնուրույնության անցնելիս ոգին անցնում է բարդ զարգացման գործընթացով, որը բաղկացած է երեք փուլից. (1) սուբյեկտիվ հոգի, (2) օբյեկտիվ հոգի և (3) բացարձակ հոգի: «Բարոյականությունը» պատկանում է օբյեկտիվ հոգուն: Օբյեկտիվ հոգին նշանակում է, որ այն ինքնադրսևորվել է արտաքին օբյեկտիվ աշխարհում՝ ոչ թե բնական, այլ միայն հոգևոր աշխարհի, ասենք, հասարակական կյանքի ու մարդկության պատմության տարբեր ոլորտներում: Այն բաղկացած է զարգացման երեք փուլից. (1) վերացական օրենք (սեփականության օրենք), (2) բարոյականություն և (3) էթիկա (ընտանիք, քաղաքացիական հասարակություն, երկիր): Օբյեկտիվ հոգին զարգացման փուլում ստորադասվում է բացարձակ հոգուն, ուստի նաև ստորադասվում է «արվեստին» ու «փիլիսոփայությանը», որոնք պատկանում են բացարձակ հոգուն: Չեզելի համար թե՛ սուբյեկտիվ, թե՛ օբյեկտիվ հոգին մասնակի են. սուբյեկտիվ հոգին՝ ոգին, զգացողությունը, գիտակցությունը, միտքը, կամքը և այլն, անհատների ներքին գիտակից վիճակ է, բայց այն դեռ չի իրագործվել և ձեռք չի բերել գոյություն: Օբյեկտիվ հոգին՝ սեփականությունը, օրենքը, բարոյականությունը, քաղաքականությունը, ընտանիքը, հասարակությունը, երկիրը, և այլն, օբյեկտիվ են, չնայած չունեն ինքնագիտակցություն: Հոգու էությունը անսահմանափակ է, բացարձակ ու ազատ. հետևաբար, այն պետք է շարունակի զարգանալ՝ սուբյեկտիվ և օբյեկտիվ հոգիների մասնակիությունից խուսափելու, ինչպես նաև նրանց հակասությունները կանխելու համար, որպեսզի հոգին հասնի զարգացման բարձրագույն փուլ: Բացարձակ հոգին լիարժեք է և ամբողջությամբ իրագործելի: Այն թե՛ օբյեկտիվ է, թե՛ սուբյեկտիվ, և ինքն իրեն օբյեկտ համարելուց և ինքնագիտակցաբար իր էությունը դրսևորելուց բացի չունի այլ նպատակ, հետևաբար այն իսկապես անսահման է, բացարձակ ու ազատ: «Արվեստ», «կրոն» և «փիլիսոփայություն». բացարձակ հոգու զարգացման այս երեք փուլերը նույնական են իրենց բովանդակության առումով, որովհետև նրանց տարբերությունները միայն ձևեր են: Չեզելն ասում է. «Համընդհանուր ոգու գոյության [Դասելյն] տարրը ներըմբռնում է. պատկերը արվեստում, զգացմունքն ու ներկայացուցչական միտքը՝ կրոնի մեջ, մաքուր և ազատ միտքը՝ փիլիսոփայության մեջ»<sup>120</sup>: Թվարկելով բացարձակ հոգու այս երեք փուլերը՝ Չեզելը փորձում է բացատրել, որ նրա իրագործումը նույնպես համապատասխանում է գործընթացին,

120. Չեզել, «Ֆա Ջեսյունե Յունլի», Շանվու Ինշուզուան, 1961, էջ 351: [Գ.Վ.Ֆ. Չեզել, «Ճշմարիտի փիլիսոփայության տարրեր», թարգմ.՝ Գ.Բ.Նիսբեթ, խմբ. Ալեն Վ. Վուդ, Քենդրիջի համալսարանի հրատարակչություն, 1991, թիվ 341, էջ 372]:

որը սկսվել է զգացական ներընթացումից, անցել ներկայացուցչական մտքի միջով (նա այն կոչում էր նաև «պատկերավոր մտածողություն») և հասել վերացական մտածողության: Հետևաբար, փիլիսոփայությունը բացարձակ հոգու ամենաբարձր, ամենաազատ, ամենափնաստուն վիճակն է: Նա ասում է. «Գիտելիքի ամենակատարյալ մեթոդը սկսվում է մաքուր մտքից. և այստեղ մարդու վերաբերմունքն ամբողջությամբ ազատ է»<sup>121</sup>: «Մտքի մաքուր ձև» ասելով՝ նա նկատի ունի մաքուր գաղափարն ու տրամաբանական կարգը: Արվեստի զգացական ձևը չի կարող լիարժեքորեն մարմնավորել բացարձակ հոգու (գաղափար) անսահմանությունը, բացարձակությունը և ազատությունը, որովհետև այն սահմանափակվում է միայն զգացական ձևով: «Սա միևնույն ժամանակ հստակեցնում է այն գաղափարը, որ ճշմարտության դրսևորումը իր զգացական ձևի մեջ իրականում համարժեք չէ հոգուն»<sup>122</sup> Միայն փիլիսոփայությունն է «ճշմարտությունն» իրագործելու կատարյալ ձևը: Հեգելի մտքի փիլիսոփայության տեսանկյունից «փիլիսոփայությունը» ճշմարտության ամենավարտուն, ամենագերազանց ձևն է. «գեղեցկության» («արվեստ») նրա որոնումները, որոնք գաղափարի զգացական դրսևորում են, միայն զարգացման փուլում են, և ակնհայտորեն զիջում են «փիլիսոփայությանը»: Որպես ներքին վարքագիծ, որը կարող է ենթարկվել կամ լավին, կամ վատին, «բարոյականությունը» նույնիսկ ավելի ցածր է «արվեստի» զարգացող փուլից<sup>123</sup>: Սա նշանակում է, որ, արժեքի հարցում Հեգելի գաղափարը «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» հաջորդականության մասին կարելի է նկարագրել հետևյալ կերպ՝ «ճշմարիտը - գեղեցիկը - բարին»: Այս իմաստով, նրա տեսակետը տարբերվում է Լաոցզիի փիլիսոփայությունից, բայց նրանք կիսում են նույն տեսակետը, որ «ճշմարիտը» գերազանցում է թե՛ «գեղեցիկը», թե՛ «բարին»: Ինչպես արդեն ասել ենք, չինական ավանդական փիլիսոփայությունը հակված է իրականում հասնել «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» հոգևոր ոլորտին, մինչդեռ արևմտյան փիլիսոփայությունը փորձում է հիմնել մտքի մի այնպիսի համակարգ, որը ռացիոնալացնում է «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» արժեքը: Մենք կարող ենք ասել, որ առաջինը ձգտում է լուսավորականության մի ձևի, իսկ երկրորդը միայն քննարկում է նրա «գիտելիքի» հարցը:

121. Հեգել, «Սյաո Լուոջի», Սանու Յինչուզուան, 1980, էջ 87 Գ.Վ.Ֆ. Հեգել, Հեգելի տրամաբանությունը. Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարանի առաջին մաս, բարձր.՝ Վ.Ուոլասի, Օքսֆորդ, Օքսֆորդի համալսարանական իրատարակչություն, 1975, համար 24, նշում:

122. Հեգել, «Մեյ Սյուե», հատոր 1, Շանվու Ինչուզուան, 1979, էջ 133: Գ.Վ.Ֆ. Հեգել, Գեղագիտություն. Գեղարվեստի դասախոսություններ, հատոր 1, բարձր.՝ Թ.Մ.Նոքս, 123. Հեգելի փիլիսոփայության քննարկումը վերաբերում է հետևյալ գրքին՝ Չեն Սյուչայ, Յան Ցուֆաո, «Օուչոու Ջեսյուե Շիզաո», (Եվրոպական փիլիսոփայության պատմություն) Հուրեյ ժենմին Չուբանչե, 1983, 553-558, Չյան Կունյան, 219-220 էջեր. Սյուե Հուա, «Հազգեեր Յու Իշու Նանթի», (Հեգելը և արվեստի խնդիրը) Ջունգուն Շենուեյ Քեսյուե Չուբանչե, 1986, 25-27 էջեր:

### 19.3 Ջուանցիի որոնումները կյանքի ոլորտում

Ինչպես Լաոցզին, այնպես էլ Ջուանցին ճանապարհը համարում էր իր փիլիսոփայության բարձրագույն կարգ, բայց Ջուանցիի փիլիսոփայությունը չէր կենտրոնանում անսահմանությունը, բացարձակությունն ու ճանապարհի հավերժությունը ապացուցելու վրա (չնայած նա իր երկերում բավական մեծ տեղ էր հատկացնում այս հարցերին), այլ կենտրոնանում էր ճանապարհին հասած կատարելագործված մարդկանց, հոգիների ու իմաստունների հոգևոր անսահմանությունը, բացարձակությունն ու հավերժությունը ապացուցելու վրա:

Երա «Ջուանցի» գրքի առաջին գլուխը վերնագրված է «Ազատ թափառում» (Սյաոյաո Յոու), և այս գլխում քննարկվում է այն հարցը, թե մարդն ինչպես կարող է հասնել բացարձակ հոգևոր ազատության: Ըստ Ջուանցիի՝ եթե փեն արարածի թևի երկարությունը երեք հազար լի էր, և նա կարող էր բարձրանալ իննսուներեք հազար լի, իսկ Լյեցին կարող էր թևի վրա սլանալ օրական ավելի քան ութ հարյուր լի (գործողություններ, որոնք, թվում է, բավական ազատ էին), նրանք իրականում ճշմարիտ ազատության մաս չէին: Եթե հեքիաթային թռչունը թռչում է իննսուներեք հազար լի, ապա նրան ընդարձակ տարածություն է անհրաժեշտ. այդ ութ հարյուր լին անցնելու համար Լյեցին ստիպված էր հույսը դնել քամու ուժի վրա: Այս գործողությունները «պայմանական» էին (յոուդայ), և միայն «ոչ պայմանական» (ուդայ) կարող էր նկարագրվել՝ որպես ճշմարիտ ազատության ձեռքբերում: Ուստի, նա ասում է.

«Եթե մարդն ի վիճակի է հետևել բնության օրենքներին, հասկանալ վեց շնչերի ձևափոխություններն ու ազատ թափառել անսահման տիրույթում, ապա ինչի՞ վրա պետք է դնի իր հույսը: Ոչնչի վրա չհենվելն ու «ազատ թափառելը» «ոչ պայմանական» գործողություն է: Այն ձևավորում է բացարձակ ազատություն: Բայց մարդն ինչպե՞ս կարող է հասնել այս տիրույթին: Ջուանցին հավատացած էր, որ հասարակ մահկանացուները չեն կարող հասնել այս ոլորտին: Միայն կատարելագործված մարդիկ, սրբություններն ու իմաստունները կարող են անել դա, որովհետև «կատարելագործված մարդիկ չունեն սեփական ես, աստվածությունները ջանք չեն գործադրում, իսկ իմաստուններն անուն չգիտեն»: Սեփական ես չունենալը (ու ծի) նշանակում է «ոչնչացնել սեփական եսը (սան վո)». «Իրերի հավասարության քննարկում» հողվածում (Ցիվու Լուն) Ջուանցին գրում է. «Այժմ ես ոչնչացրել եմ ինքս ինձ»: «Մեծ վարպետ» (Դա Ցունշի) գլխում կա մի հատված, որը նկարագրում է «մոռացության գիրկն ընկնելը» (ցուվան), որը կարելի է համարել «սեփական ես չունենալու» նկարագրություն բացարձակ ազատության այս տիրույթում.

-Ես առաջընթաց ունեմ,-ասում է Յան Գուեյը:

-Ինչպե՞ս,-հարցնում է Կոնֆուցիոսը:

-Մոռացել եմ բարեգործությունն ու ճշմարտացիությունը,-պատասխանում է Յան Գուեյը:

-Լավ է, բայց բավական չէ,-ասում է Կոնֆուցիոսը:

Մի քանի օր անց Յան Գուեյը դարձյալ տեսնում է Կոնֆուցիոսին ու ասում.

-Ես առաջընթաց ունեմ:

-Ինչպե՞ս,-հարցնում է Կոնֆուցիոսը:

-Մոռացել եմ ծեսերն ու երաժշտությունը,-պատասխանում է Յան Գուեյը:

-Լավ է, բայց բավական չէ,- ասում է Կոնֆուցիոսը:  
Եվս մի քանի օր է անցնում, ու Յան Յուեյը դարձյալ տեսնում է Կոնֆուցիոսին ու հայտարարում.

-Ես առաջընթաց ունեմ:

-Ինչպե՞ս,- հարցնում է Կոնֆուցիոսը:

-Մոռացության գիրկն եմ ընկել,- պատասխանում է Յան Յուեյը:

-Ինչպե՞ս ես մոռացության գիրկն ընկել,- տագնապած հարցնում է Կոնֆուցիոսը:

Յան Յուեյը պատասխանում է.

-Վերջույթներս թուլացան, ես մի կողմ նետեցի իմացությունս, լքեցի մարմինս ու մոռացա այն ամենը, ինչ գիտեի: Ես միաձուլվեցի Մեծ ճանապարհի հետ: Յենց դա նկատի ունեի, երբ ասում էի՝ մոռացության գիրկն ընկա:

-Անթիվ-անհամար իրերի հետ մեկ մարմին լինելն ու նախապատվություններ չունենալը, անթիվ-անհամար իրերի ձևափոխություններին մասնակցելն ու ոչ մի բանից կախում չունենալը նշանակում է, որ իմաստուն ես դարձել: Ես ցանկանում եմ գնալ քո հետքերով:

Երբ Ջուանցին «մոռացության գիրկն է ընկնում», սա այն վիճակն է, երբ մարդն «անցնում է եսի սահմանները» կամ «ոչնչացնում է եսը»: Վերը մեջբերված տեքստում Յան Յուեյը սկսում է աշխարհիկ բարոյականությունը մերժելուց, հետո մուտք է գործում մի վիճակ, որտեղ զանազան շղթաները, որ մարմինն անց է կացնում հոգու վրա, և գիտելիքը, որ բթացնում է հոգին, վերանում են: Յետո նա վերջապես հասնում է մտավոր ուղրտ, որտեղ «նրա մարմինը նման է ջրագրկված փայտանյութի, իսկ միտքը՝ սառը մոխրի», մի ուղրտ, որն անցնում է նյութական շահի, բարոյականության, կյանքի ու մահվան սահմանները, և որտեղ չկան սահմանափակումներ ներքին և արտաքին ճշմարտությունից ու ստից, համակրանքից ու ատելությունից, զեղեցկությունից ու տգեղությունից: Ավելին, այդ ուղրտը բնորոշվում է «Երկնքի ու Երկրի միասնությամբ» և «ճանապարհի միասնությամբ»: Այդ ուղրտի ամենամշանակալի առանձնահատկությունը «գիտելիքի մերժումն է», որը բոլոր խտրական, հասկացական ու ճանաչողական գործողությունների վերացումն է. Ջուանցին ուրիշ դեպքերում այն կոչում էր «մտավոր պաս պահելը» կամ «հետևել ականջի ու աչքի ներքին ալիքներին, բայց միևնույն ժամանակ լինել մտքի իմացությունից անդին»:

Կատարելագործված մարդիկ, սրբություններն ու իմաստունները», ըստ Ջուանցիի, բոլորն էլ այսպես են անցել առօրեական աշխարհի սահմաները և հասել բացարձակ հոգևոր ազատության, որին հատուկ են «մոռացության գիրկն ընկնելն» ու «մտավոր պաս պահելը»: «Թյան Ցիֆան» գլխում մենք կարդում ենք հետևյալ տողերը. «Կատարելագործված մարդը ցած է նայում վերևից՝ կապույտ երկնքից, թաքնվում է ներքևում՝ Դեղին աղբյուրների մեջ, և ճախրում բոլոր ուղղություններով, ու նրա արտահայտությունն անփոփոխ է մնում»: «Սրբությունները» նկարագրված են «Երկինք և Երկիր» գլխում. «Գերագույն սրբությունները սավառնում են լույսի վրա, ու նրանց ձևն անհետանում է: Սա կոչվում է դատարկվող տարածություն: Կյանքը վատնել և ցրել զգացմունքները, կիսել Երկնքի ու Երկրի բերկրանքը և չծանրաբեռնվել անթիվ-անհամար երևույթներով, որպեսզի վերջիններս էլ վերադառնան իրենց ճշմարիտ զգացմունքներին. սա կոչվում է ձուլվել մռայլ առեղծվածի հետ»: «Միտքը սանձելով» գլխում կարդում

ենք. «Իմաստունը կյանքում շարժվում է Երկնքի հետ, իսկ մահվան մեջ ծուլվում է արտաքին նյութին... Մա հեղքում է ողջ գիտելիքն ու խաբեությունը և հետևում բնության անփոփոխ օրենքներին... Մա դատարկ է ու անտարբեր և մեկ մարմին է կազմում Երկնքի իշխանության հետ»: Ժամանակի ու տարածության սահմաններն անցնելու և տարածության սահմանագծերից անդին ազատ թափառելու կատարելագործված մարդկանց, սրբությունների ու իմաստունների ունակությունը նրանց «մարմինը լքելու և գիտելիքը դեն նետելու», «ամեն հարցում բնության ու անգործության վրա հենվելու և իրական կյանքի ոչ մի պահանջ չդնելու նրանց ունակության արդյունքն է: Այսպիսով, նրանք ի վիճակի էին ազատ թափառել «ոչնչի երկրում»: Իհարկե, այսպիսի թափառումները կարող էին տեղի ունենալ հոգում: Բացարձակ ազատության այս հոգևոր ոլորտում տեղ էր ուներ միայն արվեստի գեղագիտական դաշտը:

«Ձիի ուղևորությունը դեպի Յուսիս» (Ձի Բեյ Յու) հատվածում կարդում ենք.

«Երկինքն ու Երկիրն ունեն մեծ գեղեցկություն, բայց ոչ մի լեզվով չեն խոսում: Եղանակները փոխվում են հստակ օրենքների համաձայն, որոնք նրանք չեն քննարկում: Անթիվ-անհամար արարածներն ունեն ապրելու պատճառ, բայց չեն խոսում: Իմաստունները կարող են գնալ Երկնքի ու Երկրի մեծ գեղեցկության աղբյուրի մոտ և հաղորդակցվել անթիվ-անհամար արարածների հետ. կատարելագործված մարդիկ այսպես են հասնում անգործության: Մեծ իմաստունները չեն գործում, ուստի ճաշակում են Երկնքի ու Երկրի բանականությունը»:

Իսկ «Թյան Ցիֆանն» ասում է.

«Այդ ոլորտին հասնելը նշանակում է ձեռք բերել գերագույն գեղեցկություն և գերագույն ուրախություն: Գերագույն գեղեցկության հասնելն ու գերագույն ուրախության մեջ թափառելը սահմանում է իմաստունին»:

Վերը նշված հատվածում «Ճշմարտության» հասնելը նշանակում է, որ իմաստունը մոտք է գործում մի ոլորտ, որտեղ «մա կարող է թափառել ու հասնել սկզբին»: Սա բնության անհողաբաշխ անգործության ոլորտն է: Գեղեցկության բարձրագույն ձևը «Երկնքի ու Երկրի գերագույն գեղեցկությունն է»: «Իմաստունները, կատարելագործվածներն ու սրբերը» սպասում են, թե «երբ են գնալու դեպի Երկնքի ու Երկրի գեղեցկության աղբյուրը» կամ «պատրաստ են Երկնքի ու Երկրի գեղեցկությանը: Բնության ու անգործության պատճառով էլ «ձևը լքելով ու գիտելիքից հրաժարվելով», մարդը կարող է ձեռք բերել «ծայրագույն գեղեցկությունն ու թափառել ծայրագույն հաճույքի մեջ», «ծայրագույն գեղեցկության ու ծայրագույն հաճույքի» այս ոլորտը նաև արվեստի բարձրագույն գեղագիտական ոլորտն է:

Ջուանցիի փիլիսոփայության մեջ «Ճշմարտության» և «գեղեցկության» հարաբերությունը նույնպես քննարկվում է: «Աշնանային հեղեղաջրեր» (ցյուշույ) գլխում մի հատված կա.

«Ձիերն ու ցլերը չորս սմբակ ունեն, որոնք Երկնքից են: Ձիուն սանձելն ու ցլի ռունգերը ծակելը մարդ արարածի գործն է: Ուստի մենք ասում ենք. մի՛ օգտագործիր մարդկային ուժերը՝ Երկինքը ոչնչացնելու համար, մի՛ օգտագործիր բանականությունը՝ բարի անունը ոչնչացնելու համար, և մի՛ օգտագործիր շահը՝ մարդկանց վնասելու համար: Եթե մարդը ջանասիրաբար հետևի այս օրենքին ու չկորցնի այն, հավատարիմ կմնա Դաոյին»:

Ջուանցիի շեշտը «Երկինքը նմանակելու և ճշմարտությունը հարգելու» վրա (ֆաթյան գույշեն) բոլոր «մարդկային գործողությունների» (Ժենվեյ) հակադրությունն էր, որը դիմադրում է նախնական էությանը: Չիու էությունը «խոտ արածելն ու ջուր խմելն է, սմբակները բարձրացնելն ու թափահարելն է», բայց եթե ձիուն սանձում են, իսկ ցլի ռունգերին օղակ անցկացնում, ձիերն ու ցլերը կորցնում են իրենց սկզբնական բնույթը (էությունը), կորցնում են իրենց ազատությունը, հետևաբար կորցնում են գեղեցկությունն ու ճշմարտությունը: Ծնարտությունն ու գեղեցկությունը Ջուանցիի փիլիսոփայության մեջ նույնն են, բայց ճշմարտությունը «պետք է հետևի բնության ճանապարհին (Դաո)»: «Ծնարտությունը» սահմանվում է «Պատկառելի ձկնորսը» գլխում՝ որպես «հոգու զգաթնակետ, իսկ այն, ինչ հոգի չէ, անկեղծ չէ, ուստի չի կարող ազդել մարդու զգացմունքների վրա»: «Մարդու զգացմունքների վրա ազդելու» ունակությունը գոյություն ունի, երբ կան ճշմարիտ զգացմունքներ, որոնք մարդուն ստիպում են գնահատել գեղեցկությունը: «Ավարտուն գեղեցկությունը չի միավորվում ճանապարհի հետ», բայց ամենաավարտուն գեղեցկությունը միտումնավոր չի ստեղծվել և ի վիճակի է ազատորեն դրսևորել իր էությունը: Յետևաբար, Ջուանցիի «ճշմարտության որոնումները» նույնպես «ձգտում են գեղեցկության»: Եթե չկա գեղեցկություն, ապա չկա նաև ճշմարտություն: «Ծնարության որոնումը» անսանձ ազատության հոգևոր ոլորտի որոնումն է:

Ջուանցին հազվադեպ էր խոսում բարոյականությունից, ու կարծիք կար, որ նա որդեգրել է հակաբարոյագիտական միտում: Նա հավատացած էր, որ բոլոր էթիկական սահմանափակումները «մարդածին» են, և որ նրանք ոչնչացնում են մարդու էությունը: Յետևաբար, նա հակադրվում էր «մարդու բնույթը ձևափոխելու համար մարդասիրությունն ու ճշմարտացիությունն օգտագործելու» գաղափարին: Ջուանցին հավատացած էր, որ անհատի ազատության իրագործումը ոչ միայն «մեծ գեղեցկություն է» (դամեյ), այլև «բարոյականության» (դե) և գերագույն բարության (շան) բարձրագույն ձև: «Միտքը սանձելով» (Քե Ի) գլխում մենք կարդում ենք. «Եթե չենք կոփում իմացությունը, բայց ազնիվ ենք, եթե չենք օգտագործում մարդասիրությունն ու ճշմարտացիությունը, բայց ինքնակրթվում ենք, եթե չունենք մեծ ձեռքբերումներ, բայց կառավարում ենք, եթե չունենք գետեր ու օվկիանոսներ, որտեղ կարող ենք թափառել, բայց թափառում ենք այնպես, ասես ունենք, եթե գործնականում չենք կիրառում շնչառական տեխնիկա, բայց երկարակյաց ենք, մոռանում ենք ամեն ինչ ու ձեռք չենք բերում ոչինչ, ապա չունենք սահմաններ, և ողջ գեղեցկությունը մերն է: Սա Երկնքի ու Երկրի ճանապարհն է և լիարժեք իմաստուն առաքիճությունը»:

Չեն Սյուանինը բացատրում է. «Երբ ոչ մի խոչընդոտ չի խանգարում սրտին, և մթության ճանապարհները լրացնում են Հինգ տարրերը, ապա հասնում ենք անսահմանափակ խաղաղության, դատարկ ենք ու ընդարձակ, հասնում են ճանապարհին, որը չի կարող ավարտվել: Ծնարիտ առաքիճության գեղեցկությունը հետևում է սեփական եսին ու հանգրվանում նրա մեջ»: Սրանով նա նկատի ունի, որ երբ միտքը բանտված չէ, հետևում է բնությանը և չի կիրառում անգործության սկզբունքը, ապա մարդը հայտնվում է մոռացության և համընդհանուր ազատության մեջ: Այսպիսով, մարդը հասնում է ծայրագույնին, մինչդեռ յուրաքանչյուր գեղեցկություն հետևում է սեփական եսին: Սա Երկնքի ու Երկրի բնական ինքնաբերության շարժումն է, ինչպես նաև այն արահետը, որի միջոցով իմաստունը կա-



տարելագորում է իր բարությունը: Ըստ այս մեկնաբանության՝ «բարու» գաղափարը Ջուանցիի մոտ ներառում է բարձրագույն գեղեցկությունը («մեծ գեղեցկություն»):

Վերոնշյալ քննարկումից տեսնում ենք, որ Ջուանցիի փիլիսոփայության մեջ «ճշմարիտը, բարին ու գեղեցիկը» միասնություն են, և նրանք միանում են հոգևոր ազատության գեղագիտական ոլորտում: Ջուանցին, ինչպես և Լաոցզին, ձգտում էր «ճանապարհի հետ ամբողջության», բայց ճանապարհի հետ միասնության Լաոցզիի գաղափարը հանգեցնում էր ճանապարհը հասկանալուն ու գիտակցելուն, և երկուսն էլ գոյաբանական խնդիրներ էին, ինչպես նաև փիլիսոփայական լուսավորականության ձև: Մինչդեռ Ջուանցիի համար «ճանապարհի հետ միասնությունը» հենց ճանապարհի գնահատականն էր և նրա արտացոլումը, որն ուղղակի գեղագիտական ընկալում է: Այստեղից կարող ենք հասկանալ, որ «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» հարցը Ջուանցիի փիլիսոփայության մեջ տարբերվում էր Լաոցզիի փիլիսոփայությունից, և Ջուանցիի համար «գեղեցիկը» կարևորագույն նշանակություն ուներ:

Նկատելի է, որ բարու, ճշմարիտի և գեղեցիկի որոնումներն արևմտյան փիլիսոփայության արժեհամակարգում որոշ ընդհանրություններ ունեն Ջուանցիի տեսակետների հետ: Արիստոտելի և հատկապես Շելինգի փիլիսոփայությունն այս հարցում կարծես ավելի մոտ է Ջուանցիի մտածողությանը:

Ինչ վերաբերում է ճշմարտության, բարության ու գեղեցկության որոնումներին, Արիստոտելը պնդում էր. «Գեղեցկությունը բարություն է, և այն սուր ընկալում ունի այն պարզ պատճառով, որ բարի է»: Բայց լավ վարքի ու գեղեցիկ արվեստի դրսևորումը պահանջում է իրերի ճանաչողական հիմք: Արժեհամակարգի տեսանկյունից Արիստոտելը նույն կերպ չէր կարևորում բարությունը, ճշմարտությունն ու գեղեցկությունը: Մարդկային գործունեությունը սահմանազատելով՝ նա հավատում էր, որ այդ երեք գործունեություններից՝ ճանաչողություն, պրակտիկա և արարում, ճանաչողությունը բարձրագույն ձևն է, որովհետև հենց նրա պատճառով էլ մարդը կարող է դիմադրել բարձրագույն ճշմարտություններին: Բայց գործունեության այս երեք ձևերից բխող արդյունքների տեսանկյունից Արիստոտելը հավատացած էր, որ «ճշմարտության որոնումների» պտուղները տեսական գիտություններ են (օրինակ՝ մաթեմատիկա, ֆիզիկա կամ մետաֆիզիկա), գիտելիք հանուն գիտելիքի: Բարության ու գեղեցկության որոնումները գիջում են կիրառական գիտություններին (քաղաքականություն և բարոյագիտություն) և ստեղծագործական գիտություններին (պոեզիա և հռետորաբանություն). այս բոլորն ավելի բարձր արտաքին նպատակներ ունեն: Առաջինն ուղղորդում է գործողությունը, երկրորդը՝ արարումը: Արիստոտելը հավատում էր, որ արվեստի հիմնական բնույթն արարումն է: Նա ասում է. «Արվեստը ստեղծագործական ունակության մի ձև է, որը ներառում է եզրահանգումների ճշմարիտ գործընթացը»: Այստեղ ստեղծագործական է դառնում այն գործունեությունը, որն ի վիճակի է իրագործել մարդու հիմնական էությունը, այն է՝ տրամաբանական բանականությունը (Արիստոտելը մարդու բնույթի չափանիշները սահմանում էր՝ որպես ռացիոնալություն): Համապատասխանաբար, կարող ենք ասել, որ Արիստոտելի փիլիսոփայության մեջ ստեղծագործական արարումը, որն ինքնին կարող է դրսևորել գեղեցկություն, ձեռք է բերում բարձրագույն արժեք, որին հաջորդում են արտաքին նպատակ ունեցող գործողություններ (ինչպիսիք են բարոյական պրակտիկան,

որը պատկանում է «բարու» ուղրտին), ապա դրան հետևում է գիտելիքը հանուն գիտելիքի, որը «ճշմարտության որոնումների» մի մասն է<sup>124</sup>:

Շեյինգն առաջարկում է «բացարձակ միասնության» փիլիսոփայական խնդիրը: Նրա տեսակետի համաձայն՝ «բացարձակ միասնությունը» ոչ սուբյեկտ է, ոչ օբյեկտ, այլ «թե՛ սուբյեկտի և թե՛ օբյեկտի բացարձակ չտարբերակված միասնություն»: Այս «միասնությունը» կարող է իրականություն դառնալ միայն «ինտելեկտուալ ուղղակի ընկալման» մեջ: «Ինտելեկտուալ ուղղակի ընկալումն» այն գործունեությունն է, որը ստեղծում է ուղղակիորեն ընկալվող օբյեկտ: Այս երկուսի՝ սուբյեկտի և օբյեկտի միասնությունն իրականում ուղղակի ընկալման գործունեություն է: Ուղղակի ընկալման միջոցով էզոն միավորում է եսն ու տիեզերական հոգին, որն անգիտակցաբար ստեղծել է բնական աշխարհը: Շեյինգը հավատում էր, որ նույնիսկ «ինտելեկտուալ ուղղակի ընկալման» գործունեությունը, որը հնարավոր է միայն փիլիսոփայական հանճարների, բայց ոչ ցանկացած մարդու դեպքում, չի կարող համարվել սուբյեկտի և օբյեկտի բացարձակ միասնության ձեռքբերում, որովհետև դեռևս հակասություն կա ուղղակի ընկալողի և ուղղակիորեն ընկալվող առարկայի միջև (չնայած այս ուղղակիորեն ընկալվող առարկան ստեղծվում է ուղղակի ընկալողի ազատ գործողության արդյունքում): Այսպիսով, Շեյինգը նաև հավատում էր, որ միայն «արվեստի ուղղակի ընկալման» դեպքում միայն սուբյեկտի և օբյեկտի միջև կարող էր հաստատվել իսկապես չտարբերակված բացարձակ միասնություն:

Այս «իսկապես չտարբերակված բացարձակ միասնությունը» որոշ առումներով նման է Ջուանցիի «ուլրտ» հասկացությանը, որը հնարավոր էր դառնում «մտավոր պասի» և «մոռացության գիրկն ընկնելու» միջոցով: Շեյինգը հավատացած էր, որ «արվեստի ուղղակի ընկալումն» առաջ է գալիս ոգեշնչումից և ներքին հոգու տիրույթում մեծ ներքին իշխանության լարված ձգտումից: Սա կարելի է նկարագրել՝ որպես ուղղակի ընկալման առեղծվածային հոգևոր ուլրտ: Այսպիսով, Շեյինգի համար արվեստը գերագույն չտարբերակված իդեալական աշխարհ է: Հիմնվելով այն տեսակետի վրա, որ «արվեստի ուղղակի ընկալումն» ավելի բարձր «ինտելեկտուալ ուղղակի ընկալում է», Շեյինգը «գեղեցկությունը» համարում էր բարձրագույն արժեք: Նրա տեսանկյունից «ճշմարտությունն» անհրաժեշտության հարց է, «բարությունը»՝ ազատության, իսկ «գեղեցկությունը» այս երկուսի համադրությունն է: Արվեստում «գեղեցկությունը» համադրում է «ճշմարտության» գիտական իմացությունն ու «բարության» բարոյագիտական վարքագիծը: Շեյինգն ասում է. «Ես հավատում եմ, որ բարձրագույն իդեալական գործունեությունը ներառում է ողջ իդեալականացված գեղագիտական գործունեությունը: Ճշմարտությունն ու բարությունը կարող են ընդամենը մոտենալ գեղեցկությանը: Փիլիսոփաները, ինչպես և բանաստեղծները, պետք է ունենան գեղագիտական ուժեր»: Այսպիսով, արժեքի տեսության տեսանկյունից, «գեղեցիկը» Շեյինգի կարծիքով կազմված է ավելի բարձր արժեքից, քան «ճշմարիտը» կամ «բարին»<sup>125</sup>: Այս ծրագիրը որոշ նմանություններ ունի այս արժեքների մասին Ջուանցիի տեսակետի հետ:

124. Ջու Գուանցյան, «Սիֆան Մեյսյուե Շի» (Արևմտյան գեղագիտության պատմություն), Պեկին. ժենսին Վենսյուե Չուբանշե, 1963, 55-56 էջեր:

125. Տեն Չեն Սյուչայ, Յան Ցուբաո, էջ 481, 488, Չյան Կունյան, 140-142 էջեր:

## 19.4 Հակիրճ ամփոփում

1. Մարդկային աշխարհում Կոնֆուցիոսը, Լաոցզիին և Ջուանցիին ձգտում էին երեք տարբեր արժեքների, և նրանց փիլիսոփայությունները դրսևորում էին երեք տարբեր արժեքային կողմնորոշում: Ես հավատացած եմ, որ ցանկացած արժեք մարմնավորող փիլիսոփայական համակարգերում մենք կգտնենք ճշմարտության, բարության ու զեղեցկության միասնության որոնումներ, բայց փիլիսոփաները տարբեր տեսակետներ ունեն առ այն, թե ինչպես ազդել այս միասնության վրա կամ հասնել նրան: Մարդկային մշակույթի զարգացման տեսանկյունից մենք չենք կարող պահանջել, որ փիլիսոփաները նույն կերպ մտածեն: Չինաստանում Ցին դինաստիային նախորդող ժամանակաշրջանում փիլիսոփայությունը մեծ ծաղկում էր ապրում արժեքային կողմնորոշման այս բազմազանության պատճառով: Այն ժամանակ փիլիսոփաներն ի վիճակի էին կյանքի բարձրագույն հարցերին մոտենալ անսովոր լայն տեսանկյունից, և սա չինական փիլիսոփայությանը հնարավորություն տվեց իր տեղը գրավել այլ մեծ ժամանակակից մշակույթների շարքում, ինչպես հնդկական և հույնական մշակույթներն են: Բանն այն է, որ չինական մշակույթը խրախուսում է բազմակարծությունը: Այն կարող է տիեզերքի ու կյանքի կարևորագույն հիմնախնդիրներին մոտենալ տարբեր տեսանկյուններից: Եթե Ցին դինաստիային նախորդող ժամանակաշրջանի փիլիսոփայությունը որոշակի արժեք ունենար մեր օրերում, հավատացած եմ, որ նրա կարևորագույն առավելություններից մեկը բազմակարծությունը կլիներ: Բազմակողմանիությունը լիարժեք զարգացնում է փիլիսոփայությունը, իսկ «կենտրոնացումն» ի վերջո միայն շնչահեղձ է անում նրա կենսունակությունը: Ներկայումս համաշխարհային մշակույթի և փիլիսոփայության մեջ նկատելի է բազմակողմանի զարգացման միտումը հանրնդհանուր գիտակցության հովանու ներքո: Չինական արդի փիլիսոփայությունը հիմնելիս կարող ենք հետևել զարգացման այս ուղղությանը:

2. Եթե ցանկանում ենք, որ պատմական փիլիսոփայությունները կիրառվեն մեր իրականության և մեր հասարակության մեջ, ապա պետք է ժամանակակից մեկնաբանություն տանք նրանց: Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի և Ջուանցիի փիլիսոփայական մտքի մեկնաբանությունը դրա փորձն է: Նրանց մտքի մեկնաբանությունը «թե՛ նրանց փիլիսոփայությունն է, թե՛ նրանց փիլիսոփայությունը չէ»: Այն, ինչ մենք արդեն նշել ենք այս հոդվածում, ծագել է Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի և Ջուանցիի փիլիսոփայությունից: Նրա հիմքը Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի և Ջուանցիի փիլիսոփայությունն է. ուստի կարող ենք ասել, որ սա հենց նրանց փիլիսոփայությունն է: Կարող ենք նաև ասել, այս «մեկնաբանությունը ծագել է Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի ու Ջուանցիի փիլիսոփայությունների՝ այլ գիտնականների կողմից արված մեկնաբանություններից»: Հետևաբար, սա ամբողջությամբ Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի ու Ջուանցիի փիլիսոփայությունը չէ: Միայն այսպես կարող ենք ընդլայնել Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի ու Ջուանցիի փիլիսոփայության ներիմաստները: Մեր օրերում նրանց փիլիսոփայությունը ստացել է արդի մեկնաբանություն և դարձել փիլիսոփայական մտածողություն: Կոնֆուցիոսի, Լաոցզիի ու Ջուանցիի փիլիսոփայության համեմատական ուսումնասիրությունն արժեհամակարգի տեսանկյունից և նրանց փիլիսոփայության տարբեր կողմնորոշումների բացահայտումը ոչ միայն ցույց է տալիս, որ «բազմակարծությունը» նշանակալի դեր ունի մշակութային ու փիլիսոփայական զարգացումներում, այլև կարող է դառնալ փիլիսո-

փայական համակարգի և կյանքի արժեքի համապատասխան կողմնորոշման հատկանշական օրինակ, և միևնույն ժամանակ կարող է ցույց տալ այսօր «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» հանդեպ մեր ուշադրությունն ու այս գաղափարների մեր ընկալումը: Անկասկած, սա մեծ նշանակություն ունի ժամանակակից փիլիսոփայական գիտության համար:

3. Կարևոր է հասկանալ (մեկնաբանել, ուսումնասիրել) չինական փիլիսոփայության բնութագիրը՝ հղում անելով արևմտյան փիլիսոփայությանը: Ավանդական չինական փիլիսոփայության պատմության մեջ մենք հազիվ թե գտնենք որևէ փիլիսոփա, որը քննարկել է մասնավորապես «ճշմարիտի, բարու և գեղեցիկի» գաղափարները, բայց չի կարելի ասել, որ այդ մտքերը տեղ չեն գտել մեր փիլիսոփայության մեջ: Վկայակոչելով արևմտյան փիլիսոփայությունը՝ կարող ենք ասել, որ չինացի փիլիսոփաների՝ «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» ուսմունքը Չինաստանի պատմության մեջ նույնպես հարուստ բովանդակություն ունի: Մի կողմից, ավանդական չինական փիլիսոփայությունն իր իմաստով հեռացել է արևմտյան փիլիսոփայության ելակետից: Մյուս կողմից, արևմտյան փիլիսոփայությունն իր իմաստով հեռացել է չինական փիլիսոփայության ելակետից: Չնայած թե՛ արևմտյան, թե՛ չինական փիլիսոփայությունն ունի իր մասնավոր նշանակությունը, նրանց տարբերությունները համեմատելով կարող ենք գտնել նրանց հեռանկարային առանձնահատկությունները, որոնք գուցե ինչ-որ ձևով կարողանան լրացնել միմյանց: Եթե «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» մասին այս արևմտյան փիլիսոփաների քննարկման մեծ մասը պատկանում է գիտելիքի (կամ հավատքի, օրինակ՝ քրիստոնեության) հիմնախնդրին, ապա «ճշմարիտի, բարու ու գեղեցիկի» չինացի փիլիսոփաների որոնումները գերազանցապես պատկանում են հոգևոր ոլորտին: Դետաբար, թե՛ չինական, թե՛ արևմտյան փիլիսոփայությունն իրենց հեռանկարային իմաստով կարող են փոխլրացնել և հարստացնել միմյանց:

*Չինարեն տառանշաններ*

Lungqih	老子	Ջունհուա Շուձու	中华书局	ուշն ջի ին	无声之音
Ջուանցի	庄子	էրշուն	耳顺	Ջու	矩
Ժենշեն ձինձյե	人生境界	Լի Չուն	李充	ջի ջեն	知真
Շեն Յոուդին	沈有鼎	սինյուեթ սյանցուն	心与耳相从		
Վեյ Ջեն	为政	Սուն Չուն	孙绰		
Գուո Սյան	郭象	Ջու Սի	朱熹		
յուշի էր էրշուն	六十而耳顺	շեն	声		
Յան Բոձուն	杨伯峻	շենին	声音		
Լունյու Իշու	论语译注	յուուշեն ջի ին	有声之音		

## ԳԼՈՒԽ 20

Զինական ավանդական մշակույթներ  
և համատեղ կառավարում<sup>126</sup>

Մաքս Վեբերի մեկնաբանություններն առ այն, որ կոնֆուցիական գաղափարախոսությունն ու չինական ավանդական մշակույթը կարող են արգելակել արդի արդյունաբերացման զարգացումը, ապացուցվել են պատմությամբ: Բայց 1983 թվականին՝ Փիլիսոփաների 17-րդ համաժողովի ժամանակ, Կանադայի՝ Մոնրեալի համալսարանի պրոֆեսոր, պրոֆեսոր Սի Քենչիի խոսքով՝ «վերջին երկու հարյուր տարիների ընթացքում, տնտեսական և տեխնոլոգիական ձեռքբերումների հաջողությամբ պայմանավորված, արևմտյան երկրներն իրենց հռչակել են առաջադեմ կարգավիճակ ունեցող: Այժմ անջրպետը Արևելքի ու Արևմուտքի միջև այնքան է նեղացել, որ արևելյան տնտեսությունը հակված է գերազանցել արևմտյան տնտեսությունը: Գիշտ ժամանակն է սկսել սովորել Արևելքից. «Ելնելով վերջին 30 տարիների զարգացումներից՝ նրա կարծիքը տրամաբանական է ու խելամիտ: Գնալով տնտեսության արդյունաբերացումը 1970-ականներին և Չորս փոքր վիշապների սրընթաց վերելքն Ասիայում 1990-ականներին կարող են հանգեցնել արևելյան և արևմտյան երկրներում տնտեսական զարգացման ավելի բարձր մակարդակի: Ինչպե՞ս կարող ենք բացատրել վերոնշյալ փաստարկները, որոնք թե՛ հակասական են, թե՛ ճիշտ: Իմ կարծիքով՝ սա կարելի բացատրել ճապոնացի սոցիոլոգ Տոմիտայի մեկնաբանությունների միջոցով:

1986 թվականին հրատարակված «Սոցիոլոգիայի հիմունքներ» գրքում նա մեկնաբանում է. «Արևմտյան երկրների արդյունաբերացումն ու արդիացումը խթանվում է ներսից. սա պատմական փաստ է, և այն հնարավոր չէ վիճարկել: Ուստի, բոլոր ոչ-արևմտյան հասարակությունները չեն կարող կախում ունենալ իրենց սեփական ներքին ուժերից, որպեսզի արդյունաբերացնեն և արդիացնեն իրենց հասարակությունները»: Բայց նա պնդում է, որ Վեբերի մեկնաբանության թերությունն այն կետն է, երբ նա խոսում է արդիացման նպատակով մշակույթի տարածման մասին. նա արևելյան աշխարհի արդիացման գործընթացը դասակարգում էր՝ որպես «արտաքին կրթություն»: Սա շատ խոհեմ մեկնաբանություն է: Ինչու՞: Ըստ Տոմիտայի՝ պատճառն այն է, որ «հանրությունը ձգտում է խուսափել ավանդականությունից և ներկայացնում է արևմտյան գաղափարը, որը պետք է գոյակցի իր ավանդական մշակույթի հետ»: Նրա մեկնաբանությունները հաստատվել են վերջին 30 տարիների ընթացքում աշխարհի պատմական զարգացմամբ: Դրանք ներկայացրել են արևմտյան քաղաքակրթությունը և այն զուգակցել իրենց տեղական ավանդական մշակույթների հետ. արդյունքում արևելքի երկրների տնտեսությունները գերազանցել են արևմուտքի տնտեսությունները: Ո՞րն է պատճառը: Իմ կարծիքով, սա ինչ-որ չափով կապված է արևելյան մշակույթի (կոնֆուցիականություն) հետ:

126. «Եվրո Ասիա» ամսագիր, 11 (հուլիս 1996): 19-22

Այստեղ կցանկանայի զարգացնել իմ փաստարկը, որպեսզի այն օգտակար լինի արևելյան երկրների համար՝ ձեռարկությունների կառավարման և նույնիսկ հասարակության զարգացման համար, եթե նրանց հաջողվի ավելի լավ օգտագործել կոնֆուցիականության և թաոսիզմի փիլիսոփայությունը արևմտյան հասարակությունից սովորած մեթոդաբանական և տեսական հիմքի վրա:

Եթե չինական կոնֆուցիականությունն ու թաոսիզմը չեն կարող նախաձեռնել արդիացման և արդյունաբերացման գործընթացը, արդյո՞ք այն երկրների համար, որոնք պահպանում են կոնֆուցիականության և թաոսիզմի ավանդույթները, ցանկալի է ինտեգրել այս երկու փիլիսոփայությունների որոշ հասկացություններ՝ տնտեսության հետագա զարգացման նպատակով: Ես կարծում եմ, որ սա ոչ միայն հնարավոր է, այլև պարտադիր: Ավանդական չինական մշակույթում գոյություն ունի երկու կարևոր հասկացություն: Մեկը «ներդաշնակության» հասկացությունն է, որը վերցված է «Ջաոսիից»: Այն կարելի է բացատրել՝ որպես «կատարյալ ներդաշնակություն»: Կոնֆուցիոսն այս հասկացությունը ներմուծել է հասարակություն: Նա ասում է. «Նախընտրելի է օժտված լինել ներդաշնակությամբ և պահպանել քաղաքավարության կանոնները»: «Քաղաքավարությունը» վերաբերում է ավանդական արարողություններին ու ծիսակարգերին, որոնք անհրաժեշտ են՝ հասարակական կարգը պահպանելու համար, իսկ «ներդաշնակությունն» ամենակարևոր սկզբունքն է: Մյուսը «բնույթի» հասկացությունն է: Ամեն ինչ պետք է հետևի այս սկզբունքին, որը կոչվում է «գերագույն բնույթ»:

Եթե կոնֆուցիականության եությունը «ներդաշնակությունն» է, որը կարգավորում ու պահպանում է զանազան հարաբերությունները հասարակության մեջ, ապա «գործնականը պետք է հետևի բնույթին» սկզբունքը նպատակ ունի կարգավորել մարդու և բնության միջև հարաբերությունները: Մենք կհասկանանք, թե հասարակության էվոլյուցիան ինչ դրական ու բացասական կողմեր է տալիս մարդկությանը, եթե ուսումնասիրենք քսաներորդ դարի պատմությունը: Առաջին և Երկրորդ համաշխարհային պատերազմների բռնկումը և բնական միջավայրի ոչնչացումը մարդկության և բնության հարաբերությունների խաթարման հետևանք են: Դրանք ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն կապված են ձեռնարկությունների գործունեության հետ:

Արդյո՞ք մեկ ձեռնարկության զարգացումը, մեկ երկրի ձեռնարկատիրական համակարգը և աշխարհի զանազան ձեռնարկությունները նկատի չեն առնում քաղաքացիների ու հասարակության հարաբերությունները: Իմ կարծիքով՝ դրանց գործարկումն ու զարգացումը, եթե դրված է խելամիտ, առողջ ու հետևողական ուղու վրա, պետք է հաշվի առնի այն ներքին միջավայրը, որում ներառված են գործատուները, աշխատողները, զանազան բաժիններն ու կապը հենց բաժինների միջև, ինչպես նաև արտաքին միջավայրը, որը ներառում է հաճախորդներին, արդյունաբերական միջավայրը և հասարակության ու ազգի շահերը: Եթե ձեռնարկության ներսում չկա ներդաշնակ հարաբերություն, այն կբախվի բազմաթիվ խնդիրների և նույնիսկ կարող է փակվել. եթե չկա ներդաշնակ արտաքին հարաբերություն, այն կբախվի բազմաթիվ անսպասելի խոչընդոտների կամ նույնիսկ կսնանկանա: Ուստի ես հավատացած եմ, որ կոնֆուցիականության «ներդաշնակության գանձ» հասկացությունը կարող է արժեքավոր լինել ձեռնարկությունների կառավարման համար թե՛ հիմա, թե՛ ապագայում: Չինական կոնֆուցիականության դասականներից մեկը՝ «Մեծ ուսմունքը», նախատեսում

էր, որ ընտանիքի, երկրի ու աշխարհի ներդաշնակության հիմքը մարդու ներքին ներդաշնակությունն է: Ըստ կոնֆուցիականության՝ մարդու ներքին ներդաշնակությունը կարող է ազդել ուրիշների վրա, իսկ այլոց, երկրի ու հասարակության հետ ներդաշնակությունն ընդգրկում է նաև եսի ու այլոց հարաբերությունները, ինչից էլ առաջ է գալիս նաև իշխանության և պարտականության խնդիրը: Ուստի, Կոնֆուցիոսը խրախուսում է հինգ հարաբերությունները: Քանի դեռ հնարավոր է կառավարել փոխադարձ հարաբերությունները, մարդիկ կարող են համագործակցել: Սա վերաբերում է նաև ձեռնարկություններին: Ձեռնարկությունների բարգավաճումը հնարավոր է միայն այն դեպքում, եթե բավարար ուշադրություն դարձվի արտաքին ու ներքին հարաբերություններին: Սա կարող է մեղմել արևմտյան տնտեսությունների մրցակցամետ մշակույթի թերությունները: Կոնֆուցիականության շեշտը ինքնուրույնության ու զարգացման վրա նպատակ ունի պահպանել խմբի փոխադարձ զարգացումը: Կատարելագործումը ձեռնարկությունների համար ավելի լավ միջավայրի ստեղծման պայման է:

1992 թվականին 1575 հասարակագետներ հրապարակեցին «Խորհուրդ մարդուն՝ գիտնականներից» վերնագրով մի զեկույց, որն ասում էր. «Մարդն ու բնությունը առաջ են գնում հակադիր ճանապարհներով»: Իմ համոզմամբ՝ այս զգուշացումը շատ ճիշտ է: Տեխնոլոգիաների առաջընթացը կարող է զարգացնել հասարակությունը, բայց նաև լուրջ սպառնալիք դառնալ մարդկանց կյանքի համար: Բնությունը չարաշահելու պատճառով լրջանում են շրջակա միջավայրի աղտոտման, օզոնային շերտի նուսրացման ու կենսաբանական հավասարակշռության վերացման խնդիրները: Մշակութային տեսանկյունից թաոսիզմի «բնությունը նախընտրելի է» ասացվածքը կարող է մեղմել մարդու և բնության հարաբերությունները: Ըստ թաոսիզմի՝ մարդը ներդաշնակ մարմին է, և Թաոն ներկայացնում է այս բնական ներդաշնակությունը: Հասարակությունը խնդիրներ չի ունենա, իսկ Թաոյի օգնությամբ կայսրը կկառավարի խաղաղ երկրում: Ցուն Ցուն կարծում է, որ մարդը պետք է հետևի բնական զարգացմանն ու չընդհատի այն, որպեսզի այն հասնի մարդու և տիեզերքի միավորման փուլին: Մենք տեսնում ենք, որ թաոսիզմը մեծ կարևորություն է տալիս մարդու և բնության ներդաշնակությանը:

Ավանդական չինական կոնֆուցիականության և թաոսիզմի մշակույթները ավելի քան երկու հազար տարի զարգացման գործընթաց են անցնում: Այս ժամանակահատվածում դրանք կրել են հնդկական բուդդայականության ազդեցությունը: Թուն դինաստիայում բուդդայականության ազդեցությունը հասարակության վրա համատարած ու նշանակալի էր, բայց չինական ավանդական մշակույթը կարողացավ համակողմանի և լիարժեք զարգացում ունենալ Շաո դինաստիայում բուդդայական մշակույթը յուրացնելուց հետո: Սրանով կարելի է բացատրել ավանդական թաոսիզմի ու կոնֆուցիական մշակույթի հարմարվողականությունը մշակութային հեռանկարների հիման վրա: Ինչպես ասում է Մաքս Վեբերը, կոնֆուցիական և թաոսական մշակույթները չէին կարող ձեռնարկել արդիացման և արդյունաբերացման գործընթացը, բայց թաոսիզմից որպես հիմք ժառանգած ավանդական մշակույթի և կոնֆուցիական փիլիսոփայության հենքի վրա, ինչպես նաև արևմտյան արդի և արդյունաբերական տնտեսության պահանջներին հարմարվելուց հետո, մարդկության և բնության հարաբերությունների թաոսական և կոնֆուցիական սկզբունքները՝ «ներդաշնակության գանձը» և «բնությունը նախընտրելի է» սկզբունքը, կկարողանան հրաշալի առաքելություն իրական

նացնել՝ ստանալով արդիական ինքնություն:

Այս երկու հասկացություններն իմաստ ունեն միայն մարդկային հասարակության և ձեռնարկությունների կառավարման գործում: Եթե անհրաժեշտ լինի ուսումնասիրել նրանց գործառույթները՝ դրանք կիրառելով հասարակական կյանքում և ձեռնարկությունների կառավարման մեջ, ապա դա բարդ գործընթաց է: Պետք է կատարել բազմաթիվ գործողություններ: Այս հասկացություններն ինքնաբերաբար չեն վերածվում գործնական հասկացությունների: Եթե չլինեն իմաստալից կարծիքներ կամ հասկացություններ, որոնք կարելի է առաջ տանել, ապա չեն լինի այս իմաստալից հասկացություններն իրագործելու գործնական և գիտական լուծումներ:

Պատմությունից մեզ պարզ է դառնում, որ արդիացման և արդյունաբերացման գործընթացը տեղի է ունեցել արևմուտքում, իսկ արևելքն արևմուտքից սովորել է այս փորձը: Հիմա Արևելքի որոշ երկրներ իրենց ավանդական մշակույթում արդի սահմանում են տալիս որոշ հասկացությունների և գործնականում կիրառում են դրանք: Երևույթը նկատվում է արևմուտքի որոշ գիտնականների կողմից. նրանք հայտարարում են, որ այդ փորձը պետք է սովորել Արևելքից: Սա ցույց է տալիս արևմտյան և արևելյան մշակույթների գոյակցության կարևորությունը, ինչպես նաև բացատրում է, որ կոնֆուցիականության ու թաոսիզմի որոշ հասկացություններ շատ կարևոր են արդի ձեռնարկությունների տնտեսական զարգացման համար:

1920-ականներին Չինաստան կատարած այցից հետո արևմտյան փիլիսոփա Ռասելը գրեց «Արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատություն» վերնագրող հոդված: Հոդվածում մասնավորապես ասվում է. «Անցյալում բազմիցս ապացուցվել է, որ մշակութային փոխանակումը մեծ նշանակություն ունի մարդկային քաղաքակրթության գործընթացի համար: Հունաստանը սովորել է Եգիպտոսից, Չոունը՝ Հունաստանից, արաբները՝ հռոենացիներից, իսկ Եվրոպան միջին դարերում հետևել է արաբներին: Այս բոլոր փոխանակումների ընթացքում զարգացող երկրները գերազանցել են առաջադեմ երկրներին, ինչպես ուսանողն է գերազանցում ուսուցչին: Չինաստանի և օտար երկրների փոխազդեցության գործընթացում Չինաստանն ի վերջո առաջ կանցնի մյուս բոլոր պետություններից, որոնք ավելի զարգացած են»: Ռասելի փաստարկները շատ խորիմաստ են: Չինաստանը դեռևս զարգացող երկիր է և փորձում է մեկնարկել արդիացման գործընթացը: Անհրաժեշտ է սովորել ու փոխանցել արևմտյան տնտեսության փորձը, բայց երբ արևմտյան երկրները բախվում են զանազան խնդիրների, որոնք վերաբերում են մարդկության և բնության հարաբերություններին, ցանկալի է նաև ներմուծել որոշ արևելյան հասկացություններ: Այն արևելյան ձեռնարկատերերը, որոնք ջանք ու եռանդ չեն խնայում՝ արդիացման գործընթացն իրականացնելու համար, պետք է մտածեն, թե արդյոք բավարար ուշադրություն են դարձրել այս գոյություն ունեցող հասկացությունների նշանակությանը: Կարծում են՝ սա հետաքրքիր թեմա կլինի չինացի և եվրոպացի ձեռնարկատերերի քննարկման համար:



## ՉԻՆԱՍՏԱՆԻ 21

### Չինաստանի մշակութային զարգացման հարցի ուսումնասիրություն<sup>127</sup>

Վերջերս Շենչենի համալսարանում անցկացվեց «Արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրության համակարգման սեմինար»։ Հանդիպման հիմնական թեման «Արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունների» իմաստի ու նշանակության քննարկումն էր։ Ինչու՞ քննարկեցինք այս խնդիրը: Արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունն ըստ էության արվում է հետևյալ հարցը լուծելու համար՝ ինչպե՞ս է զարգացել ու զարգանում Չինաստանի մշակույթը: Բնականաբար, այս հարցը չի կարող լուծվել կարճ ժամանակում, ինչպես նաև հնարավոր չէ արագորեն համաձայնության գալ այս հիմնախնդրի շուրջ: Այնուամենայնիվ, այս թեման դարակազմիկ նշանակություն ունի մեզ համար ներկայում, և, հետևաբար, պետք է քննարկվի և ենթարկվի մանրամասն և լուրջ ուսումնասիրության:

Քանի որ գիտաժողովի մասնակից գիտնականների մեծ մասը չինական ինտելեկտուալ պատմության կամ չինական փիլիսոփայության պատմության մասնագետներ էին, «մշակույթը» քննարկելիս մենք հակված էինք ուսումնասիրել հասկացության միայն մի սահմանում՝ մասնավորապես այն, որը վերաբերում էր հասկացական կազմություններին, կամ, այլ կերպ ասած, մենք չինական մշակույթն ուսումնասիրում էինք Չինաստանի ավանդական մտքի տեսանկյունից: Մեր քննարկումների ընթացքում եկանք այն համաձայնության, որ չինական մշակույթն ուսումնասիրելու առաջարկը թե՛ Չինաստանում, թե՛ նրա սահմաններից դուրս տեղի ունեցող հասարակական-տնտեսական և մշակութային զարգացումների անխուսափելի ու բնական հետևանքն է: Ինչ վերաբերում է պայմաններին Չինաստանի ներսում, ապա այստեղ գոյություն ունի ուսումնասիրության երկու ուղղություն՝ ուղղահայաց և հորիզոնական:

Ուղղահայաց դիտարկման դեպքում, այսինքն՝ պատմության զարգացման տեսանկյունից՝ հին ժամանակներից մինչև մեր օրերը, մենք հոգատարությամբ ենք վերաբերվել այն հանգամանքին, որ մեր երկիրն այժմ անցնում է արդիացման փուլը և ենթարկվում է տնտեսական համակարգի բարեփոխումներին: «Արդիացում» նշանաբանն օգտագործվում էր ավելի քան կես դար՝ Մայիսի չորսի շարժումից ի վեր, սակայն արդիացման գործընթացը ժամանակ առ ժամանակ ընդհատվում է: Ինչու՞: Գուցե պատճառն այն է, որ գլխավոր խնդիրը ճշգրիտ կամ պատշաճ կերպով չի լուծվել: Արդիացումը չի կարող սահմանափակվել գիտության և տեխնոլոգիայի մակարդակով. շատ ավելի կարևոր է մշակույթի ենթակա-

127. Ժամանակակից չինական միտք, 1986, 17 4: 16-34:

Թան Իձյե, «Գուանյու Ջունզուո վենհուա ֆաջան վենթիդե թանթաո», ներկայացվել է Չինական փիլիսոփայության չորրորդ միջազգային համաժողովի ժամանակ, Սթոունի Բրուք, Նյու Յորք, հուլիս 15-18, 1985 թ.:

ռուցվածքի արդիացումը: Սա ընդգրկում է արժեքային հասկացություններ, մտքի կերպեր, մեր ավանդական մշակույթի պատմական վերանայում և այլն: Եթե արդիացմենք միայն գիտությունն ու տեխնոլոգիան, բայց ոչ մարդկանց, ապա արդիացումը կլինի ընդամենը դատարկ կարգախոս: Դրա հիանալի օրինակը այն իրականությունն է, որ գերիշխում է Միջին Արևելքի և Մերձավոր Արևելքի որոշ տարածքներում:

«Արդիացումը» շատ բարդ խնդիր է: Եթե դիտարկենք նրա կարգախոսը, ապա կտեսնենք, որ այն արտացոլում է այն իրողությունը, որ մենք դեռևս նախաարդիացման կամ չարդիացման պատմական դարաշրջանում ենք: Հետևաբար, նախ և առաջ պետք է լուծենք «արդիացման» և «ավանդույթի» խնդիրը: Սա ընդգրկում է արժեքների հասկացություններին վերաբերող խոր խնդիրներ, և այս խնդիրներն անխուսափելիորեն կապված են ավանդական մշակույթի հետ: Հետևաբար, չենք կարող շրջանցել արդիացման հիմնախնդիրը. մենք չենք կարող խոսել միայն բնական գիտությունների մեթոդների մակերեսային նշանակության մասին, այլ պետք է որոշ գործոններ ներմուծենք մշակութային ենթահամակարգ: Երբ հետ ենք նայում և ուսումնասիրում վերջին դարը կամ առհասարակ մեր պատմությունը, տեսնում ենք, որ «չինական էություն, արևմտյան գործառույթ» (Ջունֆի սիյուն) կամ «չինական կրթությունը՝ էության, արևմտյան կրթությունը՝ գործառական կիրառության համար» (Ջուն սյուե վեյ թի, Սի սյուե վեյ յուն) կարգախոսների ներմուծումից ի վեր «անցյալի ու ապագայի, չինականի ու օտարի» (զու ծին Ջուն վայ) շուրջ բանավեճը շարունակվում է: «Լիարժեք արևմտացման» (ցյուան փան սի հուա) և «չինական հիմնական և սկզբնական մշակույթի պահպանման» (բենթի վենհուա) շուրջ քննարկումները սկսվել են Մայիսի չորսի ժամանակաշրջանից և տևել մինչև 1930-1940-ականներ: Խնդիրն իրականում երբեք էլ չի լուծվել, պարզապես հետաձգվել է: Մենք պետք է հարցնենք ինքներս մեզ. մի՞թե այստեղ խնդիրը արդիացումը արևմտացման հետ շփոթելը չէ: «Գիտությունն ու ժողովրդավարությունը» արևմուտքի արդիացման նշանաբանն էր. այն արևմտյան մշակույթի հետագա զարգացման անխուսափելի հետևանքն էր, որը հիմնված էր միջնադարյան աստվածաբանության և աստվածապետության վրա: Չինաստանը Մայիսի չորսի շարժման ժամանակ պարզապես վերցրեց այս նշանաբանը և որդեգրեց այն: Ինչպես երևում է, այստեղ նկատվում էր և դեռևս նկատվում է որոշակի անհրաժեշտ միջանկյալ կապող օղակի բացակայությունը: Ուստի բնական է, որ մենք վերադառնում ենք արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությանը:

Ավելի քան կես դար մարդիկ փորձել են գտնել արդիացման ավելի կարճ ճանապարհներ՝ պարզապես արևմուտքի գիտությունն ու տեխնոլոգիան և նրանց մեթոդները Չինաստան ներմուծելով: Այնուամենայնիվ, Չինաստանի արդիացման ուղին անհարթ է ու ոլորապտույտ: Պատճառն այն է, որ արդիացման առաջընթացը շարունակ կասեցվել է, և մարդիկ ստիպված են եղել ուսումնասիրել չինական հասարակության ինֆրահամակարգը՝ ավանդական մշակույթը, և այդ դիրքերից էլ կենտրոնանալ պատմությունը վերանայելու վրա: Նրանք հաշվի են առել իրողությունների տարբերություններն ու զանազան մշակույթների էությունը համեմատելու անհրաժեշտությունը: Արևելյան և արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունը և Չինաստանի ավանդական մշակույթի վերաարժևորման խնդիրները, և այն, թե Չինաստանի մշակույթն ինչպես է առաջըն-

թաց ապրել և ինչպես կգարգանա, բնականաբար ներկայացված են պատմության ուղղահայաց զարգացման մակարդակում:

Հորիզոնական դիտարկման դեպքում, Հոնգ Քոնգի Չինաստան վերադառնալու հարցը մեզ ստիպում է բախվել երկու համակարգ ունեցող մեկ ազգի իրողությանը: Այստեղ խնդիրն այն է, թե երկու խիստ տարբեր համակարգերն ինչպես կարող են գոյակցել մեկ երկրի ներսում, և այս իրավիճակն ինչպես կարող է երկար ժամանակ պահպանել համեմատական կայունությունը: Սա բարձրացնում է մեկ այլ հարց. եթե մենք լուծենք այս խնդիրն այնպես, որ այն համապատասխանի պատմական զարգացմանը, ապա արդյո՞ք մեզ պետք է գաղափարախոսական հիմք: Եթե բացասական պատասխան տանք այս հարցին, ապա ինչպե՞ս կարող ենք երաշխավորել, որ այս խնդիրը կշարունակի համապատասխանել պատմական զարգացմանը: Հետևաբար, պարզ է դառնում, որ պետք է մտածենք մի ինչ-որ ժամանակահատվածում «գաղափարախոսության ընդհանուր հիմք» գտնելու անհրաժեշտության մասին: Գաղափարախոսության այս ընդհանուր հիմքը պետք է և հնարավոր է գտնել միայն որոշակի ընդհանուր մշակույթի մակարդակում: Սա վերաբերում է ազգային մշակույթի առանցքային խնդրին: Այն հասկանալու համար մենք պետք է ոչ միայն լրջորեն ուսումնասիրենք ընթացիկ մշակութային խնդիրները, այլև պատմության տեսանկյունից վերանայենք ավանդական մշակույթի հիմնախնդիրը:

Եվ հենց այս ուղղահայաց և հորիզոնական գծերի հատման կետում է, որ ավանդական մշակույթի պատմական վերանայման դասերն ու արևելյան ու արևմտյան մշակույթների համեմատական ուսումնասիրությունը դարակազմիկ նշանակություն են ձեռք բերում:

«Շի Չիում» (Պատմության արձանագրություն) կարդում ենք հետևյալ նախադրությունը. «Մենք ապրում ենք ժամանակակից աշխարհում, մինչդեռ չենք բաժանվում անցյալից. հետևաբար նրանք, որոնք մտորում են իրենց կյանքի մասին, բազմաթիվ տարբեր պատկերներ են առաջարկում»: Չյա Ին «Գուո Ցին լուն» էսսեում (Ցինի սխալների տրամասություն) մեջբերում է մի հին ասացվածք. «Եթե չնոռանանք անցյալը, այն հիանալի ուսուցիչ կլինի մեզ համար հաջորդ դարերում»: Անշուշտ, մենք չենք կարող անցյալի բոլոր իրողություններն ընկալել՝ որպես ապագայի զարգացման օրինակներ կամ կաղապարներ, բայց արդյո՞ք չենք կարող պատմությունը վերլուծելով և ուսումնասիրելով հայտնաբերել որոշ կանոնավոր իրողություններ, որոնք ենթարկվում են որոշակի օրենքների և կարող են մտորումների առիթ դառնալ մեզ համար: Եթե չենք կարող, ապա բոլորովին իմաստ չունի ուսումնասիրել կամ վերանայել պատմությունը: Հետևաբար, հավատացած են, որ «այն հիանալի ուսուցիչ կլինի մեզ համար հաջորդ դարերում» ասացվածքն է վերջո ճշմարտության որոշակի հատիկ է պարունակում:

Չինաստանի պատմական զարգացումը ցույց է տալիս, որ օտար մշակույթի երեք խոշոր ներհոսք է եղել դեպի Չինաստան. առաջինը հնդկական մշակույթի, հիմնականում հնդկական բուդդայականության ներմուծումն էր մթ. առաջին դարից սկսած: Այն մեծ ազդեցություն թողեց չինական մշակույթի վրա: Երկրորդն արևմտյան քաղաքակրթության ներմուծումն էր տասնյոթերորդ դարում և դրանից հետո (Մին դինաստիայի երկրորդ կեսից ի վեր): Սկզբում այն գերազանցապես արևմտյան քաղաքակրթություն էր, որը ներմուծում էին արևմուտքի միսիոներները, օրինակ՝ Մաթեո Ռիչին: Երրորդ ներհոսքը մարքսիզմի ներմուծումն էր Չինաստան:

տան Մայիսի չորսի չարժուճից առաջ և դրանից հետո: Կախված պատմական պայմաններից, ժամանակահատվածից, ձևից ու բնույթից՝ օտար մշակույթի Չինաստան ներմուծվելու այս երեք դեպքերը տարբեր ազդեցություն ու ներգործություն են ունեցել Չինաստանի վրա: Ես ի գորու չեմ բազմակողմանիորեն հետազոտել այս խնդիրը: Պարզապես ցանկանում եմ որոշ երևույթներ ուսումնասիրել հնդկական բուդդայականության ներմուծման պատմական գործընթացը հետազոտելու միջոցով, որոնք ի հայտ են եկել օտար և բնիկ մշակույթների շփումների արդյունքում, և տեսնել, թե արդյոք հնարավոր է իմաստալից եզրահանգումներ անել այս երևույթներից:

Ինչպես գիտենք, հնդկական բուդդայականության ներմուծումը Չինաստան ընդհանուր առմամբ հաջորդեց այս գործընթացին. նախ, այն կցվեց Չինաստանի տեղական, բնիկ մշակույթին ու հետևաբար մեծ մասսայականություն ստացավ: Ապա այն հակասության մեջ մտավ ու բախվեց Չինաստանի ավանդական մշակույթի հետ, և, ի վերջո, կլանվեց չինական մշակույթի կողմից և ձուլվեց նրա հետ: Այսպիսով, այն կարևոր դեր էր խաղում Չինաստանի մշակույթի զարգացման խթանման համար: Ես կցանկանայի ինչ-որ կերպ զարգացնել ու բացատրել այս գործընթացը:

1. Երբ հնդկական բուդդայականությունը ներմուծվեց Չինաստան, սկզբում այն կցվեց Չինաստանի բնիկ մշակույթին և այդ ընթացքում դարձավ մասսայական ու ազդեցիկ:

Երբ բուդդայականությունը ներմուծվեց Հան դինաստիա, այն նախ կցվեց դաոչուի (դաոսականների տեխնիկան), որը հայտնի էր նաև ֆանչու անունով. հետագայում՝ Վեյ և Չին դինաստիաներում, սյուանսյուե մետաֆիզիկական ուսմունքը մեծ տարածում գտավ, և բուդդայականությունը միացավ նրան: Հան դինաստիայում մարդիկ հակված էին Ֆոութուն (Բուդդա) հավասարեցնել Հուան-Լաոյին: Օրինակ, ասում էին, որ Չուի Ին արքայազնը «արտասանում է Հուանի ու Լաոյի թաքնված խոսքերը և մեծարում Ֆոութուի բարերար տաճարները»: Կայսր Հուանդին «պալատում սրբավայրեր էր կառուցել Հուան-Լաոյի ու Ֆոութուի պատվին»: Անշուշտ, նույնիսկ ժամանակի բուդդայականներն իրենց կոչում էին դաոչու [-ի աշակերտներ]: Օրինակ, «Լի լուո լունում» (Սկզբունքը շփոթմունքից առանձնացնելու տրամասություն») Մուու Ցին բուդդայականությունը համարում էր դաոչուի իննսունվեց տեսակներից մեկը: Նա ասում էր. «Գոյություն ունի դաոյի իննսունվեց տեսակ: Դրանցից ամենահարգվածն ու ամենամեծը հենց ֆոդաոն է (Բուդդայականության ճանապարհ): «Սիչի էր ջան ձինը» (42 գլխից կազմված սուտրա) նաև ֆոձյաոն (Բուդդայի ուսմունքը) կոչում էր ֆոդաո: Այն ժամանակներում բուդդայական ուսմունքի բովանդակությունն ընդհանրապես կազմված էր «ոգու անխորտակելիություն» ու «պատճառ, ազդեցություն և հատուցում» գաղափարներից: Իրականում նրանք կարծես թե ոչինչ չէին հասկանում ու վոյի (եսի մերժում) գաղափարից, որը մարմնավորված էր հնդկական բուդդայականության մեջ: Ոգու անխորտակելիության գաղափարն ի սկզբանե չինական էր և արտահայտվում էր ուրվականների կամ հոգիների գոյության ամենատարբեր տեսություններում: Օրինակ, «Շի ձին» գրքի (Ներբողների գիրք) Դայա հատվածի «Ֆու վան» (Հայր-արքա) բանաստեղծության մեջ հանդիպում ենք սան հոու ցայթյան (երեք անուսիները Երկնքում են) տողին, որն արտահայտում է հիմնական հոգու վսեմացման տեսությունը: «Հուայ նան ցի» գրքի «Չին շեն սուն» (Հոգու

առարկայի հորդորներ) գլխում հանդիպում ենք հետևյալ ասացվածքին. «Այսպիսով, ձևը կարող է քայքայվել բայց հոգին չի վերանա»: Եվ հենց սա է պատճառը, որ երկու Յան դինաստիաների ընթացքում գոյություն են ունեցել այնպիսի տեսություններ, ինչպիսիք են Յուան Թանի «Երբ ձևը ոչնչանում է, հոգին նույնպես մարում է» և Վան Ջունի «Երբ մարդը մահանում է, չի վերածվում ուրվականի կամ հոգու» գաղափարները: Միևնույն ժամանակ, այն գաղափարը, ըստ որի «հոգու անխորտակելիությունը» կախված էր մարմինն ու միտքը մարգելուց և սնելուց, արդեն իսկ շրջանառվում էր Չինաստանում: Ինչ վերաբերում է «պատճառի, արդյունքի ու հատուցման» տեսությանը, չնայած այստեղ բուդդայականության մեկնաբանությունները տարբերվում էին Չինաստանում արմատավորված տեսություններից, այնուամենայնիվ, ին-գուր բառինը (պատճառի, ազդեցության և հատուցման համապատասխանություն), որը տարածվեց բուդդայականության կողմից, հստակ կապված էր ֆու շան հուո ինի (բարի բախտը բարի մարդկանց, աղետները՝ անօրեններին) գաղափարի հետ, որը նույնպես արմատավորված էր Չինաստանում: Օրինակ, «Իձինի» (Փոփոխությունների գիրք) «Կուճուա» (Կունի եռագիր) բաժնի «Վեն յան» (Տեքստ-մեկնաբանություն) գլխում հայտնաբերում ենք հետևյալ մարգարեական հայտարարությունը. «Ընտանիքը, որը կուտակում է բարի գործեր, կպարզևատրվի տոնելու բազում առիթներով, մինչդեռ այն ընտանիքը, որտեղ հավաքվել են չար արարքներ, տառապանքի բազում պատճառներ կունենա»:

Յան դինաստիայի ավարտին և Վեյ դինաստիայի վաղ շրջանում բուդդայական սուտրաների թարգմանություններն օրեցօր ավելանում էին: Բուդդայականությունը մասսայականություն էր վայելում Չինաստանում իր երկու խոշոր ճյուղերով. մեկը Ան Շի Գաոյի հիմնած համակարգն էր, որը Յինայանա բուդդայականության դպրոց էր և ընդգծում էր դիյանայի (կամ Չանի) կամ խորասուզման (մեդիտացիա) մեթոդը: Մյուսը Ջի-լուու-ձյա-ցյանի համակարգն էր, որը ներկայացնում էր Մահայանա դպրոցը և ընդգծում էր պրաջնայի (մտածողություն և իմաստություն) ուսմունքները: Ան Շի Գաոն թարգմանել էր բազմաթիվ սուտրաներ, որոնց շարքում ամենաազդեցիկը «Ան-բոշոու-իձինն» էր (Մուտք գործել՝ ծածուկ պահպանման միջոցով) սուտրան էր: Առաջինը սովորեցնում էր շնչառական մեթոդներ և մարդու միտքը կայունացնելու կամ պահպանելու միջոցներ: Սա շատ նման էր շնչառական տեխնիկայի (ներշնչելու և արտաշնչելու) ուսմունքին, որը հատուկ էր Չինաստանի դաոսականներին և Անմահության դպրոցին (Շեն սյան ձյա): Երկրորդը բացատրում էր բուդդայական տերմինաբանությունը և հասկացությունները և իր ոճով շատ նման էր տեքստաբանությանը, որով Յան դինաստիայի գիտակները ծանոթագրում էին չինական դասական երկերը: «Ին չիժու ձինը», քննարկելով տիեզերքն ու մարդկային կյանքը, յուանցին (մախնական շնչառություն) համարում էր արմատ և ասում էր, որ յուանցին հավասար է ուսինին (Յինգ տարր): Ապա նա սա օգտագործում էր ուլինը (Յինգ բացասական կողմ) քննարկելիս (ավելի ուշ այն թարգմանվեց ույուն՝ թաքնված կամ ներքին որակներ): Այն նաև բացատրում էր սե (արտաքին), շու (ընդունում), սյան (միտք), սին (գործողություն) և շի (գիտելիք կամ ընկալում) բուդդայական կարգերը՝ որպես յուանցիի արդյունք: Այսպիսով, մենք տեսնում ենք, որ Յինայանայի դյանա մեթոդը, որը տարածում էր Ան Շի Գաոն, պարզորեն կցվեց դաոշու մտքին, որն արդեն իսկ մեծ մասսայականություն էր վայելում Չինաստանում, և որ նա օգտագործում էր դա-

ոչուն՝ բուդդայականությունը չինացիներին բացատրելու համար:

Ջի-լուու-ձյա-ցյանի դպրոցը, մյուս կողմից, պատկանում էր Մահայանա բուդդայականության պրաջուա ուսմունքներին: Այն շեն-ֆան բեն-ջենը (հոգին սկզբնական ճշմարտության վերադարձնելը) համարում է մարդկային կյանքի կարևորագույն, ամենահիմնարար ճշմարտություն: Այն նաև դիտարկվում էր՝ որպես վերադարձ և կապի վերահաստատում դաոյի (բնական ճանապարհի) հետ: Այստեղ կարող ենք նկատել, որ այն Լաո Ցցիի և Ջուան Ցիի մտքերի ազդեցության տակ էր: Ջի-լուու-ձյա-ցյանի երրորդ սերնդի աշակերտ Ջի-ցյանը թարգմանեց հնդկերեն (սանսկրիտ) Պրաջնապարամիտա սուտրան՝ որպես «Դա մին դու ուջի ծին» (Սուտրա մեծ լուսավորության միջոցով անվերջ ծայրակետին հասնելու մասին): Այստեղ նա դասական «Լաո Ցիում» պրաջուան (իմաստություն) թարգմանել է դա մին (մեծ լուսավորություն), որը միանշանակ առաջացել է ջի չան յուե մին (հաստատունի իմացությունը լուսավորություն կամ լուսավորականություն է) գաղափարից [Թարգմանաչի ծանոթագրություն]: Այս հողվածի չինարեն տեքստը, որը հնչում է այսպես՝ «ջի չան ժի մին (ժին «որդին» է), սխալ է: «Լաո Ցիի» կամ «Դաոդեծինի» համապատասխան նախադասությունը հետևյալն է՝ «Ջի չան յուե մին», որը թարգմանվում է այնպես, ինչպես ներկայացված է այստեղ]: Նա նաև պարամիտան (անցում հեռավոր ասիայի) թարգմանեց դու ուջի (անցում դեպի ծայրակետը), որը նույնպես արտահայտում է դաոյի հետ անբողջության վիճակի զգացողությունը («Լաո Ցիում» «վերադարձը» թարգմանված է ուջի կամ ծայրակետ»):

Վեյ և Չին դինաստիաներում սյուանսյուե գոյաբանությունը, որը ձևավորվել էր «Լաո Ցիի» և «Ջուան Ցիի» գաղափարների հիման վրա, շատ տարածված էր: Սյուանսյուե քննարկումների հիմնական շեշտը բեն-մո (սկիզբ և վերջ) և յուու-ու (կեցություն և չկեցություն) հարցերն են: Բուդդայական պրաջուա գիտության կենտրոնական հարցը նաև կուենի (սուեյա կամ ունայնություն) և յուուի (իրականություն կամ կարևորություն) հարցն էր, որը բավական մոտ էր սյուանսյուեին: Յետևաբար, ժամանակի բուդդայականներն ընդհանրապես օգտագործում էին սյուանսյուեին՝ բուդդայականության սկզբունքները բացատրելու համար, և որդեգրում էին գեի (սահմանող իմաստներ) և յան լեյ (կապող կարգեր) մեթոդները: Օրինակ, վանական Դաո Անը «Բի-նայ-յե սու» էսսեում (Վինայա Պիտակայի նախաբան) ասում է. «Սուրբ գրքերի տասներկու հատվածներից ամենածավալունը վայփուլյան է [այն է՝ սուտրաները]: Պատճառն այն է, որ այս երկրում [Չինաստան] մարդիկ օգտվում էին Լաոյի և Ջուանի գաղափարներից՝ բուդդայական ուսմունքը տարածելու համար: Նրանց ուսմունքները [այսինքն՝ Լաոյի և Ջուանի] բավական մեծ են ֆան դենի [Մահայանա վայփուլյա] սուրբ գրքերի ուսմունքներին: Յետևաբար, աշակերտները փոխում էին իրենց կրոնական ուղղությունը՝ ըստ գերակա ավանդույթի: Այստեղ կարող ենք տեսնել, որ նույնիսկ ժամանակի ականավոր բուդդայական վանականներն ընդունում էին, որ բուդդայականության մասսայականությունը կախված էր Լաո Ցցիի և Ջուան Ցիի գաղափարներից: «Շի շուո սին յու (ժամանակակից կյանքում գերակշռող նոր ասույթներ) գրքի «Վենսյուե» (գրականություն) հատվածն ասում է. «Ջենդիի թագավորության տարիներին Վան Բին և Յե Յանը շեշտում էին սյուանչենի (մետաֆիզիկական տրամասություն) քննարկումները Լաո Ցցիի և Ջուան Ցիի գործերում, և այն ժամանակի մարդիկ սկսեցին գնահատել այս քննարկումները: Այսպիսով բուդդայա-

կան ուսմունքը շատ ավելի մեծ տարածում գտավ»: Արևելյան Չին դինաստիայի սկզբնական շրջանում պրաջուա գիտությունը, որն արդեն իսկ մեծ մասսայականություն էր վայելում Չինաստանում, ավելի մեծ ու լայն տարածում գտավ: Գոյություն ունեին այսպես կոչված Վեց տներ և Յոթ դպրոցներ: Նրանց քննարկած խնդիրներն իրենց էությանը դեռևս նման էին բեն-մո և յոու-ու խնդիրներին: Այսպես կոչված բեն-ու (սկզբնական չկեցություն) ուսմունքը զարգացել էր զուեյ-ու (չկեցությունը մեծարելու) ուսմունքի հիման վրա, որն առաջարկում էին Վան Բին և Յե Յանը: Մյուս կողմից, սին-ու ուսմունքը (մտքի չկեցություն) մոտ էր Սի Քանի և Ժուան Ջիի ու-սին (չ-միտք) գաղափարին: Ավելին, ջի-սե (մոտենալ արտաքինին) ուսմունքը, որը ժամանակի բուդդայական ուսմունքի մեկ այլ զարգացումն էր, միանշանակ կապ չուներ Գու Սյանի ցուն-յոու (կեցության մեծարում) գաղափարի հետ:

Ինչպե՞ս ի հայտ եկան այս բոլոր պայմանները: Ինչպես գիտենք, յուրաքանչ-յուր մշակույթ ունի իր պահպանողական կողմը, որով պաշտպանվում է օտար ու ներմուծված մշակույթից: Յետևաբար, յուրաքանչյուր ներմուծված մշակույթ պետք է նախ հարմարվի տեղական գաղափարախոսական կամ մտավոր մշակույթի որոշակի պահանջներին և կցվի նրան: Ներմուծված մշակույթի այն տարրերը, որոնք նման կամ մոտ են բնիկ մշակույթին, միշտ ավելի հեշտությամբ են տարածվում: Միայն այս դեպքում ներմուծված մշակույթի տարրերը, որոնք տարբերվում են նախնական բնիկ մշակույթից, աստիճանաբար զտում են բնիկ մտավոր մշակույթը ու ազդեցություն և նույնիսկ ներգործություն ունենում տեղի մտավոր մշակույթի վրա:

2. Արևելյան Չին դինաստիայից հետո Չինաստանում հնդկական բուդդայականության տարածումը հանգեցրեց ներմուծված հնդկական մտավոր մշակույթի և Չինաստանի սեփական ավանդական մտավոր մշակույթի հակասությանն ու բախմանը: Այս հակասությունն ու բախումն էլ խթանեցին Չինաստանի մտավոր մշակույթի զարգացումը:

Արևելյան Չին դինաստիայի սկզբնական շրջանում բուդդայականության պրաջուա ուսմունքները դեռևս կցված էին Լաո Ցզիի և Ջուան Ցիի սյուանսյուե ուսմունքին, և մենք կարող ենք դրանք կոչել ֆո սյուան (բուդդայական սյուանսյուե): Արևելյան Չին դինաստիայի վերջում և Լյու-Սուն դինաստիայի առաջին տարիներին Չինաստան մուտք գործեցին բուդդայական ուսմունքի բազմաթիվ դպրոցներ ու աղանդներ, ինչպես Յինայանա, այնպես էլ Մահայանա ճյուղից: Սա հանգեցրեց բուդդայական սուտրաների կամ սուրբ գրքերի մեծ թվով տարատեսակ մեկնաբանությունների, ինչպես նաև ի հայտ եկավ սուտրաների վարպետների քարոզչական ոճը: Այնուամենայնիվ, հնդկական մշակույթն ու բնիկ չինական մշակույթը, ի վերջո, երկու առանձին ու խիստ տարբեր մշակութային ավանդույթներ են, և առաջինը չի կարող մշտապես կցված լինել երկրորդին: Յետևաբար, Արևելյան Չին դինաստիայից հետո բուդդայական սուտրաների թարգմանությունների ամենօրյա ավելացմամբ և նրա ավելի ու ավելի համակարգված բնույթով պայմանավորված, ի վերջո նկատելի դարձավ, որ որոշ առումներով բուդդայականությունն անշուշտ գերազանցում էր չինական ավանդական մշակույթը: Արդյունքում տարբեր ավանդական խորապատկեր ունեցող այս երկու մշակույթների միջև հակասությունն անխուսափելի էր:

Ըստ «Քայ յուան լուի» (Քայյուանի տարիների գրացուցակ)՝ Յան դինաստիա-

յի վերջից մինչև Արևմտյան Չին դինաստիայի վերջն ընկած 250 տարիների ընթացքում բուդդայական սուտրաների 1420 հատոր թարգմանվեց չինարեն: Արևելյան Չին ժամանակաշրջանում (ներառյալ ժամանակակից հյուսիսային Չինաստանը Ցին դինաստիայի ուշ շրջանում, Արևմտյան Ցինում, նախկին Լյանում և Հյուսիսային Լյան վարչակարգերի օրոք) թարգմանվեց 1716 հատոր: Այլ կերպ ասած՝ այդ 100 տարիների ընթացքում կատարված թարգմանությունները քանակով գերազանցում էին նախորդող 250 տարիների ընթացքում արված թարգմանությունները: Մասնավորապես այս վերջին ժամանակահատվածում գոյություն ունեին թե՛ Մահայանա, թե՛ Հինայանա դպրոցների սուտրաների, վինայաների ու սաստրաների լայնածավալ և համեմատաբար ճշգրիտ թարգմանություններ, որոնք արվել էին Կունարաջիվայի կողմից: Սա մարդկանց թույլ էր տալիս բազմակողմանիորեն հասկանալ հնդկական բուդդայական մշակույթի նախնական իմաստը: Այս ընթացքում ոչ միայն Չինաստան եկած օտարերկրյա բուդդայական վանականները, այլև հենց Չինաստանի բուդդայական վանականները սկսեցին ընկալել բուդդայական այն ուսմունքները, որոնք ավելի մոտ էին բուն նշանակությանը: Բուդդայականության նախնական մտադրությունների ճշգրիտ ընկալմանն ուղղված այս գործընթացի արդյունքում չինացի բուդդայականների շրջանում մի ընդհանուր խնդիր ծագեց: Արդյո՞ք նրանք պետք է շարունակեն ըմբռնել բուդդայականությունը բնիկ չինական գաղափարների համաձայն: Կամ արդյո՞ք նրանք պետք է բուդդայականություն դասավանդեն Չինաստանում՝ սովորեցնելով հնդկական բուդդայականության նախնական իմաստը: Սրանից էլ առաջ եկավ բախումը երկու մշակույթների միջև:

Հյուսիսային և Հարավային դինաստիաների ժամանակաշրջանում բուդդայականության և Չինաստանի բնիկ մշակույթի միջև բախումն արտահայտվեց և դրսևորվեց բազմաթիվ ոլորտներում, այդ թվում և քաղաքական և տնտեսական շրջանակներում, ինչպես նաև փիլիսոփայությանը, կրոնին ու բարոյագիտությանը վերաբերող հարցերում:

Պատմությունը մեզ պարզեցնում է մի շատ կարևոր գիրք, որն ընդհանուր առմամբ նկարագրում է ներմուծված հնդկական բուդդայականության և Չինաստանի ավանդական մշակույթի բախման ու հակասությունների պայմանները Հյուսիսային-Հարավային դինաստիաների ժամանակաշրջանում: Սա «Հունմին ցի» գիրքն է (Մեծ լուսավորության ժողովածու): Այս գրքից մեզ համար պարզ է դառնում այս երկու մշակույթների հակասություններին ու բախմանն առնչվող հարցերի շարքը: Օրինակ, բանավեճ կար այն հարցի շուրջ, թե արդյոք հոգին կարելի է ոչնչացնել: Բանավեճ էր ընթանում նաև այն հարցի շուրջ, թե արդյոք գոյություն ունեն այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են ին-գուոն (պատճառ և ազդեցություն) և բաոհինը (հատուցումներ), որոնք ներառում էին պատճառի և ազդեցության և ցի-ժանի (բնության իշխանությունը կյանքի վրա, այն է՝ ճակատագիրը) փիլիսոփայական խնդիրները: Տարածայնություն կար նաև կուոնի (սուևյա կամ չկեցություն) և յուի (կեցություն) միջև հարաբերության հարցի շուրջ: Ներկայացված է նաև քննարկում այն մասին, թե արդյոք շամենը (բուդդայական վանականներ և նվիրյալներ) պետք է հարգեն զահն ու արքայազմին, ինչպես նաև այն հարցը, թե ինչ է նշանակում լինել չուշի (աշխարհիկ կյանքից հեռացած և կրոնին միացած) և ժուշի (մնալ աշխարհիկ կյանքում կամ մուտք գործել այնտեղ): Տարածայնություններ կային նաև մարդկության և ջունշենի (կյանքի այլ ձևեր) հարաբերու-



թյունների շուրջ: Հե Չենթյանը, իր փաստարկը կառուցելով Ջոու Իի (Փոփոխությունների Ջոուի դասականը) վրա, պնդում էր, որ մարդկությունը, երկինքը և երկիրը սանքայ են (երեք հատուկ ունակություններով օժտված) և հերքում էր բուդդայականությունը, որովհետև վերջինս մարդկությունը դնում էր ջուն-շենի հետ նույն մակարդակի վրա: Այս բանավեճը կապված էր կոնֆուցիականության ավանդույթի պաշտպանության հետ:

Այս շրջանում մրցակցություն առաջացավ Հուայի (չինացիներ) և իի (բարբարոսներ) միջև: Հե Չենթյանը «[Վանական] Ցուն Բիմին պատասխան նամակում» գրում է. «Անշուշտ, տարբերություններ կան Հուայի և իի միջև»: Ինչ վերաբերում է նրանք բնության, նա ասում է. «Հիմաստանի ժողովուրդն ունի մաքրության (ցին) և ներդաշնակության (հե) ներհատուկ ոգի (ցի). նրանք ընդգրկում են բարեգործության (ժեն) և սկզբունքայնության (ի) իդեալները: Այդ պաճառով էլ Ջոուն (այն է՝ Ջոու կոմսը) և Կունը (Կոնֆուցիոս) առաջարկում էին սովորույթների ուսմունքը՝ հիմնվելով ժողովրդի բնության վրա (սին սի ջի ձյաո): Մյուս կողմից, այլ ազգերի աշակերտներն էությանը կոպիտ են ու վճռական (զանցյան). նրանք ազահ են ու ցանկասեր, զայրացկոտ ու կռվարար: Դա է պատճառը, որ Սակյամահին (բուդդայականության հիմնադիրը) խիստ էր Հինգ բարբարոսներին (ու յուն) կարգի հրավիրելու հարցում»: Իր «Իսյա լուն» (Տրամասություն բարբարոսների և չինացիների մասին) գրքում Գու Քուանն ասում է, որ Հուայան (չինացիներ) ծեսերի (լի) ու սկզբունքների (ի) ազգ են, և չպետք է հեռանան իրենց չինական արմատներից և բռնեն բարբարոսների ճանապարհը: Ընդհանուր առմամբ նրա տրամաբանությունը որոշ նմանություններ ուներ Հե Չենթյանի հետ: Բուդդայական ուսմունքների դեմ արշավանքները, որոնք կազմակերպել էին Թայուդին Հյուսիսային Վեյ դիմաստիայից և Ուդին Հյուսիսային Ջոու դիմաստիայից, ունեին ոչ միայն քաղաքական ու տնտեսական պատճառներ, այլև ինտելեկտուալ ու մշակութային արմատներ:

Ի լրումն կոնֆուցիականության և բուդդայականության բախման՝ այս ժամանակահատվածում սրվում էին հակամարտությունն ու հակասությունները բուդդայականության և Հիմաստանի բնիկ ազգային կրոնի՝ դաոսիզմի (Դաոձյաո) միջև: Նախ, տարածայնություններ կային այն լեգենդի պատմականության կամ պատմական վավերականության ու օրինականության վերաբերյալ, ըստ որի Լաո Ցզին գնացել է բարբարոսների մոտ ու դարձել նրանց ուսուցիչը (Լաո Ցզի հուա հու): Տարածայնություններ կային նաև մի շարք հիմնախնդիրների՝ շենսի (կյանքի ու մահվան իմաստը), շենսին (ոգի և ձև), չուշի և ժուշի ինչպես նաև ի և սյա հասկացությունների տարանջատման հարցի շուրջ:

Այս բոլոր տարածայնությունները դրսևորում են երկու տարբեր մշակույթների միջև հակասությունն ու հակամարտությունը: Նրանց մի մասը պահպանվեց նույնիսկ Սույ և Թան դիմաստիաների ողջ ընթացքում: Սակայն կարիք չկա ուսումնասիրել այս հարցը:

Վերը նշված այս պայմաններից պարզ է դառնում, որ երբ երկու տարբեր մշակույթները հաղորդակցվում են միմյանց հետ, նրանց միջև հակասություններն ու հակամարտություններն անխուսափելի են: Հարցը հետևյալն է՝ մարդիկ ինչպե՞ս էին լուծում այս հակասություններն ու հակամարտությունները: Արդյո՞ք նրանք քաղաքական ուժ էին օգտագործում՝ ներմուծված մշակույթը մերժելու համար: Թե՞ հակասությունների ու հակամարտությունների միջոցով կլանում էին ներ-

մուծված մշակույթի տարրերը և յուրացնում դրանք՝ ծուլելով բնիկ մշակույթի հետ: Սա շատ լուրջ հարց է: Ինչպես երևում է, Հյուսիսային-Հարավային դինաստիայի ժամանակաշրջանից մինչև Սույ-Թան ժամանակահատվածը, չնայած Չինաստանի տեղական մշակույթի և ներմուծված հնդկական մշակույթի միջև հակասություններին ու հակամարտություններին, չինացիները չմերժեցին ներմուծված մշակույթը, այլ իրենց կարողության չափով կլանեցին ու յուրացրեցին այն: Սա ցույց է տալիս ազգի ինքնավստահությունն ու սեփական մշակույթի արժեքի զգացումը: Եվ քանի որ երկու մշակութային ավանդույթների միջև գոյություն ունեին այսպիսի հակասություններ ու հակամարտություններ, իսկ ազգային ավանդական մշակույթն այդ նույն հակասությունների ու հակամարտությունների համատեքստում շարունակում էր յուրացնել հնդկական մշակույթը, մեր ազգային մշակույթի զարգացումը մեծ ուժով առաջ էր գնում: Այս ժամանակահատվածում մեր ազգային մշակույթը աշխույժ էր և բարգավաճում էր փիլիսոփայության և մտքի, գրականության և արվեստի, ճարտարապետության ու քանդակագործության և նույնիսկ գիտության, տեխնոլոգիայի, բժշկության ու առողջապահության ոլորտներում: Սա միանշանակ և անխուսափելիորեն պայմանավորված էր ներմուծված հնդկական մշակույթի հանդեպ համեմատաբար լավ վերաբերմունքով:

3. Սույ-Թան շրջանից հետո չինական մշակույթը կլանեց հնդկական բուդդայականությունը: Սկզբում ի հայտ եկան բուդդայականության չինականացված աղանդներ: Հետագայում՝ Սուն դինաստիայում, բուդդայականությունն իրականում դարձավ չինական ավանդական մշակույթի մի մաս և ամբողջությամբ կլանվեց Չինաստանի ավանդական մշակույթի կողմից՝ ձևավորելով Սուն-Մին դինաստիաների լիսյուն դպրոցը կամ նեոկոնֆուցիականությունը:

Սույ-Թան ժամանակահատվածում Չինաստանում ի հայտ եկան մի շարք (նոր) բուդդայական աղանդներ: Նրանց շարքում Թյանթայ (Երկնային տանիք), Հուայան (Ծաղկեպսակ) և Չան (Խորասուզում) աղանդները բոլորն էլ ըստ էության չինականացված բուդդայականության աղանդներ էին: Այս երեք ուղղությունների քննարկած խոշոր հիմնախնդիրները սինսինի (միտք և բնություն) և լիշիի (սկզբունք և նյութ) հարցերն էին: Սինսինի հարցը լուրջ խնդիր էր Չինաստանի ավանդական փիլիսոփայության մեջ: Այն սկիզբ էր առել դեռևս Կոնֆուցիոսի և Մենցիոսի ժամանակներից: Երբ Մենցիոսն առաջարկում էր «ընդլայնել միտքը, ճանաչել մարդու ներքին բնույթն ու հետևաբար ճանաչել երկինքը» (ջին սին ջի սին ջի թյան) նա անդրադառնում էր սինսինի հարցին: Բուդդայականության վերը նշված երեք ուղղությունները քննարկում էին ֆոսինի (Բուդդայի էություն) և բեն սինի (նախնական միտք) հարցերը: Հատկապես Չան աղանդի դեպքում սինսինի խնդիրը մանրամասն էր քննարկվում: Ըստ այս աղանդի՝ Բուդդայի բնույթն իսկապես համարժեք է «նախնական մտքին»: Չանը որոշակի տեսանկյունից զարգացնում էր սինսինը, որն արդեն իսկ գոյություն ուներ Չինաստանում: Ինչ վերաբերում է լիի (սկզբունք) և շիի (նյութ) հարաբերությանը, ապա Հուայան աղանդն առաջարկում էր, որ «լին և շին չմիջամտեն միմյանց», և «շին և շին չմիջամտեն միմյանց»: Սա կապված էր Վեյ-Չին ժամանակահատվածի սյուանսյունե մետաֆիզիկայի հետ: Վեյ-Չին ժամանակաշրջանի սյուանսյունե ուսմունքում արդեն իսկ գոյություն ուներ «էության և գործառույթի» միասնության գաղափարը (թի յուն ժո ի): Օրինակ, Վան Բին խոսում էր այն մասին, որ ուի (չկեցություն)

պատճառը յոուն է (կեցություն)»: Նա ասում է. «Նույնիսկ երբ մենք առնչվում ենք մեծ ձեռարկության, հսկայական հարստության ու ճանաչման հետ, (բոլոր իրերի յոուն (վան ու), հասկանում ենք, որ իրերից յուրաքանչյուրն ունի իր դեն (մետաֆիզիկական, ոչ ֆիզիկական, էություն). չնայած մենք մեծարում ենք ուն (չկեցություն)՝ որպես յունի (գործառույթ, այն է՝ չէություն) նյութ, մենք չենք կարող ունենալ թի (էություն), եթե ամբողջությամբ անտեսենք ուն»: Այստեղ նա օգտագործում էր «միասնություն կամ էության ու գործառույթի միասնություն» հասկացությունը՝ կեցության և չկեցության հարաբերությունները բացատրելու համար: Ուստիև, լի շի ու վայ գաղափարը (սկզբունքը, այն է՝ էության հիմնախնդիրը և նյութը, այն է՝ գործառույթի կամ երևույթների հիմնախնդիրը, չեն միջամտում միմյանց) միանշանակ կապված է Վան Բիի գաղափարների հետ: Ինչ վերաբերում է շի շի ու վայ (նյութը չի միջամտում այլ նյութի գաղափարին), այն հավանաբար կրում էր Գուո Սյանի եզակիացման (դու հուա լուն) գաղափարի ազդեցությունը: Յետագայում Չինաստանում Յուայան աղանդն ու Չան աղանդը շատ կարևոր ազդեցություն կամ փիլիսոփայական միտք ձեռք բերեց: Պատճառն այն էր, որ դրանք չինականացված բուդդայականության ճյուղեր էին: Ի հակադրություն սրա՝ վեյ շի (Դիարմալակասանա աղանդը կամ Միայն գիտակցության դպրոցը) ուսմունքը, որը չնայած թան դինաստիայի վաղ շրջանում տարածվում ու մեկնաբանվում էր մեծ վարպետ Սյուան Ջանի կողմից, ընդամենը 30 տարի մեծ տարածում ունեցավ, ապա արագորեն զիջեց դիրքերը: Պատճառն այն է, որ վեյ շի դպրոցի արմատները գալիս էին հնդկական բուդդայականությունից:

Սույն դինաստիայի ընթացքում լիսյուե փիլիսոփայությունը հակադրվում էր բուդդայականությանը, բայց ինչ վերաբերում է փիլիսոփայական մտավոր զարգացմանը, այն ամբողջությամբ գրավեց բուդդայականության տեղը: Սա, անշուշտ, պատահական չէ: Սկզբում Չինաստանի ավանդական մտածողությունը նպատակ ուներ մուտք գործել աշխարհիկ կյանք (և ոչ թե լքել այն) (ժուշի), կամ կարող ենք ասել, որ այն կենտրոնանում էր «երկրին կայուն կառավարություն, իսկ աշխարհին կարգուկանոն ապահովելու» (ջի գուո փին թյանսյա) իրական աշխարհի համատեքստում սկզբունքի իրագործման վրա: Այս կետում այն հիմնովին տարբերվում էր աշխարհիկ կյանքից սեփական անձը հեռացնելու բուդդայական գաղափարից (չուշի): Սակայն, դրա արդյունքում, այն հարցը, թե ինչպիսի հիմքեր են պետք պնդելու համար, որ հնարավոր է հաստատել իդեալական հասարակություն, և այն հարցը, թե ինչպես ջի գուո փին թյանսյայի իդեալը կարող է իրականություն դառնալ, լուրջ խնդիր են: Այսպիսով առաջ քաշվեց «Երկնքի սկզբունք» (թյան լի) հասկացությունը: Չեն Յաոն ասում է. «Չնայած իմ ուսմունքի մեջ կան կետեր, որոնք վերցված են մի շարք նախկին ուսուցիչներից, թյան լի գաղափարը՝ այս երկու բառերը, ինքս են քաղել իմ սեփական փորձից և իմ սեփական գիտակցությունից»: «Երկնքի սկզբունքը» ոչ թե «դատարկության սկզբունքն» է (կուն լի), այլ էության սկզբունքը» (շի լի). այն համարվում էր ծայրակետի արտաքին էություն կամ մեծագույն բարիք» (ջի շան ջի բյաոդե): Ինչ վերաբերում է «Երկնքի» (թյան լի կամ Երկնքի սկզբունք) և «մարդկության» (ժենսի կամ մարդկային բնույթ) հարաբերություններին, Սույն դինաստիայի նեոկոնֆուցիական գիտնականները խոսում են կամ սին ջի լիի (բնությունը հավասար է սկզբունքին) կամ սին ջի լի (միտքը հավասար է սկզբունքին) գաղափարների մասին: Այսպիսով, սինսինի հարցը դառնում է Սույն-Մին դինաստիաների լիսյուե նեոկոն-

ֆուցիականության հիմնարար խնդիր: Թե՛ սինգ ջի լի ձևակերպումը, թե՛ սին ջի լի ձևակերպումը պարունակում են Երկնքի և մարդկության (թյան ժեն գուանսի) հարաբերության հարցը, և, հետևաբար, Սուև-Սին դինաստիաների լիսյուե գիտնականները հաստատում էին «Երկնքի ու մարդկության միասնությունը» տեսակետը (թյան ժեն հե ի) գոյաբանության դիտանկյունից: Երկու Չեն եղբայրները կիրառում էին «Էությունն ու գործառույթը բխում են նույն աղբյուրից. նրանց միջև չկա տարանջատում, թե ինչն է դրսևորվում, իսկ ինչն է թաքնված» (թիյուն ի յուան, սյան վեյ ու ձյուան) ասացվածքը՝ Երկնքի և մարդկության հարաբերությունները նկարագրելու համար: Մյուս կողմից, Ջու Սին կիրառում էր «յուրաքանչյուր մարդ ունի իր ծայրակետը, յուրաքանչյուր առարկա ունի իր ծայրակետը» (ժեն ժեն յու ու ի թայ ձի, ու ու յուու ի թայ ձի) ձևակերպումը՝ նույն նպատակի համար: Լու Ջինյուանն ասում է. «Տիեզերքը իմ միտքն է. իմ միտքը տիեզերքն է» (յու ցուու բյան շի ու սին, ու սին բյան շի յու ցուու), իսկ Վան Շոուենն ասում է. «Միտքը Երկինք է. երբ խոսում ենք մտքի մասին, ապա Երկինքը, երկիրն ու բոլոր իրերն արդեն իսկ հիշատակվում են»: Այստեղ երկուսն էլ խոսում են այն սկզբունքի մասին, որ «Երկինքն ու մարդկությունը նույն էությունը կամ նույն մարմինն ունեն» (թյան ժեն ի թի): Այս բոլոր մարդիկ պաշտպանում էին մի գաղափար՝ հասնել «Երկնքի ու մարդկության միասնության» (թյան ժեն հե ի) իդեալական վիճակի և այդպիսով իրագործել «ազգին ապահովել լավ կառավարությամբ, աշխարհին՝ կարգուկանոնով» խոսքերը (ջի գուո փին թյանսյա). մարդու տեսանկյունից (ժեն) մենք պետք է մտքում գիտակցենք Երկնքի սկզբունքը, իսկ դրա համար պետք է զարգացնենք մեր իսկ բարոյական չափանիշները, որպեսզի հասնենք «գիտելիքի ու գործողության միասնության» (ջի սին հե ի) բարձունքին և ինչպես կարգավորենք, այնպես էլ դաստիարակենք մեր միտքն ու էությունը: Միտքն ու էությունը սնելու և կարգավորելու այս ուսմունքի տեսանկյունից Սուև-Սին դինաստիաների լիսյուեն ևս մեկ անգամ ինչ-որ ձևով կապվեց սյույան գուևֆու գաղափարին (կարգապահության և դաստիարակելու վարժություններ կամ ջանքեր), որը պաշտպանում էր Չան բուդդայականությունը: Կարևորագույն խնդիրը բարոյական կամ էթիկական պրակտիկայի նպատակն էր, որը լիսյուեի տեսանկյունից վերաբերում է ոչ թե անհատի՝ Բուդդա դառնալուն, այլ նրա՝ ներդաշնակ հասարակության իդեալն իրագործելուն: Սուև և Սին դինաստիաներում լիսյուեն քննադատում էր բուդդայականությունը, բայց նաև որոշ գաղափարներ էր վերցնում բուդդայականությունից և միաձուլում իր սեփական ուսմունքների հետ՝ չինական փիլիսոփայությանը տրամադրելով ավելի լիարժեք գոյաբանական տեսություն, արժեքի տեսություն և lebensphilosophie (կամ կյանքի փիլիսոփայության) համակարգ: Այսպիսով, երկու Չան դինաստիաներից ի վեր մինչև Սուև և Սին դինաստիաներ՝ չինական փիլիսոփայությունը, ներմուծված մշակույթի ազդեցության ներքո, իրագործեց «դրականի և բացասականի համադրման» իր առաջին սիլոգիստական գործընթացը (ջեն ֆան-հե), և սա խթանեց չինական փիլիսոփայության հետագա զարգացումը: Ի՞նչ բացահայտումներ կարող ենք անել այս գործընթացից: Ես հավատացած եմ, որ մենք կարող ենք սովորել առնվազն չորս բան.

(1) Չինական մշակույթի կողմից հնդկական մշակույթի յուրացումը տևել է մի քանի դար: Սա ապացուցում է, որ ներմուծված մշակույթի մշակութային ավանդույթի յուրացումն ու միաձուլումը չի կատարվում մեկ օրվա ընթացքում: Դրա համար անհրաժեշտ են որոշ ժամանակ և կոնկրետ պայմաններ: Ինչ վերաբերում

է հնդկական մշակույթին, առաջինից մինչև իններորդ և տասներորդ դարերը հնդկական բուդդայականությունը մեծ մասսայականություն էր վայելում Չինաստանում, բայց միևնույն ժամանակ Չինաստանի ավանդական մշակույթը նաև դրսևորում էր իր չափազանց մեծ կենսական ուժը: Վերը նշված երեք փուլերից յուրաքանչյուրում Չինաստանի ավանդական մշակույթի կենսական ուժը դրսևորվում էր՝ անկախ նրա գտնվելու վայրից և արժեքից. բացի այդ, սա հստակ ցույց է տալիս այս ներմուծված մշակույթը խիզախաբար ընդունելու, յուրացնելու և միաձուլելու ունակությունը: Հետևաբար, մենք հանգում ենք մի վիճակի, երբ մշակույթը «ազատական» (քայֆան) վերաբերմունք է որդեգրում ներմուծված մշակույթի հանդեպ. սա ապացուցում է այն փաստը, որ այս ազգային մշակույթն ինքնին հզոր կենսական ուժ ունի: Այս մշակույթի արագ զարգացման կարևոր պայմանը ներմուծված մշակույթն ամբողջությամբ կլանելու և նրա հետ միաձուլվելու ունակությունն է: Այն ազդեցությունը, որ ներմուծված մշակույթը թողնում է տեղական մշակույթի զարգացման վրա, նոր խթան է դառնում: Երբ ներմուծված մշակույթը ձեռնոց է նետում կենսական ուժով օժտված մշակույթին, վերջինս ոչ միայն չի մերժում, այլև յուրացնում է այն, որպեսզի իր իսկ զարգացման գործընթացն ավելի արագ ու ավելի առողջ ընթանա: Հետևաբար, այնպիսի գաղափարներ, ինչպիսիք են «սեփական մշակութային չափանիշների պահպանությունը» (բեն վեյ վենիուա) կամ «ազգային էութենականությունը» (գուո ցույ ջուի) ոչ միայն վնասակար են ազգի մշակույթի զարգացման համար, այլև այդ ազգային մշակույթի անկման դրսևորումն են:

(2) Մենք միայն այսօր ենք հասկանում մեր երկրի բնիկ մշակույթի և հնդկական մշակույթի շփումից առաջացած անթիվ երևույթների ուսումնասիրությունը: Պատմության զարգացման ընթացքում մարդիկ դա չէին հասկանում: Երբ մենք այսօր ուսումնասիրում ենք զարգացման այս գործընթացը, դիտարկում ենք հետևյալ երևույթը. այն փուլը, որն անմիջապես հաջորդում է օտար մշակույթի ներմուծմանը, հաճախ առաջ է գալիս ինքնաբերաբեր, ինչ-որ ձևով հարմարվում է տեղական մշակույթին պահանջներին և կապող, միավորող կամուրջներ է գտնում իր և բնիկ մշակույթի միջև: Օրինակ, Հան դինաստիայում բուդդայականությունը կենտրոնանում էր այնպիսի երևույթների քարոզի վրա, ինչպիսիք են հոգու անխախտելիությունը (ձին լին բու մյե) և պատճառ-ազդեցություն-հատուցում (ին գուո բաո ին) հասկացությունը, իսկ հետագայում հարմարվեց նաև Վեյ-Չին դինաստիաների սյուլանսյու մետաֆիզիկայի պահանջներին՝ այսպիսով կյանքի կոչելով այսպես կոչված ֆո սյուանը (բուդդայական մետաֆիզիկա): Այս երևույթը պատահական չէ: Արդյո՞ք մենք կարող ենք դիտարկել, որ սա ընդհանուր կանոն կամ օրենք է: Կարծում են՝ կարող ենք և պետք է այդպես վարվենք: Եթե ներմուծված մշակույթը չհարմարվի տեղական ավանդական մշակույթին (գուցե պետք է ասել՝ ավանդական մշակույթի որոշ հատվածներին), բայց փորձի գրավել նրա տեղը, այն պետք է ամբողջությամբ մերժի ավանդական մշակույթը: Սա նշանակում է մասնատել պատմությունը և այն բաժանել հատվածների՝ մոռանալով այն հոգևոր սյունը, որի վրա երկար ժամանակ հենված է եղել ազգի գոյությունը: Այս պայմաններում ներմուծված մշակույթը պարտավոր է ուսումնասիրել այն ազգի կամ երկրի մշակույթը, ուր այն ներմուծվել է. այս մշակույթը չունի արմատներ և այս ձևով չի կարող երկար շարունակել իր գոյությունը: Մյուս կողմից, ներմուծված մշակույթի մուտք գործելուց անմիջապես հետո մենք կարող ենք որոշակի

ընդհանրություններ հայտնաբերել նրա և բնիկ մշակույթի միջև, որպեսզի ներմուծված մշակույթն արագորեն և ավելի մեծ հաջողությամբ հարմարվի այն ազգի կամ երկրի զարգացման չափանիշներին, ուր այն ներմուծվել է: Այս դեպքում այն ոչ միայն կօգնի հարստացնել ու զարգացնել բնիկ մշակույթը, այլև կստիպի, որ բնիկ մշակույթը ներմուծված մշակույթի ազդեցության ներքո ձեռք բերի իր զարգացման ուղղությունները փոխելու որոշակի հնարավորություններ:

(3) Յուրաքանչյուր մշակույթ պետք է ունենա իր բնութագիրը, որով այն տարբերվում է այլ մշակույթներից: Եթե այն գոյություն է ունեցել լոկ որպես յուրահատուկ մշակույթ, ապա պետք է պահպանի հիմնական առանձնահատկությունները, այլապես շուտով կվերածվի պատմության մասունքի և չի կարողանա պահպանել իր արդյունավետ գոյությունը՝ որպես ժամանակակից մշակույթ: Յնդական բուդդայականության համեմատ՝ Չինաստանի ավանդական մշակույթի ամենաակնառու առանձնահատկությունն այն է, թե նա ինչպես է մարդկանց սովորեցնում իրական կյանքում իրագործել ջի գուո փին թյանսյա իդեալը: Ժուշի հոգու (աշխարհիկ կյանք մուտք գործելու) այս տեսակը խիստ տարբերվում էր հնդկական բուդդայականության չուշի (ինքն իրեն հեռացնել աշխարհիկ կյանքից) գաղափարից: Չինաստան մուտք գործելուց հետո հնդկական բուդդայականությունը խոր ազդեցություն ունեցավ չինացի ժողովրդի վրա և, անշուշտ, բազմաթիվ առումներով փոխեց նրանց կյանքը, բայց ներմուծված հնդկական մշակույթին չհաջողվեց փոխել չինական մշակույթի ժուշի հիմնական ոգին: Այսպիսով, որպես անկախ մշակութային համակարգ՝ Չինաստանի մշակույթը շարունակում էր պահպանել գոյությունը և զարգանալ: Այն հարցը, թե արդյոք Չինաստանի այս ավանդական մշակույթը կարող է այսուհետ զարգանալ, կախված է երկու պայմանից. առաջինը, այն պետք է կարողանա պահպանել իր հատուկ նկարագիրը, և, երկրորդ, պետք է բավական խիզախ լինի, որպեսզի կլանի ներմուծված մշակույթը և այն համապատասխանեցնի իրական հասարակական կյանքի զարգացման պահանջներին: Առաջին կետը ցույց է տալիս, թե այն որպես մշակութային ավանդույթ ինչպիսի յուրահատուկ արժեք ունի ողջ մարդկային քաղաքակրթության համար: Եթե այս մշակութային ավանդույթը չկարողանա պահպանել իր յուրահատուկ նկարագիրը, ապա կանհետանա պատմությունից: Երկրորդ կետը ցույց է տալիս, որ կենսական ուժով օժտված մշակույթը, պահպանելով իր հատուկ նկարագիրը, կարող է զարգացնել ու կլանել նոր իրողություններ: Եթե դա հաջողվի, ապա այն անպայման կզարգանա: Բայց եթե այն կորցնի նոր իրողություններ կլանելու իր ունակությունը, ապա չի կարող շարունակել գոյությունը լոկ իրեն հատուկ բնույթը պահպանելով: Չինաստանի ավանդական մշակույթի զարգացման պատմության տեսանկյունից դիտարկելիս կարելի է ասել, որ այն բավարարում է այս երկու պայմանը:

(4) Երբ հնդկական մշակույթը մուտք գործեց Չինաստան, ինչ-որ փուլում այնպիսի տպավորություն ստեղծվեց, որ բուդդայականության ազդեցությունը հասարակական կյանքի վրա այնքան մեծ է, որ այն դուրս է մղում բնիկ ավանդական մշակույթը: Օրինակ, «Սույ շի» (Սույ դինաստիայի պատմություն) գրքի «Չին ջի ջի» (Գրքերի և փաստաթղթերի արձանագրություն) գլուխը պատմում է մեզ, որ արքաների ու կայսրերի աջակցության շնորհիվ բուդդայականությունն այնքան է բարգավաճել որ «մարդիկ մրցում էին՝ իրենց երկրպագությունն ապացուցելու համար, իսկ բուդդայական սուրբ գրքերի թիվը հասարակության մեջ տասյակ

կամ նույնիսկ հարյուրավոր անգամ ավելի շատ էր, քան Վեց դասականները»: Յետևաբար, գաղափարախոսական մշակույթի զարգացումը Սույ-Թան ժամանակաշրջանում մեծապես պայմանավորված էր բուդդայականության զարգացմամբ: Ժամանակի բազմաթիվ կարևոր մտածողներ բուդդայական վանականներ էին, իսկ որոշ բուդդայական աղանդներ ներգրավված էին չինական փիլիսոփայության զարգացման մեջ: Սա թերևս անխուսափելի էր երկու տարբեր ավանդական մշակույթների հարաբերությունների որոշակի փոփոխում, երբ նրանք արդեն որոշ ժամանակ սերտ շփման մեջ էին միմյանց հետ: Այնուամենայնիվ, այստեղ նշանակալի հանգամանք է այն, որ չինական բուդդայական աղանդների զարգացումը չէր կարող ստիպել, որ Չինաստանի հասարակական կյանքը հոգևոր ոլորտում հարմարվի հնդկական մշակույթի պահանջներին, այլ, հակառակը, բուդդայականությունը գնում էր չինականացման ուղղությամբ: Մասնավորապես Չան աղանդի առաջացումը թուլացրեց բուդդայականության դիրքերը՝ որպես կրոն: Այն ոչ միայն չէր ստիպում արտասանել սուտրաներն ու երկրպագել Բուդդային, այլ նույնիսկ բարեպաշտներին թույլ էր տալիս հանդիմանել Բուդդային, վարպետներին և ցեղապետներին: Բուդդայականությունը ենթադրում էր, որ ամենօրյա կյանքում հնարավոր է իրագործել Բուդդա դառնալու իդեալը՝ «անկախ նրանից՝ «ջուր ես բերում, թե վառելափայտ կտրում, կյանքը հրաշալի է»: Յետևաբար, միայն մեկ քայլով մարդը կարող է դառնալ սուրբ կամ իմաստուն, եթե «որդիական բարեպաշտությամբ ծառայի հորը, իսկ հավատարմությամբ՝ միապետին»: Սա նշանակում էր, որ Չինաստանի ավանդական մշակույթը կարող էր զբաղեցնել բուդդայականության տեղը:

Ներկայում, պատմական զարգացման պահանջների արդյունքում, մեր օրակարգում դարձյալ հայտնվել է այն հարցը, թե չինական մշակույթն ինչ ուղղությամբ պետք է զարգանա: Մենք դարձյալ բախվում ենք ամենատարբեր արևմտյան գաղափարների և մտքի միտումների ներգործությանը: Ինչպե՞ս վերանայենք Չինաստանի ավանդական մշակույթի արժեքը: Ինչպե՞ս բարեփոխենք ու զարգացնենք, որպեսզի այն հարմարվի արդիացման ընթացիկ միտումներին: Այս խնդիրները մեզ մղում են շարունակել պատմության այս նոր դասերի ուսումնասիրությունը: Բուդդայականության՝ Չինաստան մուտք գործելու պատմությունից մենք բացահայտեցինք, թե ինչ տեղի ունեցավ, երբ Չինաստանի մշակույթը ենթարկվեց ներմուծված մշակույթի ներգործությանը. այս հանգամանքն արժեքավոր հղում է մեզ համար, երբ փորձում ենք ուսումնասիրել, թե այսուհետ զարգացման ինչ ընթացք պետք է ունենա Չինաստանի մշակույթը:

## ԳԼՈՒԽ 22

### Լուսավորականությունը և նրա բարդ ուղևորությունը Չինաստանում<sup>128</sup>

Այսօր Չինաստանում նկատվում է երկու ինտելեկտուալ և ազդեցիկ միտում. (1) «ազգային էության» կամ «ազգային բնութագրի» ձգտում և (2) կառուցողական հետմոդեռնիզմ: Այս երկու միտումները, մարքսիստական մտածողության առաջնորդմամբ, կարող են ոչ միայն արմատավորվել Չինաստանում, այլև այնպես զարգանալ, որ Չինաստանին հաջողվի համեմատաբար հեշտությամբ իրականացնել իր «Առաջին լուսավորականությունը», այն է՝ արդիացումը, ինչպես նաև արագորեն մուտք գործել «երկրորդ լուսավորականության» շրջան՝ դառնալով հետմոդեռնիստական հասարակության չափանիշների կրողը:

#### 22.1 Տասնութերորդ դարի եվրոպական «Լուսավորականության շարժումը» և տասնվեցերորդ դարի՝ Մին դինաստիայի ուշ շրջանի «Մտքի լուսավորական միտումը» Չինաստանում

Կանտը (1724-1804) պաշտպանում էր «բանականությունն օգտագործելու հանդգնություն» հասկացությունը՝ որպես «Լուսավորական շարժման» նշանաբան: Հետևաբար, կարող ենք ասել, որ ռացիոնալությունը սկիզբ դրեց Եվրոպայի լուսավորականության շարժմանը: Այս շարժման մտածողներն օգտագործում էին «բանականությունը»՝ հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու սնահավատությունը և աշխարհիկ քմահաճույքները չեզոքացնելու համար, ինչը հանգեցրեց Եվրոպական կապիտալիստական դասակարգային հասարակության ստեղծմանն ու նրա հեղափոխական շարժումներին: Այս շարժումը ոչ միայն հանգեցրեց բնական գիտությունների մեծ վերելքի, այլև ազդեցություն ունեցավ արևմուտքի հասարակական գիտությունների վրա (քաղաքագիտություն, տնտեսագիտություն, սոցիոլոգիա և այլն)՝ ամրացնելով մտավոր հետազոտությունների հիմքերը: Եվրոպական փիլիսոփայության, քաղաքագիտության, տնտեսագիտության, իրավագիտության ու սոցիոլոգիայի տեսությունները հանգեցրին 1789 թվականին Ֆրանսիայում կապիտալիստական դասակարգի հեղափոխությանը, որը տապալեց ֆեոդալական կարգերը: Մինչ 1793 թվականը «Մարդու իրավունքների և քաղաքացիների իրավունքների հռչակագիրը» արդեն ընդունվել էր, և այն տանում էր դեպի սահմանադրական միապետություն: Ֆրանսիական կապիտալիստական դասի հեղափոխական շարժումը տապալեց Եվրոպական ֆեոդալիզմը և կապիտալիստական դասակարգի հեղափոխական շարժումները հիմնելու ընթացքում ենթարկվեց այլ Եվրոպական ազգերի հզոր ազդեցությանը: Այսպես սկսվեց Եվրո-

128. Հոդվածն առաջին անգամ հրատարակվել է Շանհայում 文汇报 (Վեն Հունյ Բաո), 2011 թվականի նոյեմբերի 14-ին: «Վեն Հունյ Բաոն» հիմնադրվել է ծախս մտավորականների կողմից 1938 թվականին: Թերթի տպաքանակն օրական ավելի քան երկու միլիոն օրինակ է: Գործընթացային հեռանկարներ, գաղուն 2012, 34 (2): 1, 3-5:



պական լուսավորականությունը, որն ի վերջո հանգեցրեց եվրոպական կապիտալիստական երկրների ստեղծմանը (հանրապետական կառավարում) և ժողովրդավարական հաստատությունների հիմնադրմանը:

Ներկայում, Չինաստանի գիտական շրջանակները հաճախ են հղում անուն տասնվեցերորդ դարին ու Մին դինաստիային, որտեղ հակաֆեոդալական ամբողջատիրական բռնապետական կարգը վերահսկում էր չինական հասարակությունը՝ «երկնային կարգ» անվան տակ, և իր ծիսական հասարակական կյանքում «վերացնում էր մարդկային ամբարտավանությունը»: Հակաֆեոդալական շարժումը հարծակվում էր ճգնակյացության, անձի վսեմացման գաղափարների վրա և բարձրացնում էր այն անհատականության ոգին, որը չի հարմարվում որևէ մեկին կամ հասարակական նորմերին, իսկ ցանկասիրությունը դիտարկվում էր որպես նոր արժեք և մարդասիրական ոգու իրագործում. այս շարժման բնույթը նկարագրելու համար հաճախ կիրառվում էին այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են՝ «լուսավորականության միտում», «լուսավորական միտք», «լուսավորականության մշակույթ», «լուսավորականությունը՝ ըստ էության» և այլն: Որոշ գիտնականներ Մին դինաստիայի ուշ շրջանի հակաֆեոդալական ծիսական հանրայնացումը համարում էին «լուսավորական մտածողություն» կամ լուսավորականությունը՝ որպես գաղափարախոսության տեսակ»: Նրանք առաջ էին քաշում 泰州 Թայ Չոու դպրոցի ճյուղը, որը ներկայացնում էր դրամատուրգ Թան Սյանցուն (汤显祖, 1550–1616).

վերջինս ընդգծում էր «ներքին զգացմունքի»՝ որպես «խոր լուսավորված մտածողության» կարևորությունը: Սա կարող է հանգեցնել նրան, որ մարդիկ տասնվեցերորդ դարի Մին շրջանի հակաֆեոդալական շարժումը (որը մղվում էր ընդդեմ ծիսական հասարակության և հանուն անհատի ազատագրման) նմանեցնեն տասնութերորդ դարի եվրոպայի լուսավորականությանը: Սակայն, իմ կարծիքով, վերը նկարագրված այս երկու շարժումները տարբերվում են ոչ միայն արտաքնապես, այլև բնույթով և էությամբ: Տասնութերորդ դարի եվրոպական լուսավորական շարժումը բանականությանը կենտրոնական տեղ հատկացնելու կոչի արձագանքն էր, մինչդեռ տասնվեցերորդ դարի Մին դինաստիայի ուշ շրջանի հակաֆեոդալական շարժումն արձագանքում էր մարդու ներքին զգացմունքն ազատագրելու կոչին: Առաջինի արդյունքները խոշոր հայտնություն էին բնական գիտություններում, հասարակական գիտությունների հիմքերի հաստատման և կապիտալիստական և ժողովրդավարական հասարակությունների համակարգերի համար: Երկրորդ շարժման արդյունքները այլ են: Չնայած փոքրաթիվ մտածողներ դեռևս պաշտպանում էին հակաֆեոդալական ամբողջատիրական բռնապետական կառավարումը, Ցինի կողմից Չինաստանի նվաճումն ամրապնդեց ֆեոդալական հսկողությունը չինական հասարակության վրա և ճնշեց այն գիտնականներին, որոնք քննադատաբար էին վերաբերվում ֆեոդալական համակարգին, և, ի վերջո, հակաֆեոդալական հոսանքը տեղի տվեց:

## 22.2 Տասնիններորդ դարակեսի չինական հասարակությունն արևմուտքի «Լուսավորականության» տիրույթում և նրա պայքարը՝ զանազան խոչընդոտների հաղթահարելու ճանապարհին

1840-ական թվականներին, երբ Չինաստանը Պարտվեց Ափիոնային առաջին պատերազմում, կայսերական արևմուտքի (ինչպես նաև արդյունաբերացված արևելքի, ինչպես դիտարկում են ճապոնիայում) հետ հակամարտություններում, չինացիները հասկացան, որ իրենց երկիրը թույլ է, չինական կառավարությունը՝ ապաշնորհի ու կաշառակեր, մինչդեռ արևմուտքի երկրների կառավարություններն ուժեղ են ու առաջադեմ: Խորքային պատճառն այն էր, որ չինական մտածողությունը հնացած էր, իսկ նրա կառավարությունը՝ շփոթված և անուժ: Չինաստանի առաջադեմ մտավորականների մի փոքր խումբ, այդ թվում և կառավարության պաշտոնյաներ, ենթարկվում էին Լուսավորականության պասիվ ազդեցությանը, որը գալիս էր ուղղակիորեն արևմուտքից, նրա մտածողությունից ու քաղաքական համակարգից: Այս ժամանակահատվածում արևմուտքի գաղափարներն ու քաղաքական համակարգը Չինաստան մուտք էին գործում հրապարակումների և թարգմանությունների միջոցով: Արևմուտքի կապիտալիստ մտածողները տարածում էին ժողովրդավարությունը, ազատությունը, մարդու իրավունքների և մտածողության բոլոր տեսակները, որոնք ընդգծում էին հավասարությունը: Այս ամենը նպաստում էր մարդկության առաջընթացին, որը թեև դանդաղ, բայց, անկասկած, հսկայական ազդեցություն ունեցավ Չինաստանի վրա:

Չինաստանի բանիմաց մարդիկ հասկանում էին, որ արևմտյան երկրների ուժը հիմնված է գիտության և տեխնոլոգիայի առաջադեմ իմացության վրա: Յետևաբար, նրանք պաշտպանում էին «սովորի թշնամուղ ուժը, որպեսզի վերահսկես նրան» գաղափարը, ապա հիմնեցին այսպես կոչված «սովորենք արևմուտքից» շարժումը, որը վերաբերում էր գիտությանը և տեխնոլոգիային: Բայց այս շարժումը չէր կարող անցնել 中学为体, 西学为用-ի ձևին սյուե վեյ թի, սի սյուե վեյ յուն հասկացության («Չինական էություն, արևմտյան կիառություն») սահմանները: Այն կարող էր անջատվել Ցին դինաստիայի ամբողջատիրական բռնապետական կառավարման հիմքից: Ավելի առաջադեմ մտավորականներն ու կառավարության պաշտոնյաները Լուսավորականության իրենց ավելի խոր ըմբռման և կառավարման պայմանների տեսանկյունից պնդում էին, որ Չինաստանը պետք է փոխի իր քաղաքական համակարգը, եթե ուզում է լինել ուժեղ և տնտեսապես կենսունակ երկիր: Փոփոխություններ մտցնելու նպատակով փորձ արվեց բարեփոխումներ անցկացնել 1898 թվականին ընդունված սահմանադրության միջոցով, բայց դա ոչ մի ազդեցություն չունեցավ, և Ցին դինաստիայի կառավարության ուղղահայաց ճնշման ներքո բարեփոխումներ իրագործելու թույլ ջանքերն ամբողջությամբ ձախողվեցին:

Այսպիսի անելանելի իրավիճակում դոկտոր Սուն Յաթսենը Ցին դինաստիայի կառավարությունը տապալելու նպատակով հեղափոխություն նախաձեռնեց: 1911 թվականի հեղափոխությանը հաջողվեց վերացնել ընտրախավային ֆեոդալիզմը և հիմնել Չինաստանի Հանրապետությունը: Չնայած Սունի հեղափոխությունը հաջողություն ունեցավ, այն չլուծեց չինական հասարակության հիմնարար խնդիրը: Մի կողմից, Չինաստանը դեռևս կայսերական երկրների ճնշումների տակ էր, մյուս կողմից, երկու փորձ արվեց վերականգնել հին կայսերական

համակարգը, բայց մտքի հին քարացած համակարգն ու իշխանությունը շարունակում էին դիմադրել և արգելակել բարեփոխման ցանկացած փորձ: Չինաստանի ժողովրդավարական Յանրապետությունն իրականում այդպես էլ չհիմնադրվեց, և իրողությունն է այն, որ չինացի ժողովուրդը պետք է լուծի այս վաղեմի խնդիրները:

### **22.3 Չինաստանի Լուսավորականությունը և նրա «Գիտություն և ժողովրդավարություն» կարգախոսը. արդյո՞ք դրանք իրականություն են դարձել**

Ինչ վերաբերում է Մայիսի չորսի շարժմանը (1919), ապա ըստ չինացի մտավորականների՝ գոյություն ունեն բազմաթիվ տարբեր մեկնաբանություններ, և դրանք այնքան շատ են, որ ես չեմ կարող ներկայացնել բոլորը: Բայց նաև չեմ կարող ասել, որ ոչ մի կապ չկա այս միանգամայն տարբեր բնույթ ունեցող երկու շարժումների՝ Մայիսի չորսի և Նոր մշակույթի շարժման միջև: Գուցե կարող ենք ասել, որ առաջինը հակաավանդական մտածողության և մշակութային լուսավորականության մի տեսակ է: Երկրորդը կարելի է դիտարկել՝ որպես ազգը փրկելուն ուղղված շարժում: Միայն նոր մշակութային շարժումը կարող է չինացի ժողովրդին հնարավորություն տալ ունենալ նոր հեռանկարներ և նոր արժեհամակարգ, ինչպես նաև գիտակցել, թե որքան հետ է իրենց երկիրը, և սա, անկասկած, հույս է տալիս, որ ապագայում Չինաստանը տնտեսապես կամրանա և կհարստանա:

Բացի այդ, Մայիսի չորսի շարժումը և նրա հայրենասիրական բնույթը չինացի ժողովրդին հնարավորություն է տալիս գիտակցել, որ կառավարությունը պետք է լինի ժողովրդավարական և թույլ տա մտքի ազատություն՝ հնարավոր դարձնելով լուսավորականության իրագործումը Չինաստանի հասարակական կյանքում: Յետևաբար, թե՛ Նոր կյանքի շարժումը, թե՛ Մայիսի չորսի շարժումը նույն գործընթացի անբաժան մասերն են: Լուսավորականությունն առաջ է քաշում փրկության հարցը, իսկ փրկությունն ամրացնում է Լուսավորականության դիրքերը: Այս ընթացքում 国民党 Գուոմինդանը (Ազգայնական կուսակցություն) հանդես եկավ «Մեկ առաջնորդ, մեկ գաղափարախոսություն և մեկ կուսակցության բռնապետություն» գաղափարով, ինչը հանգեցրեց երկու շարժումների հակադրության: Ազգի փրկությունն որպես կենտրոնական գաղափար օգտագործելուն զուգահեռ ժողովրդավարությունը, ազատությունը, մարդկային իրավունքները ճնշվում էին: Այս պատճառով էլ ազգի փրկության գաղափարը նախորդում էր լուսավորականությանը, որովհետև լուսավորականություն կարող է լինել միայն ազգի փրկության պարագայում: Այսպիսին էր լուսավորականության և ազգի փրկության մակերեսային ընկալումը տեսական և գործնական մակարդակում: Այս պահին մեզ անհրաժեշտ է նկատի առնել թե՛ Նոր կյանքի շարժման, թե՛ Մայիսի չորսի շարժման լուսավորականության ձգտումները: Արդյո՞ք դրանք գիտակցվել են ներկայիս հասարակության մեջ: Սա, անշուշտ, չափազանց մեծ խնդիր է: Յետևաբար, այս հարցի առնչությամբ ես մի օրինակ կբերեմ:

1985 թվականին Շենչենում մասնակցում էի «Մշակույթի հարցերը համակարգող ընկերակցության» գիտաժողովին: Այս գիտաժողովին մասնակցում էին 20-ից ավելի գիտնականներ Պեկինից, Ուհանից, Սյանից ու Շենչենից: Գիտաժողո-

վի ընթացքում մենք եկանք այն ընդհանուր եզրահանգման, որ ընկեր Դեն Սյաոփինի կողմից տնտեսական զարգացման առաջարկը կենտրոնական դեր ունի, և որ չորս արդիացումների իրագործումը ճիշտ որոշում է. մենք լիովին աջակցում էինք դրան: Միևնույն ժամանակ, բարձրացնում էինք հետևյալ հարցը՝ արդյոք արդիացման խնդիրը պետք է ընկալվի միայն արդյունաբերության, գյուղատնտեսության, գիտության ու տեխնոլոգիայի և ազգային պաշտպանության տեսանկյունից, որովհետև մեր պատկերացմամբ՝ առանց մտքի արդիացման այս գործընթացը ոչ մի հաջողություն չի ունենա: Այս հարցը մեզ ստիպեց հասկանալ, որ լուսավորականության գործընթացը պետք է շարունակվի և դեռ շատ անելիք ունի Չինաստանում: Այլ կերպ ասած՝ չինական հասարակության արդիացումն ամբողջական գործընթաց է և ներառում է հասարակության բոլոր հատվածները: Լուսավորականությունը մեզ անհրաժեշտ է՝ որպես շարունակական, հարատև գործընթաց:

## 22.4 Ո՞րն է Լուսավորականության տեղը չինական հասարակության մեջ

Ավելի քան 160 տարի է անցել այն ժամանակից, երբ արևմուտքի լուսավորականության միտումը մուտք գործեց Չինաստան: Սակայն Չինաստանին դեռևս չի հաջողվել ամբողջությամբ իրագործել արդիացման գործընթացը: Այդ հանգամանքը մեծամասամբ պայմանավորված է նրանով, որ նախորդ դարի վերջին հատվածում՝ 1990-ականներին, Չինաստանում ի հայտ եկավ երկու միտում. (1) միակարծության (ի հակադրություն բազմակարծության) դիմադրությունը, որի մասին վկայում է հետմոդեռնիստական ուղղության՝ մոդեռնիզմի թերությունների քննադատությունը: (2) չինական մշակութային ավանդույթի վերածնունդը՝ ի խույզ չինական ազգային էության կամ նկարագրի: Արևմուտքում ավելի քան երկու դար տևած զարգացումից հետո մոդեռնիզմի մեջ ի հայտ եկան ամենատարբեր թերություններ, որոնք դրսևորվեցին «գիտությունը՝ որպես դարման» սկզբունքի մերժմամբ, ինչն էլ հանգեցրեց «բանականությունը՝ որպես գործիք», գաղափարին, ինչպես նաև բնական միջավայրի քայքայմանը: Բացի այդ, անկառավարելի տնտեսական զարգացումը, որը բնութագրվում էր հարստության և իշխանության կուտակմամբ ու ազահությամբ, սուր հակասություններ և փոխադարձ թշնամություն առաջ բերեց անձանց ու ազգերի միջև: Այս ամենի արդյունքը մարդկային բարոյականության մերժումն էր: Ինչ վերաբերում է մարդկության փրկությանը, ապա արդիության բացասական հետևանքները պետք է վերացվեն:

1960-ականներին ապակառուցողական հետմոդեռնիզմի միտումը դարձավ հետմոդեռնիստական շարժման մասը և վերլուծում էր մոդեռնիզմի թերությունները (ի հակադրություն միակարծության և նրա հեղինակավոր հիմնավորումների), և բոլոր հեղինակությունների ջախջախման հարցը: Անկասկած, այն իր ներդրումն ունի մարդկության պատմության մեջ, սակայն ապակառուցողական հետմոդեռնիզմը չէր կարող արդյունավետ կառուցողական այլընտրանք լինել: Այդ պատճառով էլ նախորդ դարի վերջին գործընթացային մտածողության միջոցով ի հայտ եկավ կառուցողական հետմոդեռնիզմը, որը բացահայտեց Առաջին լուսավորականության (այն է՝ լուսավորականության միտումները տասնյոթերորդ և տասնութերորդ դարերից ի վեր) էությունը և նրա բացասական արդյունքները:

Երկրորդ լուսավորականության մասնակից այս մտածողները պնդում էին, որ հետմոդեռնիստական ժամանակաշրջանը հարմար պահ է մարդու և մարդու, մարդու և բնության միջև ներդաշնակություն հաստատելու և հետմոդեռնիստական աշխարհի կարևորությունը հասկանալու համար: Այս նոր դարաշրջանում նրա նպատակը կյանքի, բանական արարածների և բնական կարգի կառուցումն է: Ըստ նրանց՝ եթե Առաջին լուսավորականության նշանաբանը «սեփական եսի ազատագրումն» էր, ապա երկրորդ լուսավորականության նշանաբանը պետք է լինի «ուրիշների մասին հոգ տանելը, բազմազանությունը հարգելն ու պատվելը»: Ներկայում կառուցողական հետմոդեռնիզմի ազդեցությունը դեռ թույլ է արևմուտքում, բայց ես հավատացած եմ, որ ժամանակի ընթացքում այն մեծ կարևորություն ձեռք կբերի թե՛ արևելքում, թե՛ արևելքում:

Չինաստանում ազգային խառնվածքի որոնումները դուրս են եկել չինացի ժողովրդի գաղափարախոսության սահմաններից: Չինացի ժողովրդի վերածնունդը պետք է հիմնվի նրա մշակույթի վերածննդի վրա: Հետևաբար, մեր խնդիրն է՝ թողնել անցյալի մշակութային ավանդույթի կույր քննադատությունը և վերադառնալ ընթացիկ պայքարին, որպեսզի պահպանենք 5000 տարվա փառավոր պատմություն ունեցող չինական մշակույթը, և որպեսզի այն հավուր պատշաճի բարեփոխվի մեր ժամանակի շնչին համընթաց: Մշակութային արժեքների այսպիսի վերանայումը վերջ դնի բնական աշխարհի շարունակական ոչնչացմանը: Չինացի գիտնականների մի խումբ պաշտպանում է 天人合一 թյան ժեն հե ի «միավորված Երկինք ու մարդ» դասական կոնֆուցիական գաղափարը: Սա կարող է նշանակել, որ մարդ արարածների և բնության ներդաշնակությունը բոլոր հարաբերությունների իմաստալից աղբյուրն է: Կոնֆուցիոսը պաշտպանում էր «Երկինքը ճանաչելու» սկզբունքը, որը նաև ենթադրում էր «վախենալ Երկնքից»: Ճանաչել Երկինքը նշանակում է ճիշտ օգտվել բնությունից, վախենալ Երկնքից նշանակում է հարգել ու պաշտպանել բնական աշխարհը՝ որպես պարտականություն: Չինական կոնֆուցիական «միավորված Երկինք ու մարդ» հասկացությունն արտացոլում է կառուցողական հետմոդեռնիզմի այն դիրքորոշումը, որ մարդ արարածներն ու բնությունը մեկ մարմին են: Ավելի քան մեկ դար կոնֆուցիականությունը աղավաղելուց և քննադատելուց հետո այսօր Չինաստանի բանիմաց գիտնականները պաշտպանում են չինական մշակույթի վերածննդի, այդ թվում և Չինաստանում կոնֆուցիականության կարևոր կարգավիճակի վերականգնման գաղափարը: Գոյատևման և զարգացման իր նպատակներում Չինաստանն ինքնաբերաբար հեռացել է իր իսկ մշակութային ավանդույթից: Բոլորս գիտենք, որ Կոնֆուցիոսի առանցքային խնդիրը ժեն սյունն է 仁学 կամ «սովորել մարդ լինել»:

Ֆան Ցին հարցնում է. «Ի՞նչ է 仁»: Կոնֆուցիոսը պատասխանում է 爱人 նշանակում է այժեն («սիրել մարդկանց»): Որտեղի՞ց է մարդկանց հանդեպ սիրո այս տեսակը (Մեծ ուսմունք): Եթե մեջբերենք Կոնֆուցիոսին, ապա 仁者 ժեն ջին («մարդը կան անձը») մարդ արարած է, որը մեծացնում է հարաբերությունների շրջանակները: Հարաբերությունների մեջ սերը առաքինություն է, որը ներհատուկ է մարդ արարածներին: Հարազատներին սիրելը այդ սիրո հիմքն է: Բայց ըստ Կոնֆուցիոսի՝ սերը հարաբերությունների մեջ չի կարող սահմանափակվել մարդու միջանձնային հարաբերություններով. այն պետք է եսից տարածվի ուրիշների, իսկ ավելի լայն շրջանակներում՝ սերը մտերմիկ հարաբերություններից

պետք է փոխանցվի ողջ մարդկությանը: Մենցիոսն ասել է, որ սերը պետք է տարածել մարդկության վրա, իսկ մարդկությունից՝ ամբողջ հասարակարգի վրա: «Սիրային կապերի» կոնֆուցիական էությունը կառուցողական հետմոդեռնիզմի երկրորդ լուսավորականության և «ուրիշների մասին հոգ տանելու» գաղափարի ճշգրիտ համարժեքը չէ: Մեղեդիները կարող են տարբեր լինել, բայց թեման մեկն է: Այս շեշտերը միասին կարող են լուծել արդիականության բազմազան խնդիրները՝ պաշպանելով մտքի բոլոր գանձերն ու հասարակության բարությունը, միևնույն ժամանակ վերացնելով նրա բոլոր թերություններն ու բացասական հետևանքները:

Մենք լիովին իրազեկ ենք, որ Չինաստանում գոյություն ունեն գիտնականներ, որոնք ոչ միայն շարժվում են կառուցողական հետմոդեռնիզմի սկզբունքներով, այլև սկսել են համագործակցել միմյանց հետ: Կառուցողական հետմոդեռնիզմի ներկայացուցիչներին հետաքրքրում են ավանդական չինական մշակույթը, նրա արժեքը, ինչպես նաև նրա թողած ավանդի ըմբռնումը: Միևնույն ժամանակ, Չինաստանում գիտնականներն արդեն հետաքրքրվում են կառուցողական հետմոդեռնիզմով, որը մարդկությանը հնարավորություն կտա դուրս գալ ներկայի բարդ ու անախորժ իրադրությունից: Սարքսիզմի առաջնորդությամբ այս երկու ինտելեկտուալ միտումները կարող են ձգտել օրգանական համադրության: Եթե այս հիբրիդային միտումն արձատարվի և զարգանա Չինաստանում, գուցե Չինաստանը կարողանա իրագործել իր առաջին Լուսավորականությունը և համեմատաբար հեշտությամբ հասնի նաև արդիացման նպատակներին: Բացի այդ, Չինաստանը թույլ է առաջ մուտք կգործի երկրորդ լուսավորականության շրջան ու կդառնա հետմոդեռնիստական հասարակության չափանիշների կրող: Սա նշանակում է, որ ներկայիս իրականության դեպքում Չինաստանի լուսավորականությունը հարուստ աղբյուր կլինի մարդկային հասարակության զարգացման համար:

## ԳԼՈՒԽ 23

### Մշակութային բազմազանության գոյակցությունը. ներդաշնակության արժեքը բազմազանության պայմաններում<sup>129</sup>

#### 23.1 Ներածություն

Թեև ժամանակակից աշխարհում ոչ բոլոր հակամարտություններն են մշակութային բախումների հետևանք, այնուամենայնիվ, դրանք միանշանակ կապված են մշակութային ոլորտի հետ: Աշխարհում մշտապես բանավեճ է ընթանում մշակութային բախումների շուրջ, և ըստ տարածված տեսակետի՝ մշակութային գոյակցությունը կարող է հանգեցնել ավելի մեծ փոխըմբռնման, հանդուրժողականության ու խաղաղության, իսկ մշակութային մեկուսացումն ու գերիշխանությունը (հեգեմոնիա)՝ քաղաքական բախումների: Երկու դեպքում էլ այս բանավեճն իր ներգործությունը կունենա քսանմեկերորդ դարի մարդկության վրա: Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից հետո գաղութատիրության քայքայման պատճառով արևմտյան մշակութային իմպերալիզմն աստիճանաբար քայքայվեց, և աշխարհում խորացավ մշակութային բազմազանությունը: Վերջին հիսուն տարիների ընթացքում համաշխարհային առևտրի և հաղորդակցության ոլորտի զարգացումները հանգեցրին տարբեր ժողովուրդների, ազգերի ու տարածաշրջանների միջև ավելի հաճախակի մշակութային փոպագղեցության, և աշխարհը վերածվեց անբաժանելի ամբողջության: Համաշխարհային մշակույթի ներկայիս փուլում առաջացել է երկու տարբեր միտում. որոշ արևմուտցի տեսաբաններ, պաշտպանելով իրենց ավանդական շահերն ու սովորույթները, շարունակում են պահպանել արևմտակենտրոն հեռանկարը: Մյուսները, միևնույն ժամանակ որդեգրելով տեղաբնիկների ռոմանտիկ վերաբերմունքը անկախ կամ վերածնված ժողովրդի հանդեպ, հիմնում են ազգայնականությունը, որը կոչ է անում վերադառնալ արմատներին և պահպանել տեղական մշակույթն ու պահպանողականությունը՝ վերականգնելով անցյալի ավանդույթները: Որոշ արևելասիացի գիտնականներ, տեսնելով, թե արևմտյան մշակույթն ինչ տառապանք է բերել ողջ աշխարհին, և նկատի առնելով անձամբ իրենց դեմ գործադրված ճնշումները, նույնիսկ առաջարկում են մշակութային հեռանկար, որը կենտրոնանում է Արևելյան Ասիայի վրա: Այժմ մեր առաջ ծառայած խոշորագույն խնդիրն այն է, թե ինչպես թույլ չտանք, որ այս երկու հակադիր միտումները զարգանան և վերածվեն լայնամասշտաբ հակամարտության, և ինչպես վերացնենք հակասությունները: Միևնույն ժամանակ, մենք պետք է զգուշորեն վերաբերվենք հակասություններ-

129. Առաջին անգամ հրատարակվել է «Կուա վենհուա դույիուա» առաջին հատորում (Միջմշակութային երկխոսություն, հատոր 1) Յուե Դայյուն, խմբ. (Շանհայ. Շանհայ Վենհուա Չուբանչե, 1998): Թարգմանությունը հրատարակվում է հեղինակի թույլտվությամբ:

Մշակութային փոխազդեցության ուսումնասիրություններ Արևելյան Ասիայում. նոր մեթոդներ և հեռանկարներ, մարտ 31, 2012: 229-234

րին, որոնք կարող են ծագել Արևմտյան և Արևելյան Ասիայի միջև՝ պայմանավորված մշակույթների և ավանդույթների տարբերություններով:

### 23.2 Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ

Ինչպե՞ս կարող ենք տարբեր մշակութային ավանդույթներ ունեցող ժողովուրդներին, ազգերին ու տարածաշրջաններին հնարավորություն տալ համատեղ զարգանալ՝ միևնույն ժամանակ պահպանելով իրենց յուրահատկությունը, և այդպիսով ստեղծել ընդհանուր գիտակից միջավայր, որը կնպաստի մշակութային բազմազանության զարգացմանը: Կարծում եմ՝ բազմազանության մեջ ներդաշնակության (հե էր բուֆուն) չինական սկզբունքը դրա իրագործման արժեքավոր աղբյուր է:

Լու Ջաո կոմսի կառավարման 20-րդ տարվա (մթա. 520 թ.) մասին «Գարնան և աշնան տարեգրքերի» Ցուոյի մեկնաբանությունը ներկայացնում է հետևյալ գրույցը Ցիի մարկիզ Չինի և Յան Ինի միջև. Ցիի մարկիզն ասում է Յան Ինին. «Արդյո՞ք միայն Լյանցյու Ջուն է [մարկիզի մտերիմ պաշտոնյա] ինձ հետ ներդաշնակ»: Յան Ինը պատասխանում է. «Ջուն հարմարվում է պահանջներին: Ինչպե՞ս կարելի է ներդաշնակության (հե) հասնել հարմարվողականության (թուն) միջոցով»: Մարկիզն ասում է. «Արդյո՞ք ներդաշնակությունը տարբերվում է հարմարվողականությունից»: Յան Ինը պատասխանում է. «Այո: Ներդաշնակությունը նման է համեղ ապուրի բաղադրիչները խառնելուն: Խոհարարը բոցավառվող կրակի վրա մսի թանձր ապուր պատրաստելու համար օգտագործում է զանազան համեմունքներ, խառնում է դրանք, փորձում համը, ավելացնում, որ քողարկի թերությունները, և դատարկում է ավելցուկը: Ազնվականն ուտում է ապուրը, որ խաղաղեցնի միտքը: Կառավարչի ու նախարարի հարաբերությունները նման են սրան... Հիմա Ջուն այսպես չի գործում: Ջուն հավանություն է տալիս նրան, ինչին հավանություն ես տալիս դու, և մերժում է այն, ինչ մերժում ես դու: Սա նման է ջրի վրա ջուր ավելացնելուն: Ո՞վ կուտի այն ապուրը, որի միակ բաղադրիչը ջուրն է: Սա նման է միայն մեկ նոտա նվագող երաժշտական գործիքի: Ո՞վ կլսի այդ «երաժշտությունը»: Նման բոլոր դեպքերում նույնությունը կամ հարմարվողականությունը (թուն) անընդունելի է»: Նաև «Պետությունների տրամասություններ» (Գուոյու) գրքի «Ջենի Յուան դքսին (մթա. 771 թ. ). «ԱՅԺՄ, զանազան նյութեր խառնելով (հե), իրականում կարող ենք բազմաթիվ երևույթներ ստանալ, մինչդեռ նույն նյութից (թուն) իրերը լավ չեն պահպանվում: Մի նյութը մյուսի հետ հավասարակշռելը կոչվում է միախառնում: Այս ճանապարհով ստացված երևույթները հարուստ են ու երկարատև, բացի այդ, նյութերը բնական ճանապարհով են միախառնվում: Մի նյութը նույն նյութով լրացնելիս ոչ մի օգտակար բան չի ստացվում: Ուստի, անցյալում արքաները կավր խառնում էին մետաղի, փայտի, ջրի ու կրակի հետ՝ ամեն տեսակ կերամիկական նյութեր պատրաստելու համար»: Այս երկու հատվածները ցույց են տալիս, որ հեն և թուն միանգամայն տարբեր իմաստ ունեն: Կոնֆուցիոսը դա շատ ավելի հստակ էր ասում. «Արժանիք ունեցող մարդը ներդաշնակվում է առանց հարմարվելու (հե էր բուֆուն): Նեղմիտ մարդը հարմարվում է առանց ներդաշնակվելու (թուն էր բուիե)» (Տարեգրքեր, «Ցիլու»): Վերը նշված հատվածներից կարելի է նկատել, որ «ներդաշնակություն



բազմազանության մեջ» (հե էր բութուն) գաղափարը կարևոր է այնքանով, որ երբ մշակութային շփման և երկխոսության միջոցով երկու տարբեր մշակութային ավանդույթները հասնում են համընդհանուր ընկալման, նրանք իրենց տարբեր տեսանկյուններից հասնում են մի ինչ-որ ընդհանրության: Այս ընդհանրությունը կազմված է երկու կողմից, որոնցից մեկը չի ճնշում մյուսին, բայց և չի վերածվում մյուսի, այլ երկուսն էլ ընդհանուր հատման կետեր են գտնում տարբեր ավանդույթներում և այս հիմքի վրա էլ զարգացնում են դրանք: Հենց այստեղ է ներդաշակության ուժը: Այս ազդեցությունը նկատելի է չինական մշակույթի զարգացման մեջ:

Կոնֆուցիականները ձգտում էին սահմանել քաղաքավարության կանոններ և ստեղծել երաժշտություն՝ հասարակության ներդաշակությունը ակտիվորեն պահպանելու (յոու վեյ) համար: Ի հակադրություն դրա՝ դաոսականները ձգտում էին հետևել բնությանը՝ հասարակության մեջ խաղաղությունը պասիվորեն պահպանելու համար (ու վեյ): Այս երկու ի սկզբանե խիստ տարբեր մշակութային ավանդույթները զարգացման գրեթե 2000 տարիների ընթացքում շարունակական երկխոսության միջոցով հասան որոշակի ընդհանուր ըմբռնման: Արևմտյան Ձին ժամանակաշրջանում (265-317թթ.) Գուո Սյանը, ջանալով ներդաշակություն հաստատել կոնֆուցիական և դաոսական ավանդույթների միջև, առաջադրում էր այն միտքը, որ ակտիվ կառավարումը (յոու վեյ) պասիվ կառավարման (ու վեյ) ձև է: «Ջուանցի» գրքի «Աշնանային հեղեղներ» գլուխը մեկնաբանելով՝ նա գրում է. «Արդյո՞ք մարդիկ, որոնք ձգտում են ապրուստ հայթայթել, կիրաժարվեն ցլերով դաշտը հերկելուց կամ ձիեր վարելուց: Հերկելիս և ձիավարելիս մարդը չի կարող խուսափել ցլի ռունգերին օղակ անցկացնելուց կամ ձիուն սանձելուց: Ցուլը չի դիմադրում, երբ նրա ռունգերին օղակ են անցկացնում, իսկ ձին չի դիմադրում, երբ իրեն սանձում են, որովհետև Երկնքի կամքն է դա: Եթե սա Երկնքի իշխանությունն է, ապա, չնայած այս բեռնակիր կենդանիները ծառայում են մարդուն, միևնույն է, սա է Երկնքի կամքը»: Այս հատվածի իմաստն այն է, որ չնայած ցլի ռունգերին օղակ են անցկացնում են, իսկ ձիուն՝ սանձում, մարդու ակտիվ ջանքերի (յոու վեյ) արդյունքում այս հարաբերությունները հարմարվում են նրան, ինչ բնական է (ու վեյ): Թե՛ կոնֆուցիականները, թե՛ դաոսականները կարող էին ընդունել Գուո Սյանի այս հայեցակերպը, չնայած այն ուղղակիորեն չի ներառվում ոչ նախնական կոնֆուցիական, ոչ նախնական դաոսական ավանդույթի մեջ: Ակտիվ ներգրավվելը (յոու վեյ) և պասիվ հետևելը (ու վեյ) միանգամայն տարբեր հասկացություններ են: Եթե այս հեռանկարները պետք է ինչ-որ չափով ընդունվեն, ապա երկու կողմն էլ բանակցությունների միջոցով պետք է գտնին ընդհանրություններ (ներդաշակության կետեր): Այս ընդհանրությունները կարող են ծառայել՝ որպես համընդհանուր սկզբունքներ, որոնք երկուստեք կընդունվեն: Այս համընդհանուր սկզբունքները կարող են ընդունվել՝ առանց երկու կողմերից որևէ մեկի առանձնահատկությունների մերժման: Այս իրավիճակն, անշուշտ, բազմազանության մեջ ներդաշակության վառ օրինակ է:

Մենք կարող ենք ապացուցել, որ բազմազանության մեջ ներդաշակության կարևորությունը առաջացել է ավանդական չինական մշակույթի և օտար մշակութային ավանդույթի բախմանը հաջորդող զարգացումների արդյունքում: Ի սկզբանե, հնդկական բուդդայական մշակույթը և ավանդական չինական մշակույթը (կոնֆուցիականություն, դաոսիզմ և այլն), հստակ տարբերվում էին, բայց Հան

դինաստիայից (մթա.206-200թթ.) մինչև Թան դինաստիա (618-907թթ.) չինական մշակույթը շարունակաբար ձգտում էին ընդունել և փոփոխել օտար մշակույթը՝ բուդդայականությունը, իսկ հնդկական բուդդայականությունն էլ իր հերթին շարունակ ձգտում էր փոխել իր առանձնահատկությունները, որոնք չէին համապատասխանում չինական հասարակության պահանջներին: Արդյունքում գրեթե 1000 տարիների ընթացքում, մինչև հնդկական բուդդայականությունը տեղափոխվում էր Չինաստան, չինական մշակույթը մեծապես օգտվեց հնդկական բուդդայականությունից: Վերջինս խոր ազդեցություն թողեց չինական փիլիսոփայության, գրականության, արվեստի, ճարտարապետության ու տարածված սովորույթների վրա: Միևնույն ժամանակ հնդկական բուդդայականությունը կարողացավ զարգացնել ու կատարելագործել ինքն իրեն չինական հսկայական կայսրության ողջ տարածքում: Սույ (581-618թթ.) և Թան դինաստիաների ընթացքում, օրինակ, ձևավորվեցին բուդդայականության ևս մի քանի ուղղություններ, որոնք ավելի մոտ էին չինական ավանդույթին (Թյանթայ, Յուայան և Չան ուղղությունները): Սակայն չինական մշակույթը չփոխեց իր էությունը և չկորցրեց իր առանձնահատկությունները, չնայած որդեգրեց հնդկական բուդդայականությունը: Այսպիսի մշակութային փոխանակումն ու փոխներգործությունը «բազմազանության մեջ ներդաշնակության» սկզբունքի գերազանց օրինակ են: Ըստ էության, եվրոպական մշակույթի զարգացումը նույնպես այս սկզբունքի մարմնացումն է: Բերտրան Ռասելը «Չինաստանի խնդիրը» (1992) գրքում գրում է. «Յունաստանը սովորեց Եգիպտոսից, Ռոմը՝ Յունաստանից, արաբները սովորեցին Ռոմեական կայսրությունից, միջին դարերի Եվրոպան՝ արաբներից, իսկ Վերածնունդի Եվրոպան՝ բյուզանդացիներից»: Այն, որ մի մշակույթը կարող էր որդեգրել մեկ այլ մշակույթ, հաճախ պայմանավորված էր նրանով, որ «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» գաղափարն արմատավորված էր երկու մշակույթների հաղորդակցության մեջ և բանակցություններում:

### 23.3 Մշակութային ավանդույթների ընդհանրությունները

«Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքը կարող է ի հայտ գալ երկու տարբեր մշակութային ավանդույթների փոխազդեցության տարբեր հանգամանքներում: Մեկն այն է, որ մշակույթների միջև բանակցություններում պարզ է դառնում, որ երկու մշակույթներում կան նմանատիպ հասկացություններ: Օրինակ, քրիստոնեության մեջ գոյություն ունի մարդկության հանդեպ սիրո, բուդդայականության մեջ՝ կարեկցանքի, իսկ կոնֆուցիականության մեջ՝ զանգվածների մասին հոգ տանելու հասկացությունը: Վերացական իմաստով այս բոլոր հասկացությունները նշանակում են սեր: Այսպես, սերը կարող է դառնալ համընդհանուր սկզբունք, որը կընդունվի այս բոլոր տարբեր մշակութային ավանդույթների կողմից: Միևնույն ժամանակ, մարդկության հանդեպ սերը, կարեկցանքը և զանգվածների մասին հոգ տանելն այնպիսի հասկացություններ են, որոնք պահպանում են համապատասխան ավանդույթների առանձնահատկությունները: Մյուս հանգամանքն այն է, որ երկու մշակույթների հաղորդակցության ընթացքում պարզ է դառնում, որ նրանցից մեկը զուրկ է այն կարևոր գաղափարներից, որոնք առկա են երկրորդ մշակույթում, և որ այս գաղափարները կարող են ընդունվել առաջին մշակույթի կողմից: Ընդունող մշակույթը կարող է հարստանալ մշակու-

թային հաղորդակցության միջոցով նոր գաղափարներ ընդունելով, դրանք ձևափոխելով և իր մշակույթին հարմարեցնելով: Օրինակ, Չինաստանն ի սկզբանե զուրկ էր անակնկալ լուսավորականության հստակ գաղափարից, բայց մինչ Սուն (960-1127) և Մին (1368-1644) դինաստիաները Չեն Չան, Չեն Ին և Ջու Սին արդեն իսկ այդ գաղափարը ներմուծել էին նեոկոնֆուցիականության ռացիոնալ դպրոց, իսկ Լու Չյույուանն ու Վան Շոուժենը Յանմին՝ նեոկոնֆուցիականության Մտքի դպրոց: Երրորդ հանգամանքն այն է, որ մեկ այլ մշակույթի հետ հաղորդակցության մեջ մշակույթը բացահայտում է, որ նրանում բացակայում են կարևոր գաղափարները, որոնք առկա են երկրորդ մշակույթում, ու թեև այս նոր գաղափարներն անհամեմատելի են ընդունող մշակույթի որոշ գաղափարների հետ, հաղորդակցությունն այլ մշակույթի հետ ստիպում են մոռանալ հին գաղափարները և ընդունել նոր օտար գաղափարներ, որոնք կխթանեն նրա զարգացումը: Օրինակ, երբ ժողովրդավարության գաղափարը ներթափանցեց Չինաստան, այն ստիպված եղավ հրաժարվել այնպիսի ավանդական գաղափարներից, ինչպիսիք են «երեք ուղեցույցները» (սան՝գան. կառավարիչն առաջնորդում է նախարարին, հայրը՝ որդուն, իսկ ամուսինը՝ կնոջը): Չորրորդ հանգամանքն այն է, որ երկու կամ ավելի մշակույթների հաղորդակցության ընթացքում այս մշակույթները քննարկումների արդյունքում բացահայտում են նոր կարևոր գաղափարներ, որոնք նախկինում գոյություն չունեին իրենց մշակույթներում: Այդպիսի գաղափարներ են խաղաղ գոյակցությունը և մշակութային բազմազանությունը. բազմազան մշակույթների համակարգի համատեքստում դրանք, անկասկած, կարող են նշանակալի դեր ունենալ անհատական մշակույթների համար: Անշուշտ, կան նաև այլ հանգամանքներ, որոնք հանգեցնում են մի մշակույթի կողմից մյուսի յուրացմանը, բայց ես չեմ պատրաստվում ավելի խորանալ այդ թեմայի շուրջ: Երբ տարբեր մշակույթները, ինչպես նկարագրվեց վերևում, ստեղծում են ընդհանրություններ և ներդաշնակեցնում իրենց տարբերությունները, երբ նրանք ընդհանուր սկզբունքներ են գտնում տարբերությունների մեջ և հանգում են ընդհանուր ընկալումների, մշակութային հաղորդակցության և բանակցությունների միջոցով հաստատվում է «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» գաղափարը:

### **23.4 Տարածաշրջանային բազմազանությունը և մշակութային ընտրության երկկողմանի բնույթը**

Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» գաղափարը, որը տարբեր մշակույթների հաղորդակցության սկզբունքն է, ներառում է հիշատակության արժանի երկու կետ: Մեկը մշակութային զարգացման տարածաշրջանային տարբերություններն են, մյուսը մշակութային՝ ընտրության երկկողմանի բնույթը: Երկար ժամանակ դիմադրելով կամ բախվելով որևէ հատուկ խնդրի՝ մշակույթը կարող է քայքայվել կամ նույնիսկ վերանալ որևէ մասնավոր տարածաշրջանում կամ ժողովրդի շրջանում և շարունակել իր զարգացումը այլ տարածաշրջանում կամ մեկ այլ ժողովրդի շրջանում: Օրինակ, բուդդայականությունը, որը Չինաստանում փոխանցվել էր հինգերորդ և վեցերորդ դարերում, լճանում էր, բայց Չինաստանում, յուրացնելով չինական մշակույթի առանձնահատկությունները և Սույ և Թան դինաստիաներում զարգանալով նշանավոր վանականների հսկողության ներքո, ձեռք բերեց չինական հատկանիշներ: Չետո այն Չինաստանից տեղափոխվեց

Կորեական թերակղզի և ճապոնիա, որտեղ միախառնվեց տեղական մշակույթների հետ: Հատկապես ճապոնիայում ձևավորվեցին բուդդայականության որոշ տեղական ուղղություններ: Այս պատճառով էլ հաստատում ենք, որ չինական մշակույթը մեծապես օգտվել է հնդկական բուդդայականությունից, և որ հնդկական բուդդայականությունը զարգացել ու կատարելագործվել է Չինաստանում: Ջարգացման այսպիսի տարածաշրջանային տարբերություններ նկատվում էին ոչ միայն Չինաստանում, այլև Եվրոպայում: Ինչպես Ռասելն է ասել վերը մեջբերված հատվածում, ժամանակակից եվրոպական մշակույթը սկիզբ է առել Եգիպտոսում, փոխանցվել Հունաստան, անցել հռոմեացիների և արաբների երկրներով և դարձյալ մուտք գործել Եվրոպա: Մշակույթի այսպիսի տարածաշրջանային զարգացումը ուղենշային նշանակություն է ունեցել մարդկային քաղաքակրթության զարգացման մեջ: Այսպիսի զարգացման պատճառն այն է, որ երբ Ա մշակույթը ներմուծվում է Բ մշակույթ, այն կարող է ձեռք բերել Բ մշակույթի որոշ հատկություններ: Այս ձեռք բերված հատկությունները, հնարավոր է, ի սկզբանե գոյություն չեն ունեցել Ա մշակույթում, կամ զուցե պատշաճ կերպով չեն զարգացել: Ա մշակույթին ավելացվելուց հետո այս հատկանիշներն առաջնորդում են Ա մշակույթի զարգացումը Բ մշակույթի տիրույթում: Այսպիսի մշակութային զարգացումը համապատասխանում է բազմազանության մեջ ներդաշնակության սկզբունքին և հրաշալի օրինակ է նրա, որ «տարբեր նյութերը խառնելով կարելի է ստեղծել բազմաթիվ նոր իրեր, մինչդեռ նույն նյութից կազմված իրերը լավ չեն պահպանվում («Ջենի տրամասություններ»):

Ինչ վերաբերում է մշակութային ընտրության երկկողմանի բնույթին, ինչպես գիտենք, սա այն դեպքը չէ, երբ ցանկացած օտար մշակույթ, ցանկացած ժամանակ և ցանկացած հանգամանքների դեպքում փոխանցվելով այլ տարածաշրջան կամ այլ ժողովրդի, մշտապես ընդունվում և զարգանում է: Օրինակ, Սույ և Թան դինաստիաների ընթացքում բուդդայականությունը ոչ միայն հսկայական ազդեցություն ունեցավ չինական հասարակության վրա, այլև «բուդդայական սուտրաները հանրության շրջանում իրենց մասսայականության առունով տասն անգամ զերազանցում էին կոնֆուցիական դասական երկերը» (Սույ շու [Սույի գիրք], Չինի ջի [Դասականների և գրքերի քննախոսություն]): Այս անգամ նեստորականությունը (քրիստոնեության մի տեսակ) փոխանցվեց Չինաստան և որոշակի ներգործություն ունեցավ, բայց չկարողացավ հաստատվել այնտեղ: Այս ճախողումը պայմանավորված էր մշակույթի ընտրության երկկողմանի բնույթով: Նույնիսկ հնդկական բուդդայականության տարբեր աղանդները տարբեր կերպ էին դրսևորվում Չինաստանում: Օրինակ, էզոթերիկ (թանթրիկ) բուդդայականությունը մի շրջան ծաղկում էր Հան դինաստիայի տարածքում Թան դինաստիայից հետո. այս փաստը հաստատում են Ֆամեն տաճարի ստորգետնյա պալատից պեղված մասունքները: Բայց ավելի ուշ էզոթերիկ բուդդայականությունը թուլացավ, և նրա ազդեցությունը Հան դինաստիայի հասարակության շրջանում նվազեց: Մինչդեռ Տիբեթում հնդկական էզոթերիկ բուդդայականությունը միաձուլվեց տեղական կրոնի հետ, և ստեղծվեց տիբեթյան բուդդայականությունը, որը մինչ այսօր պահպանվել է՝ որպես տիբեթցիների կրոն:

Ինչո՞վ էր պայմանավորված այս տարբերությունը: Երբ բուդդայականության առաջին տեսակը մուտք գործեց Հան դինաստիայի հասարակություն, այն բաղկացած էր Թերավադա խորասուզման տեխնիկայից, որը նույնացվում էր Ան Շի-

գառյի հետ (168 թ.): Ավելի ուշ Լոկակսենաման (147 թ.) Չինաստան բերեց Պրաջնա բուդդայականությունը: Չին դինաստիայից սկսած (265-420թթ.)՝ բուդդայականության այն ձևը, որ տարածվեց Չինաստանում, Պրաջնա բուդդայականությունն էր, և ոչ թե Թերավադա խորասուզման տեխնիկան: Պատճառն այն է, որ Պրաջնա բուդդայականությունը նման էր նեո-դաոսիզմին (որի առանցքային ուսմունքները մոտ էին Լաոցզիին ու Ջուանցիին). Չան բուդդայականությունը (որը զարգացել էր Թան դինաստիայի ընթացքում այն բանից հետո, երբ Պրաջնա բուդդայականությունը յուրացվեց Արևելյան Չին դինաստիայի [317-420] և Յարավային դինաստիաների [420-589] ընթացքում) տարբերվում էր հնդկական խորասուզման տեխնիկայից, որովհետև նրա փիլիսոփայական հիմքը ծագել էր դեռևս պրաջնա բուդդայականությունից: Չան բուդդայականությունը որդեգրեց ոչ միայն դաոսականության, այլև կոնֆուցիականության որոշ տարր, որպեսզի համապատասխանի չինական հասարակության պահանջներին: Այստեղ մենք տեսնում ենք մշակույթների փոխադարձ ընտրություն: Ավելին, մշակույթների միջև այս փոխադարձ ընտրությունը «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքի մեկ այլ բնորոշ դրսևորում է:

### 23.5 Ամփոփում

Թան դինաստիայի վաղ շրջանում Սյուանցանը (602-664) տարածում էր Մտքի գիտակցական դպրոցի գաղափարները, բայց մտքի այս դպրոցը տևեց ընդամենը 30 տարի: Այն չարժանացավ չինացիների համակրանքին, որովհետև մտքի այս կերպն իր ոճով ամբողջությամբ հնդկական էր և միանգամայն տարբերվում էր չինական մտածողությունից: Ի հակադրություն դրա՝ Չան բուդդայականությունն արագորեն տարածվեց Թան դինաստիայի կեսերից. Չանի մտածողությունը նման էր չինական մտքին, ուստի ձևավորեց չինական բուդդայականությունը: Յետագայում՝ Սուև և Մին դինաստիաների ընթացքում, այն շարունակեց իր ազդեցությունը նեոկոնֆուցիականության ռացիոնալ դպրոցի վրա: Սա ցույց է տալիս, որ երկու տարբեր մշակույթների փոխազդեցության ընթացքում հաճախ տեղի է ունենում փոխադարձ ընտրություն, և այս փոխադարձ ընտրությունն ինչ-որ չափով «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքի դրսևորում է: Միայն մշակույթների միջև բազմազանության առկայության դեպքում զանազան տարրերի միջև կարող է լինել ընտրություն: Եթե երկու մշակույթների մտածողությունն ամբողջությամբ նոր է, ընտրության տարբերակներ չկան, իսկ միանգամայն նույնարժեք միտքը չի կարող որևէ նոր գաղափար ավելացնել արդեն իսկ գոյություն ունեցող մտքին, ուստիև չի կարող խթանել կամ արագացնել արդեն իսկ գոյություն ունեցող մտքի զարգացումը: Այսպիսով, մենք տեսնում ենք, որ «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքը մեծ նշանակություն ունի միմյանց վրա փոխազդող մշակույթների երկկողմանի ընտրության համար:

Մենք արդեն տեսել ենք, որ «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքը կարող է խթանել առողջ մշակութային փոխանակումը և արագացնել մշակույթի ռացիոնալ զարգացումը, ինչը համապատասխանում է մշակութային բազմազանության ներկա համաշխարհային միտումներին: Եթե ցանկանում ենք, որ չինական մշակույթն ավելի լավ զարգանա, իր ներդրումն ունենա ապագա համաշխարհային քաղաքակրթության մեջ, ապա պետք է մոտենանք այլ ժողովուրդ-

Իձյե ԹԱՆ

Կոնֆուցիականությունը, բուդդայականությունը, դաոսիզմը,  
քրիստոնեությունը և չինական մշակույթը

Մերի, ազգերի ու տարածաշրջանների մշակույթին՝ նկատի առնելով բազմազանության մեջ մերդաշնակության սկզբունքը, ինչպես նաև յուրացնենք այլ մշակույթների ծեռքերումները, և բարեփոխենք մեր իսկ ավանդական մշակույթը, որպեսզի կարողանանք ստեղծել արդի հասարակական կյանքին հարմար նոր մշակույթ:

## ԳԼՈՒԽ 24

### Մարդկային քաղաքակրթությունների բախման և գոյակցության մասին<sup>130</sup>

#### 24.1 «Քաղաքակրթությունների բախումը» և «Նոր կայսրության» տեսությունը

1993 թվականին «Քաղաքակրթությունների բախում» վերնագրով մի էսսե տպագրվեց ԱՄՆ-ի «Արտաքին գործեր» ամսագրի ամառային համարում. էսսեի հեղինակը Սամյուել Յանթինգթոնն էր: 1994 թվականին ես «Փիլիսոփայական ուսումնասիրություններ» ամսագրում «Քաղաքակրթությունների բախման Յանթինգթոնի անդրադարձը» հոդվածով քննադատեցի Յանթինգթոնի ներկայացրած ամերիկյան գերիշխանությունը<sup>131</sup>: Առաջին և երկրորդ տպագրությունների միջև ընկած ժամանակահատվածում Յանթինգթոնի տեսությունը լայնորեն քննարկվում ու քննադատվում էր բոլոր առումներով թե՛ Չինաստանի, թե՛ նրա սահմաններից դուրս ապրող գիտնականների կողմից: Այս մարտահրավերներին դիմակայելու, ինչպես նաև իր տեսությունն ուժեղացնելու և վերաներկայացնելու համար Յանթինգթոնը 1996 թվականին տպագրեց իր գլուխգործոցը՝ «Քաղաքակրթությունների բախումն ու աշխարհի կարգի փոփոխությունը» հոդվածը, որում նկատելի էին նրա փաստարկների որոշակի փոփոխություններ. օրինակ, նախաբանում, որն ընթերցել են չինարեն թարգմանությամբ, նա գրում է. «Յանաշխարհային քաղաքականությունը մարդկության պատմության մեջ առաջին անգամ դարձել է բազմաբևեռ ու բազմամշակութային»<sup>132</sup>: «Քաղաքակրթությունների ընդհանրություններ» հատվածում նա նշում է. «Որոշ ամերիկացիներ Ամերիկայում պաշտպանում են բազմամշակութայնությունը, ուրիշներն արտասահմանում առաջ են տանում համընդհանրականությունը. ոմանք էլ հանդես են գալիս այս երկուսի դիրքերից: Բազմամշակութայնությունը հայրենիքում սպառնում է Միացյալ Նահանգներին և արևմուտքին, համընդհանրականությունը արտասահմանում սպառնում է արևմուտքին ու աշխարհին: Երկուսն էլ մերժում են արևմտյան մշակույթի յուրահատկությունը: Միամշակութականության կողմնակիցներն ամբողջ աշխարհում ցանկանում են, որ աշխարհը նման լինի Ամերիկային: Բազմամշակութայնության կողմնակիցները ցանկանում են, որ Ամերիկան նմանվի աշխարհին: Բազմամշակութային Ամերիկան անհնար է, որովհետև ոչ արևմտյան Ամերիկան ամերիկյան երկիր չի լինի: Բազմամշակութային աշխարհն անխուսափելի է, որովհետև համաշխարհային կայսրության հաստատումն անհնար է: Միացյալ Նահանգների և արևմուտքի պահպանման համար անհրաժեշտ է վերանայել արևմտյան ինքնությունը: Աշխարհի անվտանգությունը պահանջում է

130. «Փրոջսիդիա. հասարակական և վարքաբանական գիտություններ, 2010 (2): 7381-7391:

131. <<评亨廷顿<文明的冲突?>>>, 载<<哲学研究>>, 1994 年第3 期。

132. 中文版序言>>, 亨廷顿: <<文明的冲突与世界秩序的重建>>, 周琪、刘绯、王圆译, 新华出版社, 1999 年。

ընդունել համաշխարհային բազմամշակութայնությունը<sup>133</sup>:

Չնայած վերը նշված պարբերության մեջ դեռևս կան վիճելի կետեր, այն կարծիքը, որ «աշխարհի անվտանգությունը պահանջում է ընդունել համաշխարհային բազմամշակութայնությունը», անկասկած բավական խոհեմ գաղափար է: Ինչու՞ Չանթինգթընի տեսակետն այսպիսի փոփոխության ենթարկվեց: Պատճառն այն է, որ նա զգացել էր, որ համաշխարհային մարտահրավերներն ու սպառնալիքները վտանգում են արևմտյան (կամ փաստացի՝ ամերիկյան) գերիշխանությունը, իսկ երկրում ի հայտ են եկել ռասիզմի հետ կապված մի շարք, ուստի նա առաջարկում էր «փոխել աշխարհի կարգը»: «Արևմուտքի նորացում» բաժնուն Չանթինգթընը պնդում է.

Ակնհայտ է, որ արևմուտքը տարբերվում է մյուս բոլոր քաղաքություններից, որոնք երբևէ գոյություն են ունեցել, այն իմաստով, որ այն հսկայական ազդեցություն ունի 1500 թվականից ի վեր գոյություն ունեցող բոլոր մյուս քաղաքակրթությունների վրա: Այն նաև սկիզբ է դրել արդիացման և արդյունաբերացման գործընթացին, որոնք տարածվել են ամբողջ աշխարհում, և արդյունքում մյուս բոլոր քաղաքակրթությունների հասարակությունները փորձել են հետ չնմալ արևմուտքից թե՛ հարստության, թե՛ արդիականության հարցերում: Արդյո՞ք արևմուտքի այս առանձնահատկությունները ցույց են տալիս, որ որպես քաղաքակրթություն՝ նրա էվոլյուցիան ու դինամիկան հիմնովին տարբերվում են մյուս բոլոր քաղաքակրթություններում զերիշխող կաղապարներից: Պատմության վկայությունները և քաղաքակրթությունների համեմատական պատմության մասնագետների դատողությունները հակառակ տեսակետն են պնդում: Արևմուտքի զարգացումը մինչ օրս շատ չի շեղվել էվոլյուցիայի կաղապարներից, որոնք պատմության ընթացքում ընդհանուր են եղել քաղաքակրթությունների համար: Իսլամի վերածնունդը և Ասիայի տնտեսական դինամիկան ցույց են տալիս, որ այլ քաղաքակրթությունները աշխույժ են ու կենսունակ և առնվազն հնարավոր վտանգ են սպառնում արևմուտքին: Կա լայնամասշտաբ պատերազմի հավանականություն, որում ներգրավված կլինեն Արևմուտքը և այլ քաղաքակրթությունների հիմնական պետությունները: Հակառակ դեպքում արևմուտքի հաջորդական և անկանոն թուլացումը, որը սկսվել է քսաներորդ դարի սկզբում, կարող է շարունակվել տասնամյակներ և գուցե դարեր շարունակ: Կամ Արևմուտքը կարող է վերածնվել, վերականգնել իր նվազող ազդեցությունը համաշխարհային հարաբերություններում և վերահաստատել առաջնորդի իր դիրքը, որին պետք է հետևեն ու նմանակեն այլ քաղաքակրթությունները<sup>134</sup>:

Մեջբերումից եզրակացնում ենք, որ մի կողմից Չանթինգթընը զգացել է աշխարհում արևմուտքի առաջնորդության «աստիճանական ու անկանոն թուլացումը, ինչպես նաև հավանական սպառնալիքը արևմուտքին, որը գալիս է արդիացման և արդյունաբերացման գործընթացին ենթարկված և ենթարկվող պետություններից, որոնք փորձում են նմանակել արևմուտքին: Անշուշտ, այս իրողությունն անընդունելի է նրա և որոշ այլ արևմտյան գիտնականների, ինչպես նաև որոշ քաղաքական առաջնորդների (օրինակ, Ամերիկայի նախագահ Ջորջ Վ.Բուշ-

133. Չանթինգթըն (1996):

134. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 302:



ի) համար, որոնք ներգրավված են այս բարդ խնդիրը լուծելու գործում. ինչու՞ այս վերածնված իսլամական շարժումները կամ հառնող արևելյան երկրները, որոնք ընտրել են արդիացման և արդյունաբերացման արևմտյան ուղին, սպառնալիք կդառնան արևմուտքի համար: Ըստ նրանց՝ այս երկրները պետք է և կարող են խաղալ միայն արևմուտքի հետևորդների կամ հավատարիմ հպատակների դերը բոլոր, հատկապես քաղաքականության և մշակույթի ոլորտում: Այնուամենայնիվ, իրականությունը հեռու է նրա ակնկալիքներից, ինչի արդյունքում էլ արևմտյան միտքը դարձյալ փոթորկվել է: Մյուս կողմից, Հանթինգթոնն իսկապես փայփայում է այն ծածուկ երազանքը, որ «արևմուտքը կնորանա» և «կվերահաստատի առաջնորդի իր դիրքը, որին պետք է հետևեն և նմանակեն մյուս բոլոր քաղաքակրթությունները»: Բուշի վարչակազմի պահվածքը սեպտեմբերի 11-ի իրադարձությունների ժամանակ այս տեսանկյունից կարելի է համարել այլ քաղաքակրթություններին առաջնորդող ամերիկյան գերիշխանությունը վերահաստատելու փորձ:

Հանթինգթոնի «Քաղաքակրթությունների բախումը և աշխարհի կարգի փոփոխությունը» հոդվածից հետո 2000 թվականին հրատարակվեց մեկ այլ գիրք՝ «Կայսրություն. համաշխարհային քաղաքական կարգ», որի համահեղինակներն էին Անթոնիո Նեգրին (Իտալիա) և Մայքլ Հանդթը (ԱՄՆ): Այս աշխատանքի հիմնական տեսակետն ընթացիկ համաշխարհային իրավիճակի մասին հետևյալն է՝ «կայսրությունը նյութականանում է մեր աչքերի առաջ». սա նշանակում է վարչակարգի կառավարում՝ առանց տարածքային կամ ժամանակային սահմանափակումների: «Ինքնիշխանության այս նոր, համաշխարհային ձևն այն է, ինչ մենք կոչում ենք Կայսրություն», «քաղաքական սուբյեկտ, որն արդյունավետ կերպով կարգավորում է այս համաշխարհային փոփոխությունները, միապետություն, որը կառավարում է աշխարհը<sup>135</sup>»: Ընդունելով այս ուսմունքը՝ Միացյալ Նահանգներում բազմաթիվ գիտնականներ տարածում են «Նոր կայսրության» տեսությունները: Օրինակ, Չիկագոյի համալսարանի քաղաքագիտության պրոֆեսոր Ջոն Ջ.Միլրշեյմերը իր «Մեծ տերությունների քաղաքականության ողբերգություն» (Նյու Յորք 2002) գրքում առաջ է քաշում հետևյալ տեսությունը. «Քանի որ յուրաքանչյուր պետություն ձգտում է առավելագույնի հասցնել համաշխարհային իշխանության իր բաժինը, հավասարակշռող կառույցի գոյությունն անհնար է դառնում, և լավագույն պաշտպանությունը հարձակումն է (սա նախագահ Բուշի «կանխարգելիչ հարվածի» տեսական հիմք է): «Հետմոդեռնիստական պետության» մեկ այլ տեսաբան՝ Բրիտանիայի վարչապետ Թոնի Բլերի արտաքին գործերի խորհրդական Ռոբերտ Քուլփերը բոլոր պետությունները բաժանում է երեք տեսակի՝ առաջինը հետմոդեռնիստական պետություններն են, օրինակ՝ հյուսիսամերիկյան և եվրոպական երկրները և ճապոնիան, երկրորդը՝ արդի պետությունները, օրինակ՝ այնպիսի ազգային պետություններ, ինչպիսիք են Չինաստանը, Հնդկաստանը, Բրազիլիան ու Պակիստանը, և երրորդը նախամոդեռնիստական պետություններն, օրինակ՝ աֆրիկյան և միջինարևելյան երկրները և Աֆղանստանը: Քուլփերի առաջադրած հասկացությունը «նոր իմպերիալիզմն է», որը նշանակում է, որ հետմոդեռնիստական պետությունները պետք է օգտագոր-

135. Հանթը և Նեգրի (2000):

ծեն իրենց ազգային ուժը (ինչպես նաև ռազմական ուժը), որպեսզի վերահսկեն արդի պետությունները, ինչպես նաև զսպեն նախանդեռնիստական պետություններում առկա այնպիսի բարբարոսական գործողություններ, ինչպիսիք են մասսայական սպանությունները<sup>136</sup>: Ավելի մարտական տրամադրված ամերիկյան նեոպահպանողականները քսանմեկերորդ դարում առաջադրում ու պաշտպանում էին երեք առանցքային համոզմունք. (1) ռազմական ուժի ծայրահեղ երկրպագություն, (2) ամերիկյան «մեղմ գերիշխանության» պնդումը և (3) ամերիկյան ժողովրդավարության և արժեքների արտահանում: Այս նույն տոնայնության մեջ 2002 թվականի հունիսին Ուեսթ Փոյնթում նախագահ Ջորջ Վ.Բուշը հանդես եկավ ելույթով, որը կարելի է ամփոփել երեք հիմնական սկզբունքներով. նախ, Ամերիկյան պետք է շարունակի «կանխարգելիչ հարվածի» քաղաքականությունը, երկրորդ, ամերիկյան արժեքները համընդհանուր են, և երրորդ, Միացյալ Նահանգները պետք է շարունակի մնալ անժխտելի ռազմական ուժ<sup>137</sup>: Այս «Նոր կայսրության» ուսմունքն անխուսափելիորեն կհանգեցնի այլ քաղաքակրթությունների, պետությունների ու ազգերի «բախումների»: Նրա հիմնական դրույթներն արդեն իսկ արտացոլվել էին Յանթինգթընի «քաղաքակրթությունների բախման» տեսության մեջ: Վերջինս «Քաղաքակրթությունների բախում» գրքում ներկայացում է երկու հիմնական առաջարկություն. (1) «սահմանափակել ռազմական ուժի տարածումը իսլամական և կոնֆուցիական պետություններում»՝ «արևելքում և հարավարևմտյան Ասիայում արևմուտքի ռազմական գերիշխանությունը պահպանելու» և «իսլամական և կոնֆուցիական պետությունների տարբերություններն ու բախումները ճնշելու համար» և (2) «ամրապնդել միջազգային հաստատությունները, որոնք արտացոլում և օրինականացնում են արևմտյան շահերն ու արժեքները և ընդլայնել ոչ արևմտյան պետությունների ներգրավվածությունը այս հաստատություններում»<sup>138</sup>: Այս առաջարկներից մենք եզրակացնում ենք, որ արևմուտքի կողմից հրահրված, Միացյալ Նահանգների կողմից ղեկավարվող «քաղաքակրթությունների բախումների» պատճառով, որոնք ծագում են մշակութային տարբերություններից օրինակ՝ արժեքներից, աշխարհը վերածվել է դժոխքի, որտեղ բռնկվում են նորանոր տարածաշրջանային պատերազմներ:

Արդյո՞ք քաղաքակրթությունները պետք է զոյատևեն «բախումների» պայմաններում և իրագործեն «Նոր կայսրության» համընդհանուր ուսմունքը: Ինչու՞ նրանք չեն կարող «զոյակցել» խաղաղության մեջ:

136. 佩里安德森 (Փերի Անդերսոն) 等: <<三种新的全球化国际关系理论>> : («Յանաշխարհայնացման դարաշրջանում միջազգային հարաբերությունների վերաբերյալ վերջին երեք տեսությունները»), <读书>> 2002 年第10 期。

137. 陈光兴: <<帝国>与去帝国化问题>>ii («Կայսրությունը և սպակայսրացման խնդիրը»), <<读书>> 2002 年7期: 崔之元: <<布什原则、西方人文传统、新保守主义>> («Բուշի սկզբունքները, արևմտյան մարդասիրության ավանդույթը և նեոպահպանողականությունը»), <<读书>> 2003 年8 期: <<布莱尔的自由帝国主义理论奏效吗?>> («Արդյո՞ք Բլեյրի ազատական ինպերիալիզմն արդյունավետ կլինի»), Թոնի Բլեյրի ելույթից. «Մեր անվտանգության լավագույն երաշխիքը մեր արժեքների տարածումն է»: Սանդի Թելեգրաֆ, (մայիս 30, 2004 թ.):

138. Յանթինգթըն (1993):

## 24.2 «Քաղաքակրթությունների գոյակցությունը» և Նոր առանցքային դարաշրջանը

Մարդկության պատմությունն ականատես է եղել բազմաթիվ դեպքերի, երբ պետությունները, ազգերը կամ տարածաշրջանները բախվել են միմյանց մշակութային (կամ կրոնական) տարբերությունների պատճառով: Ինչևէ, նկատի առնելով պատմության ընդհանուր միտումը, հասկանում ենք, որ քաղաքակրթությունների զարգացումը տարբեր պետություններում, ազգերում ու տարածաշրջաններում պետք է դեկավարվի փոխադարձ յուրացման և համադրման սկզբունքով: Իմ կարծիքով՝ այս պետությունների, ազգերի և տարածաշրջանների միջև պատերազմների պատճառները մշակութային տարբերությունները չեն: Քանի որ արևմտյան մշակույթի (թե՛ քաղաքակրթությունը, թե՛ մշակույթը առնչվում են ազգի բազմակողմանի կենսակերպին. ուստի քաղաքակրթությունը խոշորացված մշակույթն է) մասին իմ իմացությունը սահմանափակ է, ես լիազորված չեմ խոսել այս հիմնախնդրի մասին. այստեղ կցանկանայի մեջբերել Բերտրան Ռասելին, որպեսզի արդարացնեմ այն հիմնավորումը, որ ներկայիս արևմտյան քաղաքակրթությունը ձևավորվել է մի շարք մշակութային տարրերի յուրացման և հաշտեցման միջոցով: 1922 թվականին Ռասելը Չինաստան այցելությունից հետո գրեց «Չինաստանի և արևմտյան քաղաքակրթության հակադրությունը» էսսեն, որի մի հատվածը ներկայացնում ենք սևորև.

Տարբեր քաղաքակրթությունների շփումներն անցյալում դարձել են մարդկային առաջընթացի նշաձողեր: Հունաստանը սովորել է Եգիպտոսից, Հռոմը՝ Հունաստանից, արաբները՝ Հռոմեական կայսրությունից, միջնադարյան Եվրոպան՝ արաբներից, իսկ Վերածննդի Եվրոպան՝ բյուզանդացիներից<sup>139</sup>:

Չնայած վիճելի է, թե արդյոք Ռասելը ճշգրիտ էր իր բոլոր տեսակետների մեջ, բայց նրանցից երկուսը, այնուամենայնիվ, անկասկած ճիշտ են. 1. շփումները տարբեր մշակույթների միջև կարևոր նշանակություն ունեն մարդկային քաղաքակրթությունների առաջադիմության համար, 2. եվրոպական մշակույթն այսօր յուրացրել է այլ ազգային մշակույթների բազմաթիվ տարրեր, այդ թվում և արաբական մշակույթից: Մեկ այլ դիտարկում էլ, որը հիմնված է չինական մշակույթի առաջընթացի վրա, շատ ավելի հզոր է և կարող է ապացուցել, որ քաղաքակրթությունների բախումները մշտապես ժամանակավոր բնույթ են կրել, մինչդեռ փոխադարձ յուրացումն ու հաշտեցումը շատ ավելի կարևոր են:

Գարնան և աշնան և Պատերազմող պետությունների ժամանակաշրջաններում Չինաստանում գոյություն ունեին տարբեր տեղական մշակույթներ, այդ թվում Կենտրոնական տարածքի (Հենան) մշակույթը, Ցի-Լու (Շանդուն) մշակույթը, Ցին-լուն (Շանսի) մշակույթը, Չինչու (Հարավային) մշակույթը, Ու-Յուե (Հարավարևելյան) մշակույթը և Բա-շու (Հարավարևմտյան) մշակույթը: Բոլորն էլ հետագայում ձուլվեցին միասնական չինական (Հուասյա) մշակույթի մեջ: Երկու մշակույթների գոյակցության հնարավորությունը հատկապես ակնհայտ դարձավ մթ. առաջին դարում հնդկական բուդդայականության ներմուծման ժամանակ: Բուդդայական մշակույթի տարածումը Չինաստանում խաղաղ անցավ. տեղական

139. Ռասել (1922):

Կոնֆուցիականության կամ թաոսիզմի և բուդդայականության մշակութային տարբերությունները երբեք աշակերտներին չնդեցին պատերազմի: Չինական կայսերական արքունիքները միայն երբեք անգամ ճնշեցին բուդդայականությունը, և դա պայմանավորված էր բացառապես քաղաքական կամ տնտեսական գործոններով: Ընդհանուր առմամբ, կոնֆուցիական, թաոսական և բուդդայական մշակույթները հրաշալի գոյակցում են Չինաստանում: Մի հայտնի ֆրանսիացի չինագետ (Քրիստոֆեր Շիփեր) մի անգամ հարցրեց ինձ. «Ինչու՞ է Չինաստանը բազմամշակութային երկիր»: Ես փոքր-ինչ մտորեցի, ապա պատասխանեցի, որ պատճառները, թերևս, երկուսն են. նախ, գաղափարախոսական տեսանկյունից, չինացիները մշտապես պաշտպանում են «ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» գաղափարը (和而不同), այն է՝ բազմազան մշակույթների ներդաշնակ գոյակցությունը: Երկրորդ, ինչ վերաբերում է քաղաքական համակարգերին, չինացի կայսրը բարձրագույն իշխանությունն էր, որը վճռում էր կրոնական, փիլիսոփայական և բարոյագիտական մշակույթների ճակատագիրը: Հանուն հասարակական կայունության՝ կայսրը դեմ էր մշակութային տարբերությունների պատճառով ծագած հակասություններին կամ պատերազմներին: Այսպիսով, նա սովորաբար պաշտպանում էր «երեք դպրոցների գոյակցությունը»՝ կոնֆուցիականության, թաոսիզմի և բուդդայականության ներկայացուցիչ գիտնականներին կոչ անելով բանավիճել կայսերական արքունիքում՝ իրենց համապատասխան տեսակետները պաշտպանելով վեճի ընթացքում, և թույլ չտալ, որ որևէ հակասություն կամ նույնիսկ պատերազմներ բռնկվի:

Վերը նշված փաստարկներից ու պատմական փորձից եզրակացնում են, որ Հանթինգթոնի «քաղաքակրթությունների բախման» տեսությունը ցանկացած դեպքում, միակողմանիորեն ծառայում է միայն Ամերիկայի միջազգային քաղաքականությանը: Նա ասում է.

Ըստ իմ վարկածի՝ բախման հիմնարար աղբյուրը նոր աշխարհում գաղափարախոսական կամ տնտեսական բնույթ կրի: Մարդկության խոշոր բաժանումների և բախման հիմնական պատճառը կարող է լինել նաև մշակութային: Ազգ - պետությունները կշարունակեն խաղալ համաշխարհային թատերաբեմի ամենահզոր դերերը, բայց համաշխարհային քաղաքականության հիմնական բախումներ տեղի կունենան տարբեր քաղաքակրթությունների, ազգերի ու խմբերի միջև: Քաղաքակրթությունների բախումը կզերիշխի համաշխարհային քաղաքականության մեջ: Քաղաքակրթությունների միջև թույլ տված սխալները ապագայում կվերածվեն ռազմաճակատի գծերի<sup>140</sup>:

Հանթինգթոնի դիտարկումը որոշ առումներով խորաթափանց է, մասնավորապես Միջին Արևելքում պաղեստինախրայելական հակամարտության, Կոսովոյի հակամարտության կամ նույնիսկ Իրաքի պատերազմի համատեքստում, որտեղ որոշ մշակութային (կրոնական և բարոյագիտական) տարրեր նպաստում էին պատերազմների բռնկմանը: Մինչդեռ ավելի մանրամասն վերլուծության դեպքում պարզվում է, որ պատերազմների կամ հակամարտությունների հիմնական պատճառները ոչ թե մշակութային են, այլ քաղաքական և տնտեսական. պաղեստինախրայելական հակամարտությունը տարածաշրջանային գերիշխանության մր-

140. «Քաղաքակրթությունների բախում», էջ 22:

ցույթ էր, Իրաքի պատերազմը մղվում էր գերազանցապես նավթի, իսկ Կոսովոյի հակամարտությունը՝ իշխանության քաղաքական ռազմավարության համար: Բայց մյուս կողմից, մշակութային տարբերությունները հակամարտություններ չառաջացրին բազմաթիվ ազգերի միջև, օրինակ՝ չին-հնդկական, չին-ռուսական կամ նույնիսկ չին-եվրոպական հարաբերություններում: Իրականում, նրանց միջև չեն եղել լուրջ հակամարտություններ կամ պատերազմներ, հատկապես վերջին տասնամյակում: Այսպիսով, «քաղաքակրթությունների բախման» տեսությունը չի տեղավորվում ներկա իրավիճակի համատեքստում և չի կարող լինել մարդկության ապագա հեռանկար: Փոխարենը, «քաղաքակրթությունների գոյակցությունը» պետք է լինի մարդկային հասարակության միակ ելքը և ապագայի նպատակ, որին պետք է ձգտենք բոլորս:

Գուցե մեր դարաշրջանի ավելի հստակ պատկերն օգնի նկարագրել այս խնդիրը: Իմ կարծիքով մենք հայտնվել ենք մի նոր, առանցքային դարաշրջանում:

Առանցքային ժամանակի գաղափարն առաջարկել է գերմանացի փիլիսոփա Կառլ Յասպերսը (1883-1969): Ըստ նրա տեսության՝ մթա. շուրջ 500 թվականին գրեթե միաժամանակ մեծ մտածողներ ի հայտ եկան Յին Յունաստանում, Իսրայելում, Չնդկաստանում և Չինաստանում, և նրանք իրենց յուրահատուկ գաղափարներով մեծ ավանդ ունեցան այն խնդիրների լուծման մեջ, որոնք խիստ մտահոգում էին մարդկությանը: Ապա ձևավորվեցին հստակ մշակութային ավանդույթներ համապատասխանաբար Սոկրատեսի և Պլատոնի կողմից՝ Յին Յունաստանում, Լաոցզիի ու Կոնֆուցիոսի կողմից՝ Չինաստանում, Շակյամունիի կողմից՝ Չնդկաստանում և հրեա մարգարեների կողմից՝ Իսրայելում, և սա, ավելի քան 2000 տարի տևած առաջընթացից հետո դարձավ մարդկային մտավոր հարստության հիմնական մաս: Այս տարածաշրջանային մշակութային ավանդույթներն անկախ էին իրենց ծննդի ու զարգացման հանգամանքներից և զուրկ էին փոխադարձ ներգործությունից: «Մինչ այսօր մարդկությունն ապրել է նրանով, ինչ տեղի ունեցավ Առանցքային դարաշրջանում, ինչ մտածվեց ու արարվեց այդ ժամանակաշրջանում: Ամեն անգամ վերելք ապրելիս մարդկությունը հիշողության թևով վերադառնում է այս ժամանակաշրջան և նորովի բոցավառվում նրա կրակներից: Այն ժամանակներից ի վեր Առանցքային դարաշրջանի հնարավորությունները՝ վերածնունդները, հոգևոր խթան են դարձել<sup>141</sup>: Օրինակ, եվրոպացիները վերածննդի շրջանում ուսումնասիրել են իրենց մշակույթի ծագումը՝ սկսած դեռևս Յին Յունաստանից, որը վերածնեց եվրոպական քաղաքակրթությունը և իր հետքը թողեց համաշխարհային պատմության մեջ: Նույն կերպ նաև Չինաստանում Սուն և Մին դինաստիաների կոնֆուցիական մտածողները, հնդկական բուդդայականության ազդեցության ներքո, բացահայտեցին Կոնֆուցիոսին և Մենցիոսին և նոր բարձունքի հասցրին բնիկ չինական փիլիսոփայությունը: Ինչ-որ առումով համաշխարհային մագնամշակութայնության ներկայիս զարգացումը, որը հիմնված է 2000 տարի առաջ Առանցքային դարաշրջանում ստեղծված արժեքների վրա, կարող է առաջընթացի լուրջ քայլ լինել: Արդյո՞ք ժամանակակից մարդկային մշակույթները ստեղծել են կամ կստեղծեն նոր առանցքային դարաշրջան: Եթե դատենք որոշ վկայություններից, ապա կարող ենք հանգել այս-

141. Յասպերս (1953):

պիսի եզրակացության՝

Նախ և առաջ, Երկրորդ համաշխարհային պատերազմից ի վեր, գաղութային կառավարման դանդաղ փլուզումից հետո, երբեմնի գաղութացված և ճնշված ազգերն իրենց առաջ հրատապ խնդիր են դրել՝ ամեն գնով վերահաստատել իրենց անկախ ինքնությունը: Դրա միակ արդարացումը յուրահատուկ մշակութային ավանդույթներն են (ինչպիսիք են լեզուները, կրոնները և հասարակական արժեքները): Մենք գիտենք, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմից հետո Մալայզիան պնդում էր, որ ազգային լեզվի օգտագործումը կարևոր է ազգը միավորելու գործում: Իսրայելի հիմնումից հետո իսրայելցիները որոշեցին եբրայերենը վերականգնել՝ որպես խոսակցական լեզու, չնայած անցյալում երկար ժամանակ եբրայերենն օգտագործվում էր միայն կրոնական արարողությունների ժամանակ: «Ցանկացած մշակույթի կամ քաղաքակրթության հիմնական տարրերն են՝ լեզուն և կրոնը»<sup>142</sup>: Արևելյան երկրների որոշ քաղաքական առաջնորդներ և գիտնականներ նաև առաջ են քաշել «ասիական արժեքները», որոնք, հիմնված են համայնքի գաղափարի վրա և դրանով էլ տարբերվում են արևմտյան «համընդհանուր արժեքներից», որոնք կենտրոնացած են անհատի գաղափարի վրա և այլն: Նույնիսկ Հանթինգթոնն է սկսել գիտակցել, որ «ոչ արևմտյան քաղաքակրթություններն առհասարակ վերահաստատում են իրենց մշակույթների արժեքը»<sup>143</sup>:

Երկրորդ, Առանցքային ժամանակաշրջանը՝ մթա. մոտ 500 թ., այն ժամանակն էր, երբ հիմնական քաղաքակրթությունները մուտք գործեցին երկաթե դար, և մեծ առաջընթաց նկատվեց արտադրողականության ոլորտում, ինչն էլ հետագայում ծնունդ տվեց մեծ մտածողների: Այժմ մենք արդեն մուտք ենք գործել Տեղեկատվության դարաշրջան, երբ ականատես ենք մարդկային հասարակության ևս մեկ խոշոր վերելքի: Տնտեսական համաշխարհայնացման, գիտության և տեխնոլոգիայի միավորման, տեղեկատվական ցանցի առաջընթացի շնորհիվ ողջ աշխարհում տարբեր տարածաշրջաններ սերտորեն կապվել են միմյանց հետ, և տեղական մշակութային առաջընթացն այլևս չի կարող պահպանել այն անկախությունը, որը մի ժամանակ՝ 2000 տարի առաջ այժմեական էր «Առանցքային դարաշրջանում»: Փոխարենը, դրանք կգարգանան տարածանությունների ու հակամարտությունների համատեքստում և փոխադարձ ներգործության կամ փոխադարձ յուրացման արդյունքում: Յուրաքանչյուր մշակույթի ինքնարճակումը, անկասկած, սահմանափակ է, ինչպես նկարագրում է Սու Շիի (1037-1101) հայտնի բանաստեղծությունը.

Նրանք չեն ճանաչում Լուշան սարի իրական դեմքը,  
Քանի դեռ շարունակում են մնալ նրա գրկում<sup>144</sup>:

Այս տողերը մեկ այլ մշակութային համակարգի հեռանկար են, այսինքն՝ մշա-

142. «Քաղաքակրթությունների բախումը և համաշխարհային կարգի փոփոխությունը», էջ 59:

143. Մեջբերումը՝ նույն աղբյուրից, էջ 20:

144. 苏轼:<<题西林壁>>: “不识庐山真面目,只缘身在此山中。”

կութային «այլություն», որը կարող է ավելի բազմակողմանի պատկերացում տալ մեզ մեր իսկ մշակույթի մասին: «Ինչու՞ Չինաստանն անհրաժեշտ է մեզ՝ արևմուտքցիներին, փիլիսոփայություն ուսումնասիրելիս», - գրում է ֆրանսիացի գիտնական Ֆրանսուա Ջուլիենը: «Մենք ընտրել ենք հեռավոր կետ, որպեսզի տարածությունը թույլ տա մեզ հեռվից պատկերացում կազմել իրականության մասին: Այս քայլը բոլորովին էլ տարօրինակ չէ: Նույն կերպ փորձել ենք ուսումնասիրել Գոնաստանը, որը չնայած ժամանակի հոսքի պատճառով դուրս է մեր իմացության սահմաններից, բայց մերն է ու ժառանգված է ծննդյան իրավունքով: Այս գաղափարը խթանելու համար մենք ստիպված ենք կտրել այս պորտալարը և անկախ տեսակետ կազմել»<sup>145</sup>: Միջմշակութային ուսումնասիրության այս տեսակը ներսուբյեկտիվության, ինչպես նաև սեփական մշակույթը «այլ» մշակույթի դիտանկյունից դատելու մեթոդաբանություն է, որն աստիճանաբար ընդունվում է թե՛ չինացի, թե՛ արտասահմանցի գիտնականների կողմից: Ի՞նչ կարիք կա դիտարկել մեր մշակույթը այլ մշակույթի տեսանկյունից: Պարզապես որովհետև ցանկացանում ենք ժառանգել ու զարգացնել մեր իսկ մշակութային ավանդույթը: Այս դեպքում, անկասկած, լուրջ խնդիր է ծագում. ինչպես հավուր պատշաճի պահպանել մշակույթը և շարունակել նրա կյանքի ընթացքը: Ինչպես գիտենք, տնտեսությունը կարող է համաշխարհայնացվել, գիտությունն ու տեխնոլոգիան՝ ինտեգրվել, բայց քաղաքակրթությունները երբեք չեն կարող միջամշակութային բնույթ կրել: Մինչ այսօր մարդկային հասարակության առաջընթացի պատմության մեջ ցանկացած մշակույթի համար թե՛ անհնար է, թե՛ անխոհեմ մերժել բոլոր արտաքին ազդեցությունները, բացառությամբ այն դեպքերի, երբ տեղական մշակույթը խորն է, կարող է ավելի լավ յուրացնել օտար մշակույթները և դրանցով սնել հայրենական մշակույթը: «Շարունակելով հաղորդակցությունն ու փոխանակումները արևմտյան աշխարհի հետ,-ասում է պարոն Ֆեյ Սյաոթունը,- մենք պետք է մեր իսկ գանձերը դարձնենք համաշխարհային մշակույթի ժառանգության մի մաս: Նախ արմատավորում, ապա՝ համաշխարհայնացում»<sup>146</sup>: Սա նշանակում է, որ պետք է պահպանել մեր սեփական մշակույթի արմատները՝ միաժամանակ դասեր առնելով այլ մշակույթից: Այսպիսով, քսանմեկերորդ դարի մշակութային առաջընթացը, որը վերաբերում է բոլոր մարդկային հասարակություններին, պետք է լինի թե՛ ազգային, թե՛ համաշխարհային:

Երրորդ, դատելով մարդկային հասարակությունների ու մշակույթների ստատուս քվոյից՝ արդեն իսկ ձևավորվել ու ձևավորվում է մշակութային բազմազանության նոր կաղապար, որն օժտված է համաշխարհային գիտակցությամբ: Թերևս քսանմեկերորդ դարում գերիշխում է չորս հիմնական մշակութային համակարգ. եվրոամերիկյան, արևելասիական, հարավասիական և իսլամական (միջինարևելյան և հյուսիսաֆրիկյան): Չորս մշակույթներից յուրաքանչյուրն ունի

145. *Քանի որ թարգմանչին չհաջողվեց գտնել այս էսսեի ֆրանսերեն տարբերակը, այս տեքստը հիմնված է չինարեն թարգմանության վրա: <<为什么我们西方人研究哲学不能绕开中国?>>, հրապարակվել է <<跨文化对话>>, 5-րդ համարում, էջ 146 上海文化出版社, , հունվար 2001: Թարգմանչի ծանոթագրություն:*

146. *Ֆեյ Սյաոթուն: (1999): Ֆեյ Սյաոթուն վեցնջի [Ֆեյ Սյաոթունի երկերի ժողովածու] (հատոր 14): Պեկին. Ցունյան չուբանչե:*

երկար ավանդույթ և մեկ միլիարդից ավելի բնակչություն: Անշուշտ, գոյություն ունեն մաս այլ մշակույթներ, որոնք ազդեցություն են թողնելու մարդկային հասարակության ապագայի վրա քսանմեկերորդ դարում, օրինակ՝ լատինաամերիկյան և աֆրիկյան մշակույթները: Այնուամենայնիվ, առնվազն ներկա ժամանակներում, այս մշակույթների ազդեցությունը շատ ավելի թույլ է, քան վերը նշված չորս հիմնական մշակույթների ներգործությունը: Եթե մարդկային հասարակությունը հույս ունի վերջ տալ ներկա քաոսային իրավիճակին, պետք է հատկապես քննադատի մշակութային գերիշխանությունն ու մշակութային ցեղապետությունը. այն պետք է լինի ոչ միայն այս նոր մշակութային առանցքային դարաշրջանի դեմքը, այլև ջանք ու եռանդ չխնայի՝ տարբեր մշակութային ավանդույթներին պատկանող պետությունների կամ ազգերի միջև երկխոսություն ծավալելու համար, որպեսզի բոլոր մշակույթները ներգրավվեն մարդկային հասարակության առաջ ծառայած ընդհանուր խնդիրների լուծման գործում: Անկասկած, ներկայիս մարդկային հասարակության հսկայական պատասխանատվության բեռը այս չորս հիմնական մշակույթների ուսերին է: Ներկայում մարդկային հասարակությունը պատմության շրջադարձային փուլում է, և յուրաքանչյուր ազգ կամ երկիր պետք է լքջորեն վերանայի իր մշակույթը պատմական տեսանկյունից: Սա հատկապես իրատեսական է եվրո-ամերիկյան, արևելասիական, հարավասիական ազգերի կամ իսլամական մշակութային տարածաշրջանների դեպքում, քանի որ դրանք կարևոր գործառույթներ են կատարում ժամանակակից մարդկային քաղաքակրթության մեջ: Վերանայման այս տեսակն, անշուշտ, միանգամայն անհրաժեշտ է մարդկային հասարակության ապագայի համար: Մշակութային ավանդույթը փաստացի իրականություն է յուրաքանչյուր ազգի կամ պետության համար, և հատկապես այն ազգերի ու պետությունների, որոնք ունեն երկարատև պատմություն և վճռական ներգործություն ժամանակակից մարդկային հասարակության վրա, քանի որ այն խոր արմատներ ունի իր ժողովրդի սրտերում և կազմում է մասնավորապես այդ ազգի կամ պետության հոգևոր ապավենը:

Եկեք վերադառնանք մեր մշակութային ավանդույթին, այն դարձնենք ելակետ և և նրա մեջ փնտրենք մեր իշխանության ու հոգևոր ապավենի աղբյուրը, զարգացնենք մեր ժամանակակից մշակույթն ու լուծենք մարդկային հասարակությանը ճնշող խնդիրները: Այս իմաստով եվրո-ամերիկյան, արևելասիական, հարավասիական և իսլամական մշակույթները, իրենց երկարատև պատմական ավանդույթներով, կարող են օգնել զարգացնել քսանմեկերորդ դարի մարդկային հասարակությունը և հասցնել այն «Նոր առանցքային դարաշրջանի» մակարդակի, որը հնարավոր կլինի համեմատել 2500 տարի առաջ տիրող իրավիճակի հետ: Այս նոր առանցքային դարաշրջանում տարբեր մշակութային ավանդույթներ կպահպանեն իրենց գոյությունը, որովհետև նրանց դավանող հանրությունը հսկայական է: Նույնիսկ պատերազմների դեպքում ազդեցությունը կլինի շատ թույլ կամ ժամանակավոր: Այսպես, քաղաքակրթությունների գոյակցությունն արդեն իսկ կանխատեսելի է:



### 24.3 Չինական մշակույթը կարո՞ղ է ավանդ ունենալ քաղաքակրթությունների գոյակցության գործում

Եթե չինացի ժողովուրդը ցանկանում է ժամանակակից մարդկային հասարակության մեջ իր ներդրումն ունենալ «քաղաքակրթությունների գոյակցության» գործում, նախ պետք է հրաշալի իմանա սեփական մշակույթը, ինչը նշանակում է՝ ունենալ մշակութային ինքնագիտակցություն: Այսպես կոչված մշակութային ինքնագիտակցությունը նշանակում է որոշակի մշակութային ավանդույթի տիրույթում մարդկանց կողմից լուրջ վերաբերմունք սեփական մշակույթի սկզբնավորմանը, պատմությանը, առանձնահատկություններին (այդ թվում և արժանիքներին ու թերություններին), ինչպես նաև առաջընթացի միտումներին և վերջիններին խոր ուսումնասիրություն: Արդարացի կլինի ասել, որ չինացիները ազգային վերածնունդի շեմին են: Այս նպատակին հասնելու համար մենք պետք է տեղյակ լինենք չինական մշակույթի մասին, հավուր պատշաճի գնահատենք նրա տեղը մարդկային քաղաքակրթությունների շարքում և փորձենք ամրապնդել այս հնագույն մշակույթի անկեղծ ոգին, որպեսզի այն իր ճշմարիտ էությանը ներկայանա ժամանակակից մարդկային հասարակությանը: Մյուս կողմից, պետք է վերլուծենք մեր իսկ մշակույթի թույլ կողմերը, որպեսզի ավելի լավ յուրացնենք այլ մշակույթների էությունը, արդի միջոցներով վերամեկնաբանենք չինական մշակույթը, որպեսզի այն հարմարվի արդի հասարակության զարգացման ընդհանուր միտումներին: Միայն այս ճանապարհով մեր երկիրը կդառնա համաշխարհային մշակույթի զարգացման առաջամարտիկ և այլ մշակույթների հետ համատեղ կստեղծի նոր աշխարհ: Կոնֆուցիականությունն ու թաոսիզմը ավանդական չինական մշակույթի և մտածողության երկու հիմնական դարոցներն են և փոխլրացնում են միմյանց: Անշուշտ, հնդկական բուդդայականության՝ Չինաստան մուտք գործելուց ի վեր բուդդայականությունը նույնպես կարևոր դեր է խաղացել չինական հասարակության մեջ և մշակույթում: Այժմ կցանկանայի քննարկել, թե արդյոք կոնֆուցիական և թաոսական մտածողությունը կարող է իմաստալից աղբյուր լինել «քաղաքակրթությունների գոյակցության» ուսմունքի համար:

#### 24.3.1 Ժենի ( 仁 , բարեգործություն, առաքինություն) կոնֆուցիական ուսմունքը մտածողության աղբյուր է, որը դրական նշանակություն է տալիս «Քաղաքակրթությունների գոյակցությանը»

«Ճանապարհը ծագում է զգացմունքից» (道始于性), «Ճակատագիրը մարդկային բնույթի աղբյուրն է» (性自命出). այս մասին է վկայում «Գուոդյան բանբուկից մագաղաթների» ձեռագիր տեքստը (<<郭店竹简>>): Այստեղ «Ճանապարհը» նշանակում է «Մարդկության ճանապարհ» (人道), այսինքն՝ սկզբունքներ, որոնք կապված են մարդկային (կամ, այլ կերպ ասած՝ հասարակական) հարաբերությունների հետ, որը տարբերվում է «Երկնքի ճանապարհից» (天道), այն է՝ բնության կամ տիեզերքի օրենքներից: Մարդկային հարաբերությունները հիմնվում են զգացմունքի վրա, որը կոնֆուցիական ժեն ուսմունքի ելակետն է: Մի անգամ Ֆան Չի անունով մի աշակերտ հարցնում է Կոնֆուցիոսին. «Ի՞նչ է ժենը»: Կոնֆուցիոսը պատասխանում է՝ «սիրել մարդկանց»: Ո՞րն է «մարդկանց սիրելու»

գաղափարի սկզբնաղբյուրը: «Միջինի ուսմունքում» մեջբերված են Կոնֆուցիոսի հետևյալ խոսքերը. «Ժենը մարդկության հիմնական բնութագրիչ տարրն է, և նրա մեծագույն դրսևորումը հարազատների հանդեպ սերն է»<sup>147</sup>: Բարեգործության և սիրո հոգին (仁愛) արմատավորված է մարդկային էության մեջ, և հարազատին սիրելը նրա ամենահիմնական դրսևորումն է: Բայց ժենի էությունը անցնում է այս սահմանը: Ներկայացնենք մի մեջբերում «Գոուդյան բամբուկից մագաղաթներից»․ «Սիրել ու անսահման սիրել. դա սեր է, իսկ երբ հոր հանդեպ սերը տարածվում է այլ մարդ արարածների վրա, այն կոչվում է ժեն»<sup>148</sup>: «Որդիական բարեպաշտության ընդլայնումը ենթադրում է սեր երկնքի տակ բոլոր մարդկանց հանդեպ»<sup>149</sup>: Այս խոսքերից հասկանալի է, որ կոնֆուցիական ժեն ուսմունքը պահանջում է ընդլայնել «հարազատների հանդեպ սերը», որպեսզի այն վերածվի «մարդկանց հանդեպ բարեգործության», այսինքն՝ «սեփական անձի հանդեպ մտահոգվելուց զատ հոգ տանել նաև ուրիշների մասին» (推己及人), «պատկառանքով վերաբերել ընտանիքիդ տարեցներին, որպեսզի այլ ընտանիքների տարեցներն էլ նույն վերաբերմունքի արժանանան, բարությանը վերաբերվել ընտանիքիդ երիտասարդներին, որպեսզի այլ ընտանիքների երիտասարդներն էլ արժանանան նույնպիսի վերաբերմունքի»<sup>150</sup>. սա ժենի գաղափարն է: Հետո չէ իրագործել «սեփական անձի հանդեպ հոգատարությունը այլոց վրա տարածելու» ուսմունքը, որը պահանջում է «ժենի» գործնական կիրառում, ինչն էլ արմատավորված է «հավատարմություն և ներողամտություն» (忠恕之道), հասկացության մեջ, այսինքն՝ «ուրիշների հետ վարվիր այնպես, ինչպես կցանկանաս, որ քեզ հետ վարվեն»<sup>151</sup>: Այս համատեքստում ուշագրավ են նաև հետևյալ գաղափարները՝ «ցանկանալով ինքնահաստատվել՝ նա ուրիշներին է օգնում ինքնահաստատվել, ցանկանալով զարգանալ՝ նա ուրիշներին է օգնում զարգանալ»<sup>152</sup>, «Հավատարմությունը անձի լիակատար նվիրումն է, ներողամտությունը՝ սեփական եսի հանդեպ հոգատարության նվազումը» 朱熹: <<四书集注>>):

Եթե ժենը տարածվի ողջ հասարակության վրա, ապա դա կնմանվի Կոնֆուցիոսի ասույթին. «Կատարյալ առաքինություն է ճնշել սեփական եսը և վերադառնալ առաքինության օրենքներին: Եթե ջունսին (君子 ջենթլմեն, ազնվական) կարողանա մեկ օր ճնշել սեփական եսը և վերադառնալ առաքինության օրենքներին, երկնքի տակ ամեն ինչ կվերադառնա ժենին (նրա օրինակով): Արդյո՞ք ժենը գալիս է հենց մարդուց, թե՞ ուրիշներից»<sup>153</sup>: «ճնշել սեփական եսը» ու «վերադառնալ առաքինության օրենքներին» սովորաբար մեկնաբանվում է՝ որպես երկու զուգահեռ ուսմունք, բայց ես չեմ համարում, որ սա այս ուսմունքի լավագույն բացատ-

147. <<中庸>>: «仁者, 人也, 亲亲为大。《Միջինի ուսմունք», գլուխ 20

148. <<郭店竹简q五行>>: “亲而笃之, 爱也。爱父, 其攸爱人, 仁也

149. <<郭店竹简q唐虞之道>>: “孝之放, 爱天下之民

150. Մենցիոս, գլուխ 2:

151. Տարեգրքեր, գլուխ 12:

152. Տարեգրքեր, գլուխ 6:

153. <<论语q颜渊>>: “克己复礼曰仁 《Տարեգրքեր», գլուխ 12:

րությունն է: «Ճնշել սեփական ենն ու վերադառնալ առաքինության օրենքներին կատարյալ առաքինություն է» արտահայտությունն իրականում վերաբերում է «առաքինության օրենքներով առաջնորդվելուն»։ սա հիմնված է «սեփական անձի ցանկությունները ճնշելու վրա» վրա և համարվում է ժեն: Պարոն Ֆեյ Սյաոթունը իր սեփական մեկնաբանությունն ուներ այս ուսմունքի մասին. «Միայն սեփական ենը ճնշելուց հետո մարդը կարող է վերադառնալ առաքինության օրենքներին: Վերջինս հասարակություն մուտք գործելու և հասարակության անդամ դառնալու նախադրյալ է: Թերևս հենց այս կետում էլ արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթությունների ուղիները բաժանվում են՝ «ինչպես ընդարձակել կամ ճնշել սեփական անձը<sup>154</sup>»: Կարծում են՝ պարոն Ֆեյի դիտարկումը մեծնշանակություն ունի: Ջու Սին նույնպես տալիս է այս ուսմունքի իր մեկնաբանությունը: «Ճնշել նշանակում է նվաճել,-ասում է նա,-իսկ սեփական ենը մարդու անձնական ցանկություններն են: Վերադառնալ նշանակում է վերականգնել, իսկ առաքինությունը երկնքի սկզբունքի օրենքներն ու կաղապարներն են»: Ըստ այս մեկնաբանության՝ մարդը պետք է ճնշի իր անձնական ցանկությունները, որպեսզի ապրի վայելչության ու հասարակական չափանիշների համաձայն: Ժենը մարդու բնական առաքինությունն է («Սերը ծնվում է բնության մեջ»<sup>155</sup>), իսկ վայելչության օրենքները՝ մարդու վարքագիծը կառավարող արտաքին սովորույթները, որոնց գործառույթը հասարակական հարաբերությունների շտկումն է, որպեսզի մարդիկ կարողանան ապրել ներդաշնակության մեջ, ինչպես ամփոփում է Կոնֆուցիոսը իր հին ասույթներից մեկում. «Վայելչության ամենաարժեքավոր գործառույթը ներդաշնակությունն է<sup>156</sup>»: Միայն երբ մարդը պատրաստակամորեն ապրում է ըստ վայելչության օրենքների և հասարակական չափանիշների, այսինքն՝ մարդկանց սիրելու ներքին կամքով, կարող է իրականացնել ժենի պահանջները: Այսպիսով, Կոնֆուցիոսը հարցնում է. «Արդյո՞ք ժենի պրակտիկան հենց մարդուց է, թե ուրիշներից»: Նա տարբերակում է ժենի և վայելչության միջև. «Եթե մարդը զուրկ է ժենից, ապա ի՞նչ կապ ունի նա վայելչության ծեսերի հետ: Եթե մարդը զուրկ է ժենից, ի՞նչ կապ ունի երաժշտության հետ<sup>157</sup>»: Նա, որ կատարում է ծեսերը կամ երաժշտությունը առանց բարեգործ ու սիրող սրտի, փարիսեցի է և ծառայում է խաբեությանը: Այս իմաստով էլ Կոնֆուցիոսը կարծում էր, որ եթե մարդիկ ինքնագիտակցաբար հետևեն ժենին և կատարեն այն, ինչ պահանջում է բարեգործ ու սիրող սիրտը՝ ըստ առօրյա կյանքի վայելչության օրենքների, ապա հասարակության մեջ կբարգավաճի ներդաշնակությունն ու խաղաղությունը. «Եթե ջունցին կարողանա մեկ օր ճնշել ինքն իրեն ու վերադառնալ առաքինության օրենքներին, երկնքի տակ ամեն ինչ կվերադառնա ժենին»: Իմ կարծիքով՝ Կոնֆուցիոսի այս

154. Ֆեյ Սյաոթուն: (2002, փետրվար): Մարդու և բնության հարաբերությունների վերանայում մշակութաբանության տեսակյունից: Չինաստանի Սոցիոլոգիական հետազոտությունների և զարգացման ուսումնասիրությունների կենտրոնի (CSRSDSC) աշխատություն, Սոցիոլոգիայի բաժին, Սոցիոլոգիայի և մարդաբանության ինստիտուտ, Պեկինի համալսարան, Պեկին:

155. <<郭店竹简·语丛二>>: “爰生于性

156. <<论语·学而>>: “礼之用, 和为贵 «Տարեգրքեր», գլուխ 1:

157. 论语八佾: “人而不仁如礼何? 人而不仁如乐何 «Տարեգրքեր», գլուխ 3:

ուսմունքն միանգամայն իմաստալից է, հատկապես պետության քաղաքական առաջնորդների կամ զարգացած երկրների (մասնավորապես Միացյալ Նահանգների) կառավարող դասի համար: «Ժենի քաղաքականությունը» (仁政) կամ «ողջախոհ կայսեր ճանապարհը» (王道), ի տարբերություն «գերիշխանության ճանապարհի» (王道), անհրաժեշտ պայման է «պետությունը կառավարելու» (治国) և «Երկնքի տակ ամեն ինչ ներդաշնակեցնելու» (平天下) համար: Եթե «Ժենի քաղաքականությունը» կամ «ողջախոհ կայսեր ճանապարհը» կիրառվի, ապա տարբեր մշակույթներն ի վիճակի կլինեն խաղաղ գոյակցել ու զարգանալ, իսկ «գերիշխանությունը» կհանգեցնի «քաղաքակրթությունների բախման», որի արդյունքում էլ կհաստատվի միամշակութայնություն և մշակութային գերիշխանություն: Եթե կոնֆուցիականության ժեն ուսմունքը օգտագործվում է միջմշակութային հարաբերությունները կարգավորելու համար, ապա նրա շնորհիվ հնարավոր կլինի խուսափել քաղաքակրթությունների բախումից կամ պատերազմներից, և քաղաքակրթությունները կկարողանան խաղաղ գոյակցել:

Անշուշտ, նույնիսկ ժենի կոնֆուցիական ուսմունքն այն կախարդական դեղափոշին չէ, որը կլուծի ժամանակակից հասարակության մեջ քաղաքակրթությունների բոլոր խնդիրները: Այնուամենայնիվ, որպես Բարեգործության և Սիրո վրա հիմնված բարոյական ինքնակարգավորումների շարք, այն, անկասկած, որոշ քաղաքական նշանակություն ունի քաղաքակրթությունների գոյակցությունը ներդաշնակեցնելու հարցում, եթե կիրառվի՝ որպես միջմշակութային և մշակութային հարաբերությունները կարգավորող սկզբունք:

Չեշտ չէ ապահովել ներդաշնակությունը տարբեր մշակույթների միջև՝ այդպիսով ապահովելով տարբեր մշակութային ավանդույթներին դավանող պետությունների ու ազգերի խաղաղ գոյակցությունը: Հավանաբար «Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» (和而不同)<sup>158</sup> կոնֆուցիական ուսմունքը կարող է մտածողության աղբյուր լինել մեզ համար: Ըստ Կոնֆուցիոսի՝ «Ողջախոհները (ջունցի) ներդաշնակության են հասնում առանց միմյանց հետ համաձայնելու. անխոհները (սյաոժեն) համաձայնում են ուրիշների հետ՝ առանց ներդաշնակության»<sup>159</sup>: Ջունցին՝ բարոյական կարգապահությամբ առաջնորդվող մտավորականները, որոնք գնում են Հավատարմության ու ներողամտության ճանապարհով, պետք է փորձեն լեզու գտնել ուրիշների հետ ներդաշնակության մեջ՝ ի հեճուկս կարծիքների տարբերության. բայց նրանք, որոնք զուրկ են բարոյականությունից կամ կարգապահությունից, մշտապես ուրիշներին ստիպում են ընդունել իրենց տեսակետը, ուստի չեն կարող ներդաշնակ հարաբերություններ պահ-

158. Այս համատեքստում ես թարգմանում եմ «Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ», և ոչ թե «Միասնություն բազմազանության մեջ». վերջինս այս եզրույթի թարգմանության մեկ այլ տարածված տարբերակ է: Թուն (同) նշանակում է Համաձայնություն, եթե խոսքը վերաբերում է մարդկային հարաբերություններին, և Նույնություն կամ միաստեռություն, երբ խոսքը վերաբերում է նյութական առարկաներին: Այսպիսով, թարգմանիչն ընտրում է այն տարբերակը, որը համապատասխանում է համատեքստին, և «不同» բառը թարգմանում է բազմազանություն, անհամաձայնություն կամ տարաստեռություն, և այլն:

159. <<论语q子路>>: «君子和而不同, 小人同而不和。」 «Տարեգրքեր», գլուխ 12:

պանել ուրիշների հետ: Եթե «Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» ուսմունքը հնարավոր լինի որպես սկզբունք կիրառել միջմշակութային ու մշակութային հարաբերություններում, այն կարող է խիստ դրական դեր խաղալ պետությունների կամ ազգերի հակամարտություններում: Այն հատկապես օգտակար կլինի պետությունների կամ ազգերի միջև մշակութային տարբերությունների (օրինակ՝ կրոնական համոզմունքների կամ հասարակական արժեքների) արդյունքում առաջացած անհամաձայնություններն ու հակասությունները հարթեցնելու համար, եթե «Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքը կիրառենք՝ որպես այս հակամարտությունները լուծելու սկզբունք:

«Ներդաշնակությունն» ու «նույնությունը» ընդհանրապես ավանդական չինական մտածողության մեջ համարվում են երկու տարբեր հասկացություններ: Չինաստանի պատմության մեջ քննարկումներ են եղել «ներդաշնակություն և նույնություն» հասկացությունների շուրջ: Ինչպես պատմում է «Ցուոջուանը», մի անգամ Ցի դուքսը հարցնում է Յան-ցիին. «Միայն Ջու<sup>160</sup> է կարողանում ինձ հետ ներդաշնակ գոյակցել»: Յան-ցին պատասխանում է. «Ջուն պարզապես արտահայտում է Ձերդ մեծության կարծիքը. ինչպե՞ս կարելի է այդ երևույթը ներդաշնակություն կոչել»: «Իսկ ի՞նչ տարբերություն կա ներդաշնակության և նույնության միջև»,-հարցնում է դուքսը: Դրանք միանգամայն տարբեր են,-բացատրում է Յան-ցին: «Ներդաշնակությունը նման է լավ եփած ուտեստի. ծուկը և միսը պետք է պատրաստել ջրով, կրակով, քացախով, մածուկով, աղով ու սալորով, ապա եփել կրակի վրա: Խոհարարը ներդաշնակեցնում է այս համերը, որպեսզի դրանք չափավոր լինեն: Եթե համը շատ թույլ է, ապա պետք է աղ ավելացնել եթե չափազանց աղի է, անհրաժեշտ է ջուր ավելացնել: Երբ Ջունցին ճաշակում է այս ուտեստը, նրա սիրտը խաղաղվում է: Սա նման է Արքայի ու նրա դատավորների հարաբերություններին: Բայց Ջուն տարբերվում է դրանից: Երբ Ձերդ մեծությունն ասում է, որ ինչ-որ բան ճիշտ է, նա համաձայնում է: Երբ Ձերդ մեծությունը հակառակն է ասում, նա նորից համաձայնում է: Սա նույնն է, ինչ եթե ջուրն ավելացնես ջրի վրա. ո՞վ կարող է այդպիսի ուտեստ ճաշակել: Կամ նույնն է, ինչ եթե երաժշտական գործիքը նույն մեղեդին նվագի. ո՞վ հաճույք կստանա այս երաժշտությունից: Ահա այս պատճառով էլ նույնությունը տարբերվում է ներդաշնակությունից»: Շիբոյի (史伯) մեկ այլ ասույթ պատմում է. «Իրականում միայն ներդաշնակությունը կարող է խթանել կյանքի զարգացումը, իսկ նույնությունը՝ հակառակը, արգելակել այն: Ներդաշնակությունը չափավորում է ամեն ինչ տարասեռ երևույթների միջոցով. միայն այս դեպքում կյանքը փթթում է ու գտնում է այն, ինչ պատկանում է իրեն: Եթե մի նյութ լրացնես նույն նյութով, ապա այն ոչ ոքի չի հետաքրքրի: Այսպիսով, հնագույն ժամանակների ողջախոս կայսրերը «համեմուն» էին երկիրը Մետաղով, Փայտով, Ջրով ու Կրակով<sup>160</sup>, որպեսզի այնտեղ տարբեր կյանքեր հայտնվեն<sup>161</sup>»: (<<国语·郑语>>) Վերը նշված մեջբերումից հասկանում

160. Անտիկ չինական փիլիսոփայության մեջ Մետաղը, Փայտը, Ջուրը, Կրակը և Հողը հինգ գործընթացներ են (五行), այսինքն՝ հինգ հիմնական տարրեր, որոնցից կազմված է աշխարհը. Թարգմանչի ծանոթագրություն:

161. <<国语·郑语>>: «(史伯曰)夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃之。故先王以土、与金、木、水、火杂,以成百物

ենք, որ ներդաշնակությունն ու նույնությունը միանգամայն տարբեր հասկացություններ են: Միայն տարբերության և հարաբերակցության դեպքում կարելի է իրերը «չափավորել տարասեռությամբ», և տարբեր երևույթները համատեղ ներդաշնակ առաջընթաց կունենան: «Ինչ-որ բան միասեռությամբ լրացնել» նշանակում է նույնություն, որը միայն շնչահեղձ է անում մարդուն: Ավանդական չինական մշակույթի գերագույն իդեալն այն է, որ «բազմազան կյանքերը զարգանան միասին՝ առանց միմյանց վնասելու. բազմազան ճանապարհներն օգտագործվեն միասին՝ առանց միմյանց չեզոքացնելու»<sup>162</sup>: «Բազմազան կյանքերը» և «բազմազան ճանապարհները» վերաբերում են առհասարակ բազմազանությանը: «Առանց միմյանց վնասելու» և «առանց միմյանց չեզոքացնելու» հասկացությունները վերաբերում են ներդաշնակությանը: Այս ուսմունքը բազմազան մշակույթների գոյակցության մասին մտածելու անսպառ աղբյուր է մեզ համար:

Այժմ արևմտյան երկրներում ներդմբնունով օժտված մարդիկ արդեն իսկ ընդունել են քաղաքակրթությունների գոյակցության հնարավորությունը, և այն, որ պետք է խուսափել միայն մշակութային տարբերությունների հետևանքով առաջացած բախումից կամ պատերազմից: Նրանք հավատացած են, որ տարբեր ազգերն ու պետությունները պետք է կարողանան ընդհանուր հայտարարի գալ մշակութային փոխանակումների, երկխոսությունների ու քննարկումների միջոցով: Սա «բազմազանությունից» դեպի փոխըմբռնում գործընթացն է: Այս փոխըմբռնումը չի նշանակում ոչնչացնել կամ ձուլել անհատական մշակույթները, այլ ենթադրում է գտնել երկու տարբեր մշակույթների հատման կետը և այն որպես հիմք օգտագործել՝ երկու մշակույթների առաջընթացի համար. սա է «ներդաշնակության» գործառույթը: Բազմազան մշակույթների տարբերությունների պատճառով էլ մարդկային քաղաքակրթություններն այնքան բազմազույն են դարձել, որ մարդկային պատմության հարահոս գետում աստիճանաբար ձևավորվում է լրացուցիչ և միմյանց հետ հաղորդակցվող մշակույթներ: Մշակութային տարբերությունները կարող են հանգեցնել բախումների կամ նույնիսկ պատերազմների, բայց ոչ բոլոր տարբերություններն են ի գորու բախումների կամ պատերազմների պատճառ դառնալ: Հատկապես այն դարաշրջանում, երբ գիտությունն ու տեխնոլոգիան արագորեն զարգանում են, մասսայական պատերազմը կարող է հեշտությամբ ոչնչացնել մարդկությունը: Ուստիև, մենք պետք է ձգտենք պահպանել ներդաշնակ գոյակցությունը միջմշակութային երկխոսությունների միջոցով: Չինաստանում և նրա սահմաններից դուրս բազմաթիվ գիտնականներ հասկանում են փոխըմբռնման կարևորությունը, որը հասանելի է տարբեր մշակույթների երկխոսությունների միջոցով: Օրինակ, Հաբերմասը սկսում է ընդգծել արդարության ու համերաշխության հասկացությունները: Ին կարծիքով՝ դրանք կարևոր սկզբունքներ են միջազգային մշակութային հարաբերություններում: Հաբերմասի «Արդարության սկզբունքը» կարելի է հասկանալ հետևյալ կերպ. յուրաքանչյուր ազգային մշակույթ իրավունք ունի պաշտպանել իր անկախությունն ու ինքնավարությունը և ազատ զարգանալ՝ ըստ իր ժողովրդի կամքի: Նրա «համերաշխության սկզբունքը», մյուս կողմից, կարելի է մեկնաբանել՝ որպես այլ ազգային մշակույթները համակրելու, հասկանալու ու հարգելու պարտավորություն: Տար-

162. <<中庸>>: “万物并育而不相害, 道并行而不相悖” «Միջինի ուսմունքը», գլուխ 30:

բեր ազգային մշակույթների միջև անընդհատ վարվող երկխոսությունների ու հաղորդակցության շնորհիվ վաղ թե ուշ հնարավոր կլինի ձևավորել շփումների դրական շրջափուլ<sup>163</sup>: Այս սկզբունքի մյուս հետևորդը գերմանացի փիլիսոփա Գադամերն է: Նա առաջարկում էր, որ «ընկալումը» պետք է հասցնել «համընդհանուր երկխոսության» մակարդակի: Այս ընդլայնման շնորհիվ սուբյեկտի և օբյեկտի հարաբերությունը (որպես իմացական կամ քերականական հասկացություն) հնարավոր է անհավասարությունից տանել դեպի հավասարության: այլ կերպ ասած՝ երկխոսություններն իմաստալից ու արդյունավետ կլինեն, եթե անցկացվեն հավասար հիմքի վրա: Գադամերի՝ սուբյեկտի և օբյեկտի միջև հավասարության գիտակցությունը և «մշակութային երկխոսության» նրա տեսությունը կարևոր գաղափարներ են, որոնց կարիքը խիստ զգացվում է մեր ժամանակներում<sup>164</sup>, և որոնք մեզ բավական հստակ, պատշաճ ու խոր պատկերացում են տալիս Չինաստանի և այլ ազգերի միջև մշակութային կամ ազգային հարաբերությունների մասին: Այնուամենայնիվ, թե՛ Հարբերմասի արդարության և համերաշխության սկզբունքների, թե՛ Գադամերի համընդհանուր երկխոսության տեսության դեպքում ընդհանուր կանխադրույթը պետք է լինի «Բազմազանության մեջ ներդաշնակության» սկզբունքը, քանի որ միայն տարբեր մշակութային ավանդույթներ կրող ազգերի ու պետությունների ներդաշնակ գոյակցության դեպքում նրանք կարող են ձեռք բերել հավասար իրավունքներ ու պարտավորություններ, և միայն այդ դեպքում նրանց միջև «համընդհանուր երկխոսությունը» կարող է իմաստալից ու արդյունավետ լինել: Հետևաբար, «Ներդաշնակություն բազմազանության մեջ» սկզբունքը, որը հիմնված է այն համոզմունքի վրա, որ «ներդաշնակությունը ամենաարժեքավորն է»<sup>165</sup>, պետք է կիրառվի՝ որպես միջմշակութային հարաբերությունները կարգավորող հիմնական սկզբունք: Եթե այս սկզբունքը որդեգրվի բոլոր պետությունների և ազգերի կողմից, այն դրական գործոն կլինի ոչ միայն ահամաձայնությունները, հակամարտությունները և նույնիսկ պատերազմները չեզոքացնելու գործում, այլև կարևոր խթան կդառնա փոխանակումների և հաղորդակցության միջոցով բոլոր պետությունների ու ազգերի զարգացման համար: Հենց այս իմաստով էլ Բերտրան Ռասելն ասել է. «Տարբեր քաղաքակրթությունների միջև շփումներն անցյալում հաճախ դարձել են մարդկային առաջընթացի նշանդրեր» : Ժամանակակից մարդկային հասարակությանը անհրաժեշտ են տարբեր մշակույթներ՝ փոխադարձ յուրացման և միավորման միջոցով իրենց ավանդական առանձնահատկությունները զարգացնելու և նոր հիմքի վրա քաղաքակրթությունների գոյակցությունն ապահովելու համար:

### 24.3.2 Գանապարհի (թաո) թաոսական ուսմունքը կարող է մտքի

163. Յուե Դայուն: (2002): *Մշակութային հարաբերականություն և համեմատական գրականություն: Միջմշակութային կամուրջ: Պեկին. Պեկինի համալսարանի հրատարակչություն:*

164. Փան Դեժուն. «Գադամերի փիլիսոփայական ժառանգությունը»: Քսանմեկերորդ դար, *HK, ապրիլ, 200, Յու Ցիջի: «Փիլիսոփայական մարդասիրության զարգացումը»:* Քսանմեկերորդ դար, *HK, օգոստոս, 2002:*

165. <<论语·学而>>: “和为贵 «Տարեզրքեր», գլուխ 1: Նաև՝ ծանոթագրություն 23:

## Ուշանակալի աղբյուր լինել «Քաղաքակրթությունների բախումը» կանխելու համար

Եթե Կոնֆուցիոսը «առաքինի մարդ է» (仁者), ապա Լաոցզին «իմաստուն մարդ է» (智者): Ճանապարհը հիմնարար հասկացություն է Լաոցզիի «Թաո Թե Չինում», իսկ «ինքնաբերությունն ու անգործությունը» (自然无为: ենթարկվել բնության օրենքներին՝ առանց դրանք խախտելու) ճանապարհի հիմնական առանձնահատկություններն են: «Ինքնաբերությունն ու անգործությունը Երկնքի ճանապարհն են», - ասում է Վան Չունը իր «Լուսն Յեն» գործում<sup>167</sup>: Ժամանակակից մարդկային հասարակության ամենատարբեր հակամարտություններն, անկասկած, առաջացել են իշխանության ու հարստության ազահ ձգտումներից: Այդ հզոր տերությունները, եսասիական շահերի հետապնդման և իշխանության ընդլայնման իրենց ձգտումներում, չարաշահում են չգարգացած երկրների ռեսուրսներն ու օգտագործում քաղաքական իշխանությունը, որը համաշխարհային քառուսի հիմնական պատճառն է: Լաոցզիի «ինքնաբերության և անգործության» ուսմունքը կարելի է մեկնաբանել հետևյալ կերպ՝ չամել ոչինչ, ինչը կարող է սպառնալ հասարակության և աշխարհի խաղաղությանը: Լաոցզին մի անգամ մեջբերել էր մի հին իմաստունի խոսքը. «Եթե ես ոչինչ չամեն, մարդիկ ինքնուրույն կբարեփոխվեն. եթե սիրեն լուծությունը, նրանք ինքնուրույն կպահպանեն կարգուկանոնը, երբ խուսափեն խնդիրներից, մարդիկ ինքնուրույն կբարգավաճեն, երբ ցանկություն չունենան, նրանք ինքնուրույն կապրեն ասկետության մեջ»<sup>168</sup>: Սա նշանակում է, որ քաղաքական իշխանություն ունեցող կառավարիչը չպետք է միջամտի իր ժողովրդի կյանքին (անգործություն), և չպետք է խանգարի նրանց առօրյա կյանքը (հանդարտություն պահպանել), չպետք է գործի նրանց կամքին հակառակ (խուսափել խնդիրներից), չպետք է ազահորեն չարաշահի նրանց (չունենալ ոչ մի ցանկություն). այսպիսով, մարդիկ ինքնուրույն կբարեփոխվեն, ինքնուրույն կարգուկանոն կպահպանեն և ինքնուրույն կորոշեն ապրել զուսպ կյանքով: Եթե մենք արդի մեկնաբանություն տանք այս ուսմունքին և այն կիրառենք ժամանակակից հասարակությանը կառավարելու մեջ, այն ոչ միայն խաղաղություն կբերի երկրին, այլև զգալի դեր կունենա քաղաքակրթությունների բախումը կանխելու գործում: Մենք կարող ենք վերը նշված ուսմունքը մեկնաբանել հետևյալ կերպ. միջազգային քաղաքականության մեջ որքան երկիրն ավելի է միջամտում այլ երկրների գործերին, այնքան աշխարհն ավելի քառուսային է դառնում. որքան մեծ տերությունները ռազմական ուժով սպառնում են մյուսներին, այնքան ավելի փոթորկուն ու անկարգ է դառնում աշխարհը. որքան մեծ տերությունները շահագործում են չգարգացած երկրները միջազգային օգնության պատրվակով, այնքան չգարգացած երկրներն ավելի են աղքատանում. որքան զարգացած երկրները կռվում են՝ հարստության և համաշխարհային գերիշխանության համար, այնքան աշխարհն ավելի անբարո ու ահաբեկված է դառնում: Յետևաբար, իմ կարծիքով,

167. 王充: hh论衡. 初稟>>.

168. <<道德经>>第57章: 我无为而民自化, 我好静而民自正, 我无事而民自富, 我无欲而民自朴 «Թաո Թե Չին», գլուխ 57:



«անգործության կամ ոչինչ չանելու» ուսմունքը կարող է արդյունավետ դեղատոմս լինել այսպես կոչված նոր կայսրության առաջնորդների համար: Եթե նրանք ընդունեն այս դեղատոմսը, աշխարհը խաղաղություն կվայելի: Այնուամենայնիվ, «նոր կայսրությունը» միշտ շահագործում է այլ պետություններն ու ազգերը «կանխանատված գործողությունների» (有为) միջոցով, ինչպիսիք են միջանտությունը, չարաշահումը կամ ռազմական սպառնալիքը, որոնք, անկասկած, բնորոշվում են նրա կայսերական ազահությանը: Ըստ Լաոցզիի՝ «Չկա ավելի մեծ աղետ, քան դժգոհությունը: Չկա ավելի մահացու մեղք, քան ցանկասիրությունը: Նա, ով գոհանալ գիտի, միշտ գոհ կլինի»<sup>169</sup>: Արդյո՞ք «նոր կայսրությունը» դժգոհ ու ցանկասեր չէ: Լաոցզին դարձյալ ասում է. «Մի՞թե Երկնքի ճանապարհը նման չէ կոտրված աղեղի: Վերևի մասը սեղմված է, իջեցված ներքև, ներքևի մասը բարձրացել է, պարանը դուրս է ընկել տեղից ու լայնացել: Իսկ Երկնքի վերցնում է նրանց փսեսները, ովքեր բավականաչափ կերել են, ու լցնում է նրանց փսեսները, որոնք անոթի են: Բայց մարդու ճանապարհն այլ կերպ է շարժվում. մարդիկ, որոնք ունեն ավելին, քան պետք է, այլասերված են, որովհետև տուրք են տալիս հարստությանն ու հագեցմանը»<sup>170</sup>: Ինչու՞ այսօր մեր աշխարհում մարդկային հասարակությունը փոթորկում ու խառնաշփոթ վիճակում է: Արդյո՞ք դրա միակ մեղավորները հենց իրենք՝ մարդ արարածները չեն, հատկապես «նոր կայսրության» այն առաջնորդները, որոնք գործում են «Երկնքի ճանապարհի» դեմ և մոռանում «մարդկանց սրտերը», ինչու՞ են արհամարհում նրանց, որ կարիքավոր են ու քաղցած, ու տուրք տալիս նրանց, որ հարուստ են ու հագեցած: Մի՞թե սա չէ ժամանակակից աշխարհի բոլոր տարածայնությունների, հակամարտությունների ու պատերազմների արմատը: Այսպիսով, մենք բացահայտում ենք, որ «քաղաքակրթությունների բախման» տեսությունը սերտորեն կապված է «նոր կայսրության» տեսության հետ, որը խնամքով թաքցված է:

Լաոցզին խիստ դեմ էր հանուն աշխարհի խաղաղության մղվող պատերազմների: «Թառ Թե Չին» 31-րդ գլխում նա ասում է. «Չենքերը վատ նախանշաններ են, որից նողկում են բոլորը: Ճանապարհի հետևորդները խուսափում են դրանցից»<sup>171</sup>: Պատերազմների ընթացքում մշտապես մարդիկ են սպանվում, արտադրությունն ընդհատվում է, հասարակական կարգը՝ խախտվում. ուստի, Լաոցզին կարծում է, որ պատերազմը չարիք է, որովհետև մարդիկ ատում են այն, իսկ առաքինի պետական գործիչները չպետք է իրեն երկիրը ներգրավեն պատերազմի մեջ՝ իրենց եսասիրական խնդիրները լուծելու համար: Դարձյալ Լաոցզին ասում է. «Թույլ մի՛ տվեք, որ նրանք իրենց ռազմիկների հետ փորձեն նվաճել աշխարհը. Երկինքը վրեժխնդիր կլինի դրա համար: Այն ճանապարհների, որոնցով բանակներ են անցել, փշավարդեր են աճում: Պատերազմներին հաջորդում են սովի ու չարիքի տարիներ»<sup>172</sup>: Ընդհանուր առմամբ, սա բոլոր ազգերի ճշմարիտ պատմությունն է: Յուրաքանչյուր խոշոր պատերազմից հետո Չինաստանի բնակ-

169. <<道德经>>第46章:“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,知足之足,常足矣” 《Թառ Թե Չին», գլուխ 46:

170. <<道德经>>第77章:“天之道,其犹张弓欤?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。”

天之道,损有余而不足,人道则不然,损不足以奉有余。 《Թառ Թե Չին», գլուխ 77:

171. <<道德经>>第31章:“夫兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处。” 《Թառ Թե Չին», գլուխ 31:

172. <<道德经>>第74章:“民不畏死,奈何以死惧之?” 《Թառ Թե Չին», գլուխ 74:

չությունը զգալիորեն նվազում էր, հողերն ամայանում էին, արտադրությունը՝ ընդհատվում, և երկիրը ողողվում էր կողոպտիչներով ու զոդերով: Երկու համաշխարհային պատերազմներն էլ ավարտվեցին նույն ձևով, և Միջին արևելքի ներկայիս պատերազմը բացառությունն է: Ամեն անգամ, երբ «մեծ կայսրության» առաջնորդները որևէ տեղ պատերազմ են հրահրում, ոչ մի հաջողության չեն հասնում, որովհետև նվաճված երկրների ժողովուրդները չեն հանձնվում, և նրանք կռվում են՝ մահվան վախը մոռացած: Ինչպես ասում է Լաոցզին. «Մարդիկ բոլորովին չեն վախենում մահից. այդ դեպքում ի՞նչ իմաստ ունի նրանց սպառնալ մահով» և «Իսկ նրանք, որ հաճույք են ստանում սպանությունից, երբեք չեն ազատվի այն աշխարհից, որին ձգտում են»<sup>173</sup>: Պատմությունից մեզ պարզ է դառնում, որ այս բոլոր պատերազմները հրահրողները, չնայած հնարավոր ժամանակավոր հաջողություններին, ի վերջո ձախողվել և անվանարկվել են: Այդպիսի վառ օրինակ է Հիտլերը, ինչպես նաև ճապոնական միլիտարիզմը: Որպես «իմաստուն մարդ»՝ Լաոցզին կարողացել էր իր իմաստությամբ դիտարկել այս հարցի թաքնված կողմը: Նա ասում է. «Բարեբախտությունը միշտ հենվում է դժբախտության վրա, իսկ դժբախտությունը միշտ թաքնվում է բարեբախտության մեջ»<sup>174</sup>: Այժմ որոշ երկրներում մարդիկ տառապում են, բայց դա անհրաժեշտ նախապայման է, որն ապագայում պիտի երաշխավորո նրանց ազգի վերածնունդը: Եթե, օրինակ, դիտարկենք Չինաստանի պատմության վերջին հարյուր տարիները, պարզ կդառնա, որ երկիրը մշտապես տառապանքներ էր կրում, և դա, ի վերջո, արթնացրեց չինացի ժողովրդին: Այսօր կարող ենք ասել, որ չինացիները մեծ վերածնունդի շեմին են: Իմ կարծիքով՝ բոլոր երկրների և հատկապես «նոր կայսրության» առաջնորդները պետք է դասեր քաղեն «Թաո Թե Չին» իմաստուն ուսմունքից և հասկանան, որ վաղ թե ուշ մեծ տերությունների քաղաքականությունն ու գերիշխանությունը ապագա չի ունենալու: Հետևաբար, կարծում են, որ Լաոցզիի մտածողությունն արժեքավոր նշանակություն ունի «քաղաքակրթությունների բախման» տեսությունները և «նոր կայսրության» մտածողությունը մերժելու համար: Մենք պաշտպանում ենք «քաղաքակրթությունների գոյակցության» տեսությունը և համաձայն ենք «ոչինչ չանելու» Լաոցզիի գաղափարի հետ, որն առաջարկում է սպասել ներդաշնակության աշխարհի, որը խաղաղություն, անվտանգություն, ընդհանուր առաջընթաց կապահովի ողջ մարդկությանը: Անշուշտ, քանի որ Լաոցզին ծնվել է 2000 տարի առաջ, նրա փիլիսոփայությունը չի կարող լուծել այն խնդիրները, որոնք ծառայել են ժամանակակից մարդկային հասարակության առաջ, այդ թվում և տարածայնություններն ու բախումները ազգերի միջև, բայց նրա իմաստությունը պետք է կարևոր արժեք լինի մեր ճանապարհին: Մեր խնդիրն է՝ վերանայել ու զարգացնել նրա մտածողության էությունը, արդի մեկնաբանություն տալ նրան, որպեսզի հանրությունը կարողանա օգուտ քաղել հին չինական փիլիսոփայության գանձարանից:

Կրոնական համոզմունքների, արժեքների և մտածողության տարբերությունները կարող են բախումների պատճառ դառնալ ազգերի ու պետությունների միջև, իսկ բախումներն էլ կարող են հանգեցնել պատերազմների: Սակայն մեզ մի

173. <<道德经>>第31章:“夫乐杀人者,则不可得志于天下矣。”《Թաո Թե Չին», գլուխ 31:

174. <<道德经>>第58章:“祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。”《Թաո Թե Չին», գլուխ 58:

հարց է տանջում. մի՞թե այս բախումներն անխուսափելի են: Մի՞թե հնարավոր չէ լուծել այդ բախումները խաղաղ ճանապարհով, առանց մշակութային տարբերություններով պայմանավորված պատերազմների: Անհրաժեշտ է ազգային բոլոր մշակույթներում գտնել մտածողության ընդհանուր աղբյուր, որը պաշտպանում է քաղաքակրթությունների գոյակցությունը, ինչն էլ հնարավորություն կտա խուսափել ցանկացած հնարավոր բախումից կամ պատերազմից: Ինչպես նշվեց վերևում, չինական մշակույթը՝ կոնֆուցիականությունը և թաոսիզմը, կարող են մտածողության կարևոր աղբյուր լինել, որոնք կիրագործեն քաղաքակրթությունների խաղաղ գոյակցության գաղափարը: Ես հավատում եմ, որ այդպիսի աղբյուրներ կարելի է գտնել նաև այլ ազգերի ու պետությունների մշակույթներում: Քսանմեկերորդ դարում մենք պետք է զգուշորեն ընտրություն կտարենք. արդյո՞ք ազգերի ու պետությունների միջև ծագած խնդիրները կարգավորելիս պետք է օգտվել «քաղաքակրթությունների բախման» տեսությունից, թե՞ ապահովել մարդկային հասարակության խաղաղությունը «քաղաքակրթությունների գոյակցությունը» քարոզող տեսության միջոցով: Մարդկությունը մեծապես կշահի, եթե ընտրենք ոչ թե քաղաքակրթությունների բախման, այլ խաղաղ գոյակցության տարբերակը: «Պատմության գիրքն» ուսուցանում է.«Երկնքի տակ բոլոր պետությունները պետք է ներդաշնակվեն»<sup>175</sup>: Ինչպես բազմաթիվ այլ ազգեր, չինացիները հզոր են և ունեն պատմության ու մշակույթի տևական ու փայլուն ավանդույթ: Չինական մշակույթն, անկասկած, մարդկության ամենաարժեքավոր գանձերից է: Ունենալով այսպիսի մշակութային ժառանգություն՝ մենք պիտի կարողանանք խոշոր ներդրում ունենալ մարդկային քաղաքակրթությունների խաղաղ գոյակցությունն ապահովելու, մշակութային փոխանակումները խթանելու գործում, որպեսզի ներդաշնակություն ու խաղաղություն տիրի բազմազան մշակույթներով հագեցած այս աշխարհում:

## ԳԼՈՒԽ 25

175. <<尚书尧典>>: “协和万邦”。

## «Չինական փիլիսոփայության» կառուցումը չին-եվրոպական մշակութային փոխանակումների համատեքստում<sup>176</sup>

2002 թվականի դեկտեմբերին ես հրատարակեցի «Էրշի Շիջի Սիֆան Ջեսյունե Դունձյան Շի» (Արևմտյան փիլիսոփայության տարածումը Չինաստանում 20-րդ դարում) 14-հատորանոց մատենաշարը<sup>177</sup>: Ես նախածեռնեցի այս ուսումնասիրությունը, քանի որ ցանկանում էի վերանայել արևմտյան փիլիսոփայության՝ Չինաստան տեղափոխվելու պատմությունը, որպեսզի ավելի բազմակողմանիորեն հասկանամ «չինական փիլիսոփայություն» գիտակարգի զարգացումը:

Չինարեն լեզվում գոյություն չի ունեցել «փիլիսոփայություն» կամ «ջեսյունե» բառը: Ջեսյունե եզրույթը հնարել է ճապոնացի գիտնական Նիշի Ամանեն (1829-1897), որը միացրել է երկու չինարեն տառ՝ ջե («իմաստություն») և սյունե («ուսումնասիրություն»): սրանք նշանակում էին Հին Հունաստանում և Հռոմում ձևավորված «փիլիսոփայությունը»: Այս նոր եզրույթը Չինաստան ներմուծվեց չինացի գիտնական Հուն Ցունսյանի (1848-1905) կողմից և ընդունվեց չինացի գիտնականների շրջանում: Չնայած այս ջեսյունե եզրույթը չինացի գիտնականների կողմից ընդունվեց տասնհինեորդ դարի վերջին, հարցը, թե արդյոք Չինաստանն ունեցել է «փիլիսոփայություն», և թե արդյոք այդ փիլիսոփայությունը համեմատելի է արևմտյան փիլիսոփայության հետ, դեռ պատասխան չի գտել: Այս հիմնախնդրի շուրջ բանավեճերն, անշուշտ, դեռ շարունակվում են գիտության այս ոլորտում:

Արևմտյան փիլիսոփայությունը Չինաստան ներմուծվեց տասնհինեորդ դարի վերջին: Նրա խոշորագույն և ամենաազդեցիկ կողմնակիցներից մեկը՝ Յան Ֆուն (1853-1921) չինարեն էր թարգմանել բազմաթիվ արևմտյան փիլիսոփայական տեքստեր, հատկապես նրանք, որ վերաբերում էին էվոլյուցիոն տեսությանը: Կանտի, Դեկարտի, Շոպենհաուերի և Նիցշեի տեքստերը մեկը մյուսի ետևից մուտք գործեցին Չինաստան: Որոշ չինացի գիտնականներ բացահայտեցին, որ չնայած «փիլիսոփայությունն» անկախ գիտակարգ չէր, դասական չինական կանոնագրքերը՝ «Շան Շուն» (Պատմության գիրք), «Ի Չին» (Փոփոխությունների գիրք), «ԼունՅուն» (Կոնֆուցիական տարեգրքեր), «Լաոցզին» և «Ջուանցին», որոնք կարելի էր համեմատել արևմտյան փիլիսոփայական գրքերի հետ, ներառում էին բազմաթիվ փիլիսոփայական թեմաներ և հարցեր: Այս կանոնների և արևմտյան փիլիսոփայության տեսությունների միջև կային զգալի տարբերություններ, և այդ տարբերությունների ուսումնասիրությունը մեծ նշանակություն ունի գիտության համար:

Մենք պետք է ընդունենք, որ արևմտյան փիլիսոփայության ներմուծումից առաջ գոյություն չուներ չինական փիլիսոփայության ինքնուրույն գիտական ուսումնասիրություն՝ որպես ոլորտ, որը տարբերվում էր «կանոնների ուսումնասի-

176. Չինական փիլիսոփայության ամսագիր, 2007, 34: 33-42:

177. Թան Իձյե, խմբ. «Արևմտյան փիլիսոփայության տարածումը Չինաստանում 20-րդ դարում [Էրշի Շիձի Սիֆան Ջեսյունե Դունձյան Շի], 14 հատոր: (Պեկին. Շոուդու շիֆան դասյունե չուբանշե, 2002):

րությունից» (ծին սյուե) և «վարպետների ավանդույթներից» (ցի սյուե): Քսաներորդ դարի առաջին կեսից արևմտյան փիլիսոփայության տարբեր ուղղությունների մեծ ալիք հասավ Չինաստան՝ մարքսիզմ, պրագմատիզմ, ռեալիզմ, վերլուծական փիլիսոփայություն, անտիկ հունական փիլիսոփայություն և տասնիններորդ դարի գերմանական փիլիսոփայություն: Սա հուժկու ազդեցություն ունեցավ Չինաստանի գիտական դաշտի վրա: Չինացի գիտնականները, ուսումնասիրելով արևմտյան փիլիսոփայությունը և նրա կառուցվածքը, փորձեցին կազմել դասական կանոնների և մեկնաբանությունների բազմահատոր ժողովածուներ, որոնք առնչվում էին Կոնցիին (Կոնֆուցիոս), Լաոցզիին, Ջուանցիին և այլն, որի նպատակը «չինական փիլիսոփայություն» գիտակարգ ստեղծելն էր: Վաղ փուլերում այս ուսումնասիրությունները կենտրոնացած էին միայն մասնավոր անհատների կամ առանձին թեմաների վրա: Քսաներորդ դարի սկզբին, սակայն, հիմնվեց չինական փիլիսոփայություն գիտությունը, որի հիմքը չինական ինտելեկտուալ պատմության ընթացքում արված ուսումնասիրություններն էին: Այս ընթացքում տպագրվեցին «Չինական փիլիսոփայության պատմության» մի քանի հատորներ, այդ թվում և Հու Շիի (Հու Շի) «Ջունգուո Ջեսյուե Շի Դագան» (Չինական փիլիսոփայության պատմության ուրվագծեր<sup>178</sup>) և Ֆան Յուլանի «Ջունգուո Ջեսյուե Շի» (Չինական փիլիսոփայության պատմություն<sup>179</sup>) գրքերը: Նրանց հեղինակները ձգտում էին ցույց տալ, որ չինական փիլիսոփայությունը ծագել է դեռևս Ցին դինաստիայից առաջ (մթա.221 թվականից առաջ): Այլ կերպ ասած՝ այս չինացի մտածողները գիտակցաբար փիլիսոփայական ուսումնասիրությունները տարանջատում էին դասական և վարպետների վերահսկողությամբ արվող ուսումնասիրություններից և սահմանում էին չինական փիլիսոփայությունը՝ որպես անկախ գիտակարգ: Այնուամենայնիվ, չինական ինտելեկտուալ պատմության այս բոլոր գնահատականները կրում էին արևմտյան փիլիսոփայության ազդեցությունը և կրկնում էին վերջինիս կառուցվածքը:

1930-ականներից չինացի փիլիսոփաները չինական փիլիսոփայության իրենց գնահատականներում յուրացնում և հարմարեցնում էին արևմտյան փիլիսոփայությունը: Սա հանգեցրեց չինական փիլիսոփայության մի շարք արդի տարբերակների ստեղծմանը: Այս ժամանակաշրջանի կարկառուն մտածողներն էին Սյուն Շիլին, Ջան Դունսունը, Ֆեն Յուլանը և Չին Յուելինը: Ցավոք, 1949 թվականից հետո, արդի չինական փիլիսոփայության ուղղությունները ստեղծելու նմանատիպ փորձերը, ինչպես նաև չինական և արևմտյան մտածողությունների միջև երկխոսության ձգտող ուսումնասիրությունները կտրուկ դադարեցին:

Միայն 1980-ականներին, երբ Չինաստանում իրագործվեցին բարեփոխումներ, որոնք նպատակ ունեին կառուցել ավելի բաց հասարակություն, չինական փիլիսոփայության ուսումնասիրության արգելքը վերացավ: Էքզիստենցիալիզմի,

178. Հու Շիի, «Չինական փիլիսոփայության պատմության ուրվագծեր» (Պեկին. Դուն Ֆան հրատարակչություն, 1996), ի սկզբանե վերնագրված էր «Ցին շրջանին նախորդող սոֆիզմի պատմություն [Սյան Ցին Մինսյուե Շի], գրվել է 1915-1917թթ. և առաջին անգամ հրատարակվել է 1922 թ.:

179. Ֆեն Յուլան, «Չինական փիլիսոփայության պատմություն, հատոր մեկ (առաջին անգամ հրատարակվել է 1931 թ.) և հատոր երկու (առաջին անգամ հրատարակվել է 1934 թ.)» (Պեկին. Ջուն Հուա Շուձու, 1962:

արևմտյան մարքսիզմի, ֆեյնոմենոլոգիայի, կառուցվածքաբանության, հերմենևտիկայի, հետմոդեռնիզմի, նշանագիտության և բազմաթիվ այլ ուսմունքներ ներմուծվեցին Չինաստան: Սա ոչ միայն լայնացրեց չինացի փիլիսոփաների մտահորիզոնը, այլև բազմաթիվ տարբեր հեռանկարներ տրամադրեց չինական փիլիսոփայության ավելի հարուստ, ավելի խոր հետազոտության համար:

Արևմտյան փիլիսոփայության Չինաստան ներմուծման պատմության համառոտ ակնարկից հետո կցանկանայի անել հետևյալ առաջարկները՝ հետագա քննարկում ծավալելու համար:

### **25.1 Արևմտյան փիլիսոփայությունը և չինական փիլիսոփայությունը՝ որպես անկախ գիտակարգեր**

Ինչպես արդեն ասացինք, Չինաստանում չկար ջեյուլե եզրույթը, ինչպես նաև չինական փիլիսոփայություն անկախ գիտակարգը: Միայն արևմտյան փիլիսոփայության հետ բախումից հետո փիլիսոփայական գաղափարներն ու փիլիսոփայական հարցերը ի հայտ եկան չինական երկերում: Այսպիսով, «չինական փիլիսոփայությունը», որը զարգացել էր այս ժամանակահատվածում, գերազանցապես կառուցվել էր՝ ըստ արևմտյան փիլիսոփայության հարացույցների և կաղապարների: Վերցնենք, օրինակ, Ֆեն Յուլանի «Չինական փիլիսոփայության պատմությունը»: Նրա կառուցվածքը, տերմինաբանությունն ու տեսակետները հիմնականում փոխառված էին արևմտյան փիլիսոփայության իրենց համարժեքներից: Դրանք ներառում էին այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են իդեալիզմը և մատերիալիզմը, գոյաբանությունն ու տիեզերաբանությունը, մոնիզմն ու դուալիզմը կամ բազմակարծությունը, էմպիրիկն ու անդրանցականը, երևույթն ու էությունը, ընդհանրականն ու մասնավորը, միտքն ու գոյությունը և այլն: Այս հասկացութենական կաղապարները չինական մտքի մեջ բացատրում են որոշակի գաղափարներ, այդ թվում դառն, թյանը և սինը: Գոյություն ունեցող գաղափարները, հիմնախնդիրները, տերմինաբանությունը, հասկացություններն ու տրամաբանությունը ձևավորվեցին արևմտյան փիլիսոփայության օգնությամբ: Բարեբախտաբար, արդյունքում ավելի մեծ հստակություն մտցվեց հիմնախնդիրների տարբերակման և հասկացությունների ուրվագծման հարցում, ինչպես նաև ավելի մեծ ճշգրտություն մտցվեց տրամաբանության մեջ: Ես կարծում եմ, որ սա անհրաժեշտ քայլ էր «չինական փիլիսոփայությունը» կենսունակ դարձնելու ուղղությամբ:

1930-1940 թվականների արդի չինական փիլիսոփայությունը կազմված էր գիտական աշխատություններից, որոնք շարունակում են չինական փիլիսոփայության ավանդական տրամասությունը, և ոչ թե հետևում դրան: Սա նշանակում է, որ արևմտյան փիլիսոփայության ուսումնասիրության և հարմարեցման գործընթացում չինացի փիլիսոփաները ձևափոխում էին չինական փիլիսոփայության բնույթը՝ ավանդականից դարձնելով արդիական: Չինական փիլիսոփայության այս չընդհատվող զարգացումը պետք է բավարարեր արևմտյան փիլիսոփայության չափանիշները. «չինական և արևմտյան փիլիսոփայությունների զուգադրումը» նախապես ենթադրում էր չինական գիտության թերությունները արևմտյան գիտությամբ լրացնելու տարրը: Թույլ տվեք ցույց տալ դա երկու ուշագրավ օրինակով: Առաջինը Սյուն Շիլիի՝ Նեո-Վեյչի Լուն (Յոգաքարա բուդդայականու-

թյուն)<sup>180</sup> ուսմունքն է, երկրորդը՝ Ֆեն Յուլանի նեոկոնֆուցիականությունը (սին-լիսյունե)<sup>181</sup>:

Սյուն Շեիլի Նեո-Վեյչի Լունը կիսատ է: Լրացված հատվածը՝ «Ձինի ուսմունք» (ծին Լուն), քննախոսությունն է, որը ներառում է արևմտյան փիլիսոփայության գոյաբանության ոլորտի (բենթի Լուն) թեմաներ, որոնք, սակայն, ունեն որոշ չինական առանձնահատկություններ: Սյուն հատվածը, որը նա ի սկզբանե նախատեսել էր գրել, «Լյանի ուսմունքն» էր (յան Լուն): Եթե այն գրվեր, վերաբերելու էր մի ոլորտի, որը համարժեք է արևմտյան փիլիսոփայության ճանաչողության տեսությանը (ժենչի Լուն): Նրա մյուս աշխատությունները մեզ հնարավորություն են տալիս ծանոթանալ նրա տեսակետին չինական և արևմտյան փիլիսոփայությունների հարաբերության հարցում: Սյունը հավատացած է, որ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը հակված էր ավելի շեշտել փորձառական իմաստությունը (թիժեն), քան ռացիոնալ դատողությունը կամ վերլուծությունը (սիբյան): Սյունի կարծիքով՝ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ ճանաչողության տեսության մասին քննարկումները կարող են օգտակար լինել չինական փիլիսոփայության համար. նա հետազոտում էր ճանաչողական մոտեցումը, որը փորձառական իմաստությունը համադրում էր ռացիոնալ վերլուծության հետ:

Իր նեոկոնֆուցիական մոտեցման մեջ Ֆեն Յուլանը պնդում էր, որ պետք է ոչ թե հետևել Սուն (960-1280) և Սին (1368-1644) դինաստիաների նեոկոնֆուցիականությանը, այլ շարունակել այն: Ֆենի մոտեցումը հանգեցրեց նրան, որ չինական փիլիսոփայություն մուտք գործեցին պլատոնական փիլիսոփայության «ընդհանուրն» (գուն սյան) ու «մասնավորը» (շու սյան), ինչպես նաև նեո-ռեալիզմի գաղափարները (սին շիցյ Լուն): Այս ծրագիրը կիրառելու դեպքում աշխարհը բաժանվում է «ճշմարտության» (ջենձի կամ սկզբունք (լի) կամ մեծ ծայրակետ (թայձի)) և «իրականության (շիձի): Համապատասխանաբար, իրականության մեջ իրերը դառնում են այն, ինչ կան՝ ըստ իրենց էության կամ սկզբունքի: Որդեգրելով ճշմարտության ու իրականության երկբևեռ հասկացությունները՝ Ֆենը կարողացավ շարունակել «շատերը կիսում են մեկը» նեոկոնֆուցիական ուսմունքը: Ֆեն Յուլանի մեկ այլ նեոկոնֆուցիական աշխատություն՝ «Բառերի նոր ընկալումը» (Սին Ջի Յան)<sup>182</sup>, քննարկում է փիլիսոփայական մեթոդաբանության հարցը և նրա կապը ճանաչողության տեսության հիմնախնդիրների հետ: Ըստ Ֆենի՝ արևմտյան փիլիսոփայությունը գերազանցում է վերլուծության, իսկ ավանդական չինական փիլիսոփայությունը՝ ներըմբռնման ոլորտում: Նեոկոնֆուցիականության հանդեպ նրա վերաբերմունքը համադրում էր այս երկու մոտեցումները և օգտվում նրանց պտուղներից:

Թե՛ Սյուն Շիլին, թե՛ Ֆեն Յուլանը չինական փիլիսոփայությունը դուրս են բերել

180. Թան Իծյե և Սյաո Չյեֆու, խմբ. «Սյուն Շիլի Լունջու Չի Ջիի. Սին Վեյչի Լուն [Սյուն Շիլիի երկերի ժողովածու. [1] Միայն գիտակցության դպրոցի նոր ուսմունք] (Պեկին. Ջուն-հուա Շուջու, 1985):

181. Ֆեն Յուլան, Սին Լի-սյունե [Նոր ռացիոնալ փիլիսոփայություն] (Չանչա. Կոմերցիոն հրատարակչություն, 1939):

182. Ֆեն Յուլան, «Սին ջի յան» [Բառերի նոր ընկալում] (Շանհայ. Կոմերցիոն հրատարակչություն, 1946):

ավանդական չինական մտածողությունից: Սակայն նրանք շարունակել են արևմտյան փիլիսոփայություն հենք ընդունելու ավանդույթը: Ցավոք, չինական փիլիսոփայության այս հուզախռով զարգացումները կանխվեցին արտաքին հանգամանքների պատճառով: Վերը նշված քննարկումից պարզ է դառնում, որ անկախ նրանից՝ հասկանում ենք չինական փիլիսոփայությունը չինական ինտելեկտուալ պատմության վաղ շրջանի պատմության տեսանկյունից, թե նկատի ենք առնում նրա շարունակական զարգացումը չինական պատմության արդի շրջանում, պետք է ընդունենք, որ նրա մեծ մասը ձևավորվել է արևմտյան փիլիսոփայության օգնությամբ և նրա ազդեցության ներքո:

## 25.2 Արևմտյան փիլիսոփայության հարացույցներն ու շրջանակները և Չինական փիլիսոփայության հավանական խնդիրները

Որպես մարդ արարածներ՝ մենք ունենք ընդհանրություններ, որոնք անցնում են տարբեր քաղաքակրթությունների ու մշակույթների սահմանները: Սակայն յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն կամ մշակույթ յուրահատուկ է աշխարհագրական, պատմական և այլ առումներով: Բնական է, մենք ակնկալում ենք, որ արևմտյան փիլիսոփայությունը պետք է ունենա հստակ առանձնահատկություններ, ինչը պայմանավորված է որոշակի հասարակական-մշակութային միջավայրում նրա զարգացմամբ: Նույն կերպ մաս չինական փիլիսոփայությունն անպայմանորեն ենթարկվում է հասարակական ու մշակութային գործոնների, ուստիև ձեռք է բերում որոշակի յուրահատկություններ: Այսպիսով, չինական փիլիսոփայության անխոհեմ ու անզուսպ ձևավորումը՝ ըստ արևմտյան փիլիսոփայության կառուցվածքի, ամխուսափելիորեն առաջացնելու էր մի շարք լուրջ խնդիրներ: Կարծում են՝ գոյություն ունի առնվազն երկու հիմնարար խնդիր:

Առաջին խնդիրը վերաբերում է չինական փիլիսոփայության առանձնահատկությունների ոչնչացմանը, որը կարող է յուրահատուկ նշանակություն ունենալ փիլիսոփայական ուսումնասիրությունների տեսանկյունից: Ես կքննարկեմ չինական փիլիսոփայության երկու առանցքային հատկություն, որոնք կօգնեն նկարագրել խնդիրը: Արևմտյան փիլիսոփայությունը հին հույների և հատկապես Դեկարտի ժամանակներից ի վեր բարձր է գնահատում փիլիսոփայական գիտելիքի համակարգային կառուցվածքը: Ի հակադրություն դրա՝ ավանդական չինական մտածողներն ավելի շեշտում են որոշակի ուղիների կամ նպատակների հետապնդումը, որոնք նպաստում են առաքինության կամ ազդեցության իրագործմանը (ծինչեն ձինձյե): Կոնֆուցիական «Տարեգրքերի» մի հատված բացահայտում է կոնֆուցիականների շեշտը «ներքին», անհատական հաճույքի վրա, որը կապված է ուսման հետ. «Վարպետն ասաց՝ նրանք, որ գիտեն ճշմարտությունը, հավասար չեն նրանց, որ սիրում են ճշմարտությունը, իսկ նրանք, որ սիրում են այն, հավասար չեն նրանց, որ հաճույք են ստանում նրանից: (Տարեգրքեր 6:18<sup>183</sup>): Կյանքի վերջնական նպատակը ոչ միայն գիտելիք կամ հմտություններ ձեռք բերելն է: Կոնֆուցիոսի սիրելի աշակերտը՝ Յան Դուեյը, ներդաշնակեցրել էր ուս-

183. Ջեյմս Լեզզ, թարգմ. «Չորս գրքերը» (Թայվան. Մշակութաբանական գրքի ընկերություն, 1981թ. ), 195:



ման հանդեպ իր սերն ու անձնական կյանքը (Տարեգրքեր 6:3): Յան Յուեյի դեպքում մարմինն ու միտքը՝ արտաքինն ու ներքինը, կատարյալ ներդաշնակության մեջ էին:

Դաոսական փիլիսոփա Ջուանցին իր գրքի առաջին գլխում, որ վերնագրված էր «Սյաոյաո յու»<sup>184</sup>, գրում է ինքնաբուխ ձինշեն ձինյեի մասին, որին չեն խանգարում պայմանական ցանկություններն ու արժեքները: Նույն կերպ նաև մի հայտնի բուդդայական բանաստեղծություն պատմում է ձինշեն ձինձյեի մասին, որը հարմարավետ է զգում տարբեր միջավայրերում.

*Գարնան ծաղիկներն ու աշնան լուսինը,*

*Ամռան զեփյուռն ու ձմռան ձյունը:*

*Եթե անօգուտ մտքերը չեն սավառնում քո գլխում,*

*Վայելում ես կյանքիդ լավագույն օրերը*<sup>185</sup>:

Այսպիսի փիլիսոփայությունը, որը բնութագրվում է անհատական ռեֆլեկտիվ ներգրավվածությամբ և ներըմբռնումով, տարբերվում է արևմտյան փիլիսոփայության մեջ գերիշխող միտումներից, բայց չի կարելի թերագնահատել նրա արժեքը մարդկության կյանքում:

Ավանդական չինական մտածողության մյուս հիմնարար ու տարբերակիչ առանձնահատկությունը ամբողջական ու անհատական մոտեցումների հավասարակշռումն է: Ավանդական չինական փիլիսոփայության առանցքային գաղափարները ներառում են «Երկնքի ու մարդկության միասնությունը» (թյան ժեն հե ի), «անթիվ-անհամար իրերը՝ մեկի մեջ» (վանու իբեն), և «մարմնի ու մտքի, արտաքինի ու ներքինի միասնությունը» (շենսին նեյվայ հեի): Այս հիմնարար հարացույցները հակադրվում են արևմտյան, մասնավորապես անգլիական փիլիսոփայության մեջ գերիշխող առարկայամետ մոտեցումներին և սուբյեկտ-օբյեկտ երկվությանը: Եթե առարկայամետությունը և նրան կից երկվապաշտական կադապարներն օգտագործվեն որպես հղումներ, որոնք կիեշտացնեն չինական փիլիսոփայության ընկալումը, վերջինիս տարբերակիչ առանձնահատկությունները բավարար կերպով չեն ընդգծվի: Մյուս կողմից, կարևոր է նշել, որ չինական փիլիսոփայության մեջ նախկինում ուսումնասիրված թեմաներն ըստ էության և մոտեցումներով ավելի մոտ են մայրցամաքային եվրոպական փիլիսոփայությանը, օրինակ՝ երևութաբանության ոլորտում, որը շեշտում է աշխարհի գործերին անհատի մասնակցության սուբյեկտիվ բնույթը (հուջուֆիսին): Սակայն ամենակարևորն այն է, որ ավանդական չինական մտածողության այս առանձնահատկությունները մեծապես օգտակար կլինեն թե՛ չինական, թե՛ արևմտյան փիլիսոփայությունների համար:

184. Անգուս Ս. Գրեհեն, թարգմ. «Չուան-Ցու. Ներքին գլուխները (Ինդիանապոլիս. Յեթեթ, 2001թ. ), 43-47: Գրեյենը «Սյաոյաո յու» անվանումը թարգմանում է «Ձրոսնել դեպի վերջին հանգրվան»:

185. Ումեն Յուեյբայ (Մուձոն էբայ), «Անդարպաս դարպաս» (Ումեն գուան՝ չինարեն, Մուձոնբան՝ ճապոներեն): Անգլերեն թարգմանությունը՝ Կացուկի Սեկիդայի, Երկու Ձեն դասական. Անդարպաս դարպասն ու Կապույտ ժայռի արձանագրությունը (Բոսթոն. Շամբ-հալա հրատարակչություն, 2005թ, նախկինում հրատարակվել է 1995 թ. Ուեդդրիլի հրատարակչությունում):

Հավանական խնդիրների երկրորդ աղբյուրը կապված է չինական եզրույթների ու արտահայտությունների անգլերեն թարգմանությունների հետ: Ավանդական չինական մտքում գոյություն ունեն այնպիսի գաղափարներ, ինչպիսիք են թյանը դաոն, սինը սյուն, ուն և ցին, որոնցից յուրաքանչյուրն ունի իր առանձնահատուկ իմաստը և որոշակի փիլիսոփայական կաղապարներում դժվար է գտնել նրա համարժեքը արևմտյան փիլիսոփայության մեջ: Օրինակ, թյանը, որը հաճախ թարգմանվում է միայն «Երկինք», ունի առնվազն երեք իմաստ.

(ա) Գերագույն և ծայրագույն Երկինք, որը երբեմն նշանակում է աստված:

(բ) բնապաշտական Երկինք, որը մարմնավորում է բնական միջավայրի զգացողությունը:

(գ) երկինքը նույնացվում է անդրանցական կարգի հետ. սա նորմատիվային սկզբունքների (իլի) հիմքն է, որը կարող է ունենալ նաև բարոյագիտական վարքագծի ներիմաստներ:

Մյուս օրինակը ցին է, որը կարելի է մեկնաբանել առնվազն երեք տարբեր ձևով.

( ա ) նյութական գոյություն

(բ )կենսունակություն և գիտակցություն, օրինակ, Մենցիոսի մոտ՝ եռանդուն և դինամիկ ցի (հուտ ցի ջի ցի) կամ Գուանցիի հիմնական ցին (ծինցի)

(գ) ծայրակետը, օրինակ, «մեկ ցին, որի մեջ ներառված է երեքը» (իցի հուա սանցին) թեման, որը շոշափվում է դաոսական մտքի մեջ:

Հեշտ չէ արևմտյան փիլիսոփայության մեջ գտնել ցիի այս բոլոր իմաստների համարժեքները: Կարճ ասած՝ նրանցից մի քանիսն ընդհանրապես հնարավոր չէ թարգմանել, ուստի առաջարկում եմ նման դեպքերում դիմել տառադարձումների օգնությանը, օրինակ՝ այստեղ կցանկանայի ներկայացնել տառադարձման մի հաջող օրինակ, որի նպատակը եզրույթի նախնական ներիմաստի պահպանումն է: Երբ բուդդայական միտքը ներմուծվեց Չինաստան, որոշ կարևոր գաղափարներ, այդ թվում և «պրաջնան» (բո-ժե) և «Նիրվանան» (նյեփան) միայն տառադարձվում էին: Ժամանակի ընթացքում այս տառադարձումները ներմուծվեցին չինարեն, և գտնվեցին նրանց հնդկական բուդդայական իմաստների համարժեքները: Կարևոր է նշել, որ Դհարմայի մեկնաբանող Սյուան Ցանը (600-664) միտումնավոր ձևակերպեց «անթարգմանելիության» հինգ սկզբունքները (ու բուֆան), որոնք կապված էին բուդդայական կանոնների ու հասկացությունների հետ<sup>186</sup>: Մենք կարող ենք հետևել այս օրինակին ու չինական փիլիսոփայության մեջ պահպանել որոշ առանձնահատուկ գաղափարների ներուժն ու յուրահատկությունը,

186. Ըստ Սուն դինաստիայի գիտնական Ջոու Դունիի՝ Սյուան Ցանի «ու բուֆանը» խորհուրդ է տալիս միայն տառադարձել սանսկրիտի եզրույթները, և ոչ թե թարգմանել դրանք հետևյալ իրավիճակներում՝ 1. երբ եզրույթները խորհրդավոր են, օրինակ՝ հնայախոսությունների դեպքում, դրանք կարող են ունենալ բազմաթիվ նշանակություններ: 2. երբ չինարենում չկա համարժեք բառ, այս եզրույթներն ավանդաբար տառադարձվում են ու չեն թարգմանում, 3. և եթե թարգմանությունը կարող է անհասկանալի դարձնել որևէ խոր հասկացություն, անհրաժեշտ է դիմել տառադարձման օգնությանը (Ջոու Դուի, Ֆաի Մինի Սու. Բուդդայական եզրույթների բացատրության ներածությունը [Պեկին. Շանվու Ին-շուգուան, 1984], 54.1055):

և ոչ թե ձուլել դրանք՝ ըստ արևմտյան տերմինաբանության կանոնների: Սակայն արևմտյան փիլիսոփայության կարգերի ու հարացույցների որոշ անխտրական հարանշանակություններ արդեն իսկ չեն կիրառվում, իսկ նրանց յուրահատկությունները չինական մտածողության մեջ անհետացել են: Պետք է զգուշորեն վերաբերվել այդ հասկացություններին, նաև մեծ ուշադրություն դարձնել թարգմանության ու տառադարձման խնդիրներին, որպեսզի սխալմամբ չսահմանափակենք նրանց իմաստները: Խնամքով և սրտացավ վերաբերմունքն այս խնդիրներին կմեծացնի չինական փիլիսոփայության ներդրումը ժամանակակից փիլիսոփայական երկխոսություններում:

### 25.3 Չինական փիլիսոփայության ապագա զարգացումները

Իմ կարծիքով՝ չինական փիլիսոփայության մասնագետները պետք է շարունակեն արևմտյան փիլիսոփայության լուրջ ու համակարգված ուսումնասիրությունը՝ հատուկ ուշադրություն դարձնելով նրա նոր միտումներին: Մասնավորապես այս նոր զարգացումներն արտացոլում են ժամանակակից մտահոգությունները, որոնք կապված են համաշխարհայնացման և մարդկային ընկալումների հետ նրա ամենաբնույթներին, գիտության և տեղիստիոգիայի առաջընթացին և շրջակա միջավայրի վրա դրա ներգործությանը, բարոյական զարգացմանն ու մարդկային բարօրության խնդիրներին: Այստեղ ես ցանկանում եմ ապագա հետազոտության առաջարկ անել:

Ես ուզում եմ բոլորի ուշադրությունը հրավիրել բուդդայականության և չինական մշակույթի փոխադարձ հարմարեցման և համադրության վրա, որպեսզի ցույց տամ, թե ինչպես կարող ենք մոտենալ չինական և արևմտյան փիլիսոփայությունների զուգադրմանը: Սույ և Թան դինաստիաների ընթացքում (վեցից ութերորդ դարեր), որոշ չինականացված բուդդայական դպրոցներ ի հայտ եկան Չինաստանում: Այս դպրոցները զարգացրին չինական բուդդայականության ուսմունքը՝ նրանում ներառելով կոնֆուցիական և դաոսական գաղափարներ:

Չինական և արևմտյան փիլիսոփայությունների համադրությունն ուսումնասիրելիս կիրառվում է մի կարևոր մեթոդաբանական մոտեցում, այն է՝ չինական մտքում առկա թեմաներն ու հասկացությունները բացատրել ու գեղեցկացնել արևմտյան փիլիսոփայության գաղափարներով: Ուսումնասիրության այս ձևը ոչ միայն կընդլայնի արևմտյան փիլիսոփայության շրջանակը, այլև նոր ներդրում կլինի փիլիսոփայություն գիտության զարգացման համար: Հիմա մենք գիտենք, որ այս մոտեցումն իրենց թեզերում կիրառում են այն գիտնականները, որոնք քննարկում են չինական հերմենևտիկական, չինական երևութաբանությունը, նշանագիտությունը և այլն: Այս տեսանկյունից «չինական փիլիսոփայություն» արտահայտությունը վերաբերում է ոչ միայն «չինական փիլիսոփայությանը», այլև այն փիլիսոփայությանը, որը մեծ ու լուրջ ազդեցություն ունի ժամանակակից քննարկումներում:

Այս մեթոդը կարելի է համեմատել կառուցողական ռազմավարության հետ, որը 1930-1940-ականներին կիրառում էին մի շարք չինացի գիտնականներ, որոնց ես ավելի վաղ եմ անդրադարձել: Օրինակ, արձագանքելով արևմտյան փիլիսոփայական թեմաներին ու հասկացություններին՝ Սյուն Շիլին ու Ֆեն Յուլանը ստեղծեցին չինական փիլիսոփայական ավանդույթները, որոնք ապագա-

յուն վերածվելու էին արդի չինական փիլիսոփայության: Անշուշտ, հիմա գիտնականները հավանաբար կարող են շարունակել Սյուն Շիլիի և Ֆեն Յուլանի աշխատանքը, ինչպես շարունակում են Կոնֆուցիոսի, Մենցիոսի, Ջու Սիի և Վան Յանմինի ավանդույթները և առնչությունները արևմտյան փիլիսոփայության հետ: Կարճ ասած՝ չինական փիլիսոփայության գիտակները պետք է պահպանեն չինական ավանդույթի ամուր հիմքերը և արդյունավետ կերպով յուրացնեն ու ներմուծեն ժամանակակից արևմտյան փիլիսոփայության նոր գաղափարներ: Ժամանակակից չինա-արևմտյան մշակութային փոխանակումների երկխոսություններում մենք պետք է հավասար բարձր դիրք ունենանք այլ փիլիսոփայությունների հետ: Սա թույլ կտա, որ փիլիսոփայական քննարկումները զգալիորեն զարգանան նաև քսանմեկերորդ դարում: Ակտիվ ներգրավվածությունն այս քննարկումներում կխորացնի չինական և արևմտյան փիլիսոփայության զարգացումը համաշխարհայնացված աշխարհում:

### Չինական եզրույթների բառարան

Բո-ժե	般若
Բենթի լուն	本体论
Դաո	道
Էրշի Շիծի Սիֆան Ջեյուե Դունծյան Շի	hh二十世纪西方哲学东渐史ii
Ֆանի Մինի Սու	hh翻译名義序i
Ֆեն Յուլան	冯友兰
Գուն սյան	共相
Գուանցի	hh管子i
Հուան Յունսյան	黄遵宪
Հուո ցի ջի ցի	活气之气
Հու Շի	胡适
Հու ջու թի սին	互主体性
Ձին լուն	镜论
Ձին ցի	精气
Ձինշեն ձինծյե	精神境界
Ձին սյուե	经学
Ձին Յուեիին	金岳霖
Լաոցզի	老子
Լի	理
Լյան լուն	量论
Լուն Յու	h论语ii
Նյեփան	涅槃

Ցի	气
Ժենշի լուև	认识论
Շան Շու	h尚书ii
Շենսին նեյվայ հեի	身心内外合
Շիձի	实际
Շու սյան	殊相
Սիբյան	思辨
Թայձի	太极
Թյան	天
Թիժեն	体认
Վանու իբեն	万物一本
Վեյշի	唯识
Ու	无
Ու բուֆան	五不翻
Ումեն Հուեյբայ	无门慧开

## ԻՃԵ ԹԱՆ

# ԿՈՆՖՈՒՑԻԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԲՈՒԴԴԱՅԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ, ԴԱՈՍԻՉՄԸ, ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՉԻՆԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ

Թարգմանություն անգլերենից՝  
Աստղիկ ԱԹԱԲԵԿՅԱՆԻ

### Գլուխների թարգմանիչներ.

Յուան Այլին, Յան Սին, Ցյույ Յուջուն, Լի Չենյան, Բրայան Բրույա, Հայ-մին Վեն, Գլորիա Դեյվիս, Յուկ Վուն, Յան Հաո, Լյու Բինվեն, Բրյուս Դոար, Ջ.Ու Ֆերնքլին, Ալան Թուայքս, Յան Ջիի

### Մեջբերված աշխատությունների թարգմանիչներ.

Մաթեո Ռիչի, «Lettere dalla China», թարգմ.՝ Հե Գաոձի և ուրիշներ  
Իմանուիլ Կանտ, «Դատողության քննադատություն», թարգմ.՝ Վերներ Ս.Փլոտար  
Հեգել, «Ֆա Ջեսյուն Յուանլի», Շանվու Ինշուգուան, 1961, էջ 351: [Գ.Վ.Ֆ. Հեգել,  
«Ճշմարիտի փիլիսոփայության տարրեր», թարգմ.՝ Հ.Բ.Նիսբեթ  
Հեգել, «Սյաո Լուջի», Մանու Յինշուգուան, 1980, էջ 87 Գ.Վ.Ֆ. Հեգել, Հեգելի  
տրամաբանությունը. Փիլիսոփայական գիտությունների հանրագիտարանի  
առաջին մաս, թարգմ.՝ Վ.Ուոլաս  
Հեգել, «Մեյ Սյուե», Հատոր 1, Շանվու Ինշուգուան, 1979, էջ 133: Գ.Վ.Ֆ. Հեգել,  
Գեղագիտություն. Գեղարվեստի դասախոսություններ, Հատոր 1, թարգմ.՝  
Թ.Մ.Նոքս

Ումեն Հուեյբայ (Մումոն Էբայ), «Անդարպաս դարպաս» (Ումեն գուան չինարեն,  
Մումոնքան ճապոներեն): Անգլերեն թարգմանությունը՝ Կացուկի Մեկիդայի

Ստեփանակերտ 2016

Հրատ. խմբագիր՝ Յ. Ալեքսանյան  
Սրբագրիչ՝ Թ. Մաթեոսյան  
Էջադրումը՝ Մ. Ավանեսյանի  
Կազմի ձեւավորումը՝ Ա. Բաղդասարյանի

Թուղթը՝ օֆսեթ, չափսը՝ 60x84 <sup>1/16</sup>: Ծավալը՝ 22.5 տպ. մամուլ  
Տպաքանակը՝ 1000:

Տպագրվել է «Դիզակ պլյուս» հրատարակչության տպարանում  
ԼՂՀ, Ստեփանակերտ, Յ. Հակոբյան

## «ԳՆՂarm» հանդեսի մատենաշարով լույս են տեսել

- «Թափերախաղեր Արեւմտյան գրականությունից»- 2010  
Իոսիֆ Բրոդսկի. «Տեղաբարապի շացունը» - 2011  
Մ. Բախարին. «Դոստոևսկու պոեզիկայի խնդիրները» - 2012  
«Սիրիուսի սրնգահարները»/Վ.Խլեբնիկով, Ն.Գումիլյով, Վ.Խոդասեւիչ/ - 2012  
Սերգեյ Դովլաթով. «Միայնակների երթը» - 2012  
Յուրի Լոբման. «Միֆ.Անուն.Մշակույթ» - 2012  
Վառլամ Շալամով. «Կուլիմյան պարմվածքներ»- 2012  
Ժարկո Միլենիչ. «Լեռնը՝ հրաշագործի աշակերպը»- 2013  
Պավել Ֆլորենսկի. «Իկոնոսպաս» - 2014  
Ռուս կոնցեպտուալ պոեզիա/ Դ.Պրիգով, Վ.Նեկրասով, Լ.Ռուբինշտեյն/ - 2014  
Նենրիխ Սապգիր. «Զուգահեռ մարդը» - 2014  
Վասիլի Գրոսման. «Կյանք եւ ճակատագիր» - 2014  
«Կամուրջների խռովությունը. մեղամեղաֆորիսպներ» - 2015  
Ալեքսանդր Սոլժենիցին. «Մարտյունայի կավածքը»- 2015  
Անդրեյ Պլավոնով. «Չեւեւգուր. Գուրը. Պարմվածքներ» - 2015  
Արդի ռուսական վերլիբը (անթոլոգիա) - 2015  
Զինասարանի մշակույթի քրեստոմատիա - 2015  
Զիդի Մաջիա. «Նրեղեն խոսքեր» - 2015  
Մա Քայ. «Սրբի արձագանքներ» - 2015  
Եվգենի Վոդյազկին. «Լավը» - 2015  
Քայ Տյանսին. «Խաղաղ կյանքի երգը» - 2015  
Ռուս այլախոհական պոեզիա (անթոլոգիա) - 2015  
Զինական մտքի եւ մշակույթի հիմնական  
հասկացություններ(հատոր 1) - 2016  
Յու Զիան. «Անձրևից պարսպարվող թռչունը» - 2016  
Պավել Բասինսկի. «Լեւ Տոլստոյ. Փախուստ դրախտից» - 2016  
Զժան Յզի-յան. «Երազ ծովի մասին» - 2016  
Վան Զենչկի. «Երիտասարդ վանականի սիրո պարմությունը» - 2016  
Լյուդմիլա Պետրուշենսկայա. «Մեր. երջանկություն. ռեքվիեմ» - 2016  
Անդրեյ Բելի. «Պերերբուրգ» - 2016  
Դիկոռոսներ. Անհայտ պոետների ապաստան (անթոլոգիա) - 2016  
Ռուս մինիմալիստներ (անթոլոգիա) - 2016



Ոգի-Նաիրի  
Vogli-Nairi

Էլ. հասցե՝ [vogli.nairi@mail.ru](mailto:vogli.nairi@mail.ru)

հեռ.։ +37497252323