

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРЛИГИ
ТОШКЕНТ ДАВЛАТ ШАРҚШУНОСЛИК ИНСТИТУТИ

Қўлёзма ҳуқуқида

УДК:

ББК:

М-

Маматқулова Нилуфар Хусановна

ХИТОЙДА БУДДАВИЙЛИК ФАЛСАФАСИНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

5А 120501 – Фалсафа тарихи

(Шарқ ва Ғарб фалсафаси тарихи)

Магистр академик даражасини олиш учун ёзилган
диссертация

Тошкент-2015

МУНДАРИЖА

Кириш.....	2
I Боб. Хитойда фалсафий тафаккур ривож.....	11
1.1. Хитойда мумтоз фалсафий мактабларнинг шаклланиши.....	11
1.2. Конфуцийчилик – Хитой фалсафий тафаккуридаги хукмрон таълимот сифатида.....	28
1- боб бўйича хулосалар	
II Боб. Хитойда буддавийлик фалсафасининг шаклланиши.....	43
2.1. Буддавийлик диний-фалсафий таълимотининг шаклланиши ва Хитойга кириб келиши.....	43
2.2. Буддавийлик таълимоти космологияси ва анъанавий Хитой маданиятининг қиёсий таҳлили.....	58
2- боб бўйича хулосалар	
III Боб. Хитой буддавийлигининг асосий мактаблари.....	84
3.1. Тяньтай мактаби.....	84
3.2. Хуаянь мактаби (Хуаянь цзун).....	91
3.3. Чань мактаби (Чань цзун).....	98
3- боб бўйича хулосалар	

Хулоса

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати

КИРИШ

Магистрлик диссертацияси мавзусининг асосланиши ва долзарблиги. Мустақилликка эришганимиздан сўнг барча жабҳалар катори тарих ва фалсафа каби ижтимоий гуманитар фанлар тизимида ҳам ўзига хос янгиланишлар ва ўзгаришлар содир бўлди. Мустабид шўро тузуми даврида тузумга мос равишда мафкуралаштирилган тарих ва фалсафа соҳасида қайта янгиликлар амалга оширилди. Ушбу соҳаларнинг асл моҳиятини халқимизга етказиш зиёлиларимизга долзарб вазифа сифатида юклатилди.

“Ҳаққоний тарихни билмасдан туриб, ўзликни англаш мумкин эмас”¹ деган эдилар Президентимиз И.А.Каримов. Дарҳақиқат, халқ ўз тарихини мукамал даражада ўрганиш зарур.

“Тарихга мурожаат қилар эканмиз, бу халқ хотираси эканлигини назарда тутишимиз керак. Хотирасиз баркамол киши бўлмагандек, ўз тарихини билмаган халқнинг келажаги бўлмайди”². Тарих келажак садоси вазифасини бажаради. Шунинг учун мамлакатимизда аждодлар хотирасини ёд этиш учун турли хил байрамлар, юбилейлар ҳар йили нишонланмоқда.

¹ Каримов И. А. Биз келажакимизни ўз қўлимиз билан курашимиз. Т. 7. Т.: “Ўзбекистон”, 1999 й., 153-бет

² Каримов И. А. Ўзбекистоннинг ўз истиқлол ва тараққиёт йўли. Т.: “Ўзбекистон”, 1992 й., 71-бет

“Ўзликни англаш тарихни билишдан бошланади”³ - деган эдилар юртбошимиз.

Мамлакатимизда, шунингдек, бошқа ижтимоий-гуманитар фанлар қатори фалсафага, хусусан, Шарқ фалсафасига катта аҳамият берилмоқда. Араб дунёси, Эрон, Месопотамия, Хиндистон, Хитой, Япония, Корея ва Марказий Осиё халқлари фалсафий меросини ўзида жам этувчи Шарқ фалсафаси доимо дунё олимлари диққат марказида бўлиб келган. Шарқ ҳар доим «асос солувчи» вазифасини бажарган. Буюк немис шоири Гёте айтганидек “Нур шарқдандир”.

Шарқ фалсафаси таркибида ислом фалсафаси муҳим ўрин эгаллайди. «Асрлар мобайнида халқимизнинг юксак маънавият, адолатпарварлик, маърифатпарварлик каби эзгу фазилатлари Шарқ фалсафаси ва ислом дини таъминоти билан узвий равишда ривожланди ва ўз навбатида бу фалсафий – ахлоқий таълимотлар ҳам халқимиз даҳосидан баҳра олиб бойиб борди”⁴. Шарқ фалсафасини, сиёсатини ўрганишимизнинг муҳим сабабларидан бири, бу маълум даврларда, яъни Араб халифалиги давридан токи Темурийлар давригача, ҳатто милoddан аввалги даврларда ҳам Марказий Осиё, Яқин Шарқ, Ўрта шарқ, Шимолий Ҳиндистон каби ўлкалар билан бир сиёсий тузилма таркибида бўлганлигидир. Шунингдек, ислом дини ва маданиятининг ушбу минтақа халқлари учун яқдиллиги ҳам муҳим аҳамият касб этади. Шунинг учун ҳам араб ва форс халқлари бир қатор алломаларимизни ўз олимлари сафига қўшишган. Шу сабабли ислом дунёсида яратилган барча асарлар мусулмонлар учун муштарак ёдгорлик ҳисобланади. Президентимиз И. А. Каримов таъкидлаганидек, -“Ер юзида барча ўлмас обидалар, инсоният ҳаётини тубдан ўзгартириб юборадиган жамики улуғ кашфиёт ва ихтиролар,

³ Каримов И. А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ.. Т.: “Шарқ”, 1998 й.

⁴ Каримов И. А. Ўзбекистоннинг сиёсий-ижтимоий ва иқтисодий истиқболининг асосий тамойиллари. Т.: “Ўзбекистон”, 1995 й., 9-бет.

мумтоз санъат ва адабиёт дурдоналари одамзотнинг ақл-тафаккури маҳсулидир. Шунинг учун бу ёруғ дунёда энг буюк бойлик нима, деган саволга, ҳеч иккиланмасдан, моддий ва маънавий бойлик деб жавоб берсак, ўйлайманки, янглишмаган бўламиз”.⁵ Албатта, шарқ мутафаккирларининг ижтимоий, сиёсий, фалсафий қарашларини тадқиқ этишимизни давр тақозо қилмоқда. Шарқ мутафаккирлари илмий меросини ўрганиш орқали биз маънавий бойлигимизни ошириб борамиз. “Бу ерда гап тантаналардагина эмас, муҳими биз уларнинг ўз даврида келажак авлодлар учун қолдирган салмоқли мероси, ижобий ишлари, керак бўлса умумжаҳон цивилизациясига қўшган ҳиссаларини қадрлаймиз. Албатта ҳар бир миллат ўз аجدодларини эслаш, уларнинг ҳурматини жойига қўйишга интилади. Фақат бу каби ишлар ўз моҳияти жиҳатидан халқларни яқинлантиришга, уларни ҳамжиҳат этишга хизмат қилсин”⁶.

Жаҳон маданиятининг ривожига жамики халқлар баҳоли қудрат ўз улушларини қўшганлар. Аммо бунда Шарқ мамлакатлари, жумладан, Марказий Осиё халқларининг ҳиссаси алоҳидадир. Шарқ халқларининг тарихи ва маданияти, илк сиёсий, ҳуқуқий, диний, бадий, фалсафий қараш ва тасаввурлари ҳақидаги, уларнинг мазмун ва моҳияти ҳақидаги, қадимги халқлар тарихига оид қимматли маълумотлар кўпгина аждодларимизнинг асарларида кенг кўламда акс эттирилган. “Мустақиллигимизнинг дастлабки кунлариданоқ аждодларимиз томонидан кўп асрлар мобайнида яратиб келинган ғоят улкан, бебаҳо маънавий ва маданий меросни тиклаш давлат сиёсати даражасига кўтарилган ниҳоятда муҳим вазифа бўлиб қолди”⁷.

Шунингдек, Юртбошимиз таъкидлаганларидек, “Ўрта асрларда Шарқ оламида яшаб ижод этган буюк аллома ва мутафаккирларнинг илмий меросини чуқур муҳокама қилиш ва англаш, унинг замонавий сивилизатсия

⁵ Каримов И. А. Юксак маънавият---Енгилмас куч. Тошкент . “Маънавият”, 2008. 159-бет.

⁶ Каримов И. А. Биз келажакимизни ўз қўлимиз билан курашимиз. Т. 7. Т.: “Ўзбекистон”, 1999 й., 148-бет

⁷ Каримов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари//Ўзбекистон буюк келажак сари. Т., “Ўзбекистон”, 1998. – Б.524.

тарихида тутган ўрни ва ролига баҳо беришдан иборат. Ана шу бебаҳо илмий меросни янада теран тадқиқ этиш ва оммалаштиришга қаратилган саъй-ҳаракатларга янги туртки бериш, Шарқнинг улуғ алломалари томонидан амалга оширилган кашфиётлар замонавий илм-фан ва тараққиёт учун нақадар долзарб ва зарур эканини очиб беришнинг аҳамияти ҳам шунчалик муҳим деб ҳисоблайман”⁸

Президентимиз И.А.Каримов 2014-йил 15-16-май кунлари Самарқандда “Ўрта асрлар Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг тарихий мероси, унинг замонавий сивилизатсия ривожигаги роли ва аҳамияти” мавзусидаги халқаро конференциянинг очилиш маросимидаги нутқида қуйидаги фикрларни билдириб ўтган эдилар.

“Бугун, орадан деярли минг йил ўтганидан кейин ҳам биз ўрта асрларда яшаб ижод қилган, жаҳон цивилизацияси ривожига ҳисса қўшган Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг даҳоси, илм-фаннинг турли йўналишларидаги изланишлари ва қомусий билмилари олдида ҳайратга тушамиз”⁹.

“Ўрта асрларда Шарқ оламида яшаб ижод этган буюк аллома ва мутафаккирларнинг илмий меросини чуқур муҳокама қилиш ва англаш, унинг замонавий цивилизация тарихида тутган ўрни ва ролига баҳо бериш.....¹⁰” бугунги кундаги тадқиқотчилар учун долзарб вазифа бўлиб турибди.

Бундан ташқари, фалсафа илмининг яна бир муҳим жиҳати шундаки, у қанчалик ўзлаштирилса, ўзлаштирувчи ўз олдига яна янги-янги муаммоларни қўяверади, қўйилган ҳар бир муаммонинг ечими янги бир муаммонинг дебочаси ҳисобланади.

⁸ Karimov I.A. “O‘rta asrlar Sharq allomalari va mutafakkirlarining tarixiy merosi, uning zamonaviy sivilizatsiya rivojidadagi roli va ahamiyati” nomli ma’ruzasi. Samarqand. 2014-yil 15-16-may.

⁹ Karimov I.A. Prezident Islom Karimovning “O‘rta asrlar Sharq allomalari va mutafakkirlarining tarixiy merosi, uning zamonaviy sivilizatsiya rivojidadagi roli va ahamiyati” mavzusidagi xalqaro konferensiyaning ochilish marosimidagi nutqi // <http://uza.uz/oz/politics/32302/>

¹⁰ Qarang: Prezident Islom Karimovning “O‘rta asrlar Sharq allomalari va mutafakkirlarining tarixiy merosi, uning zamonaviy sivilizatsiya rivojidadagi roli va ahamiyati” mavzusidagi xalqaro konferensiyaning ochilish marosimidagi nutqi// Xalq so‘zi. 2014 yil 16-may.

Президентимиз яна шуни таъкидлайдилар: “Маънавиятни шакллантиришга бевосита таъсир қиладиган яна бир муҳим ҳаётий омил – бу таълим тарбия билан чамбарчас боғлиқдир”.²

Юқорида қайд қилинган мулоҳазалар “Хитойда Буддавийлик фалсафасининг ривожланиши” мавзусидаги магистрлик диссертациясининг долзарб аҳамиятга эга эканлигини кўрсатади. Хитой фалсафий тафаккури, хусусан, Хитой буддавийлиги йўналишининг ўзига хос таълимоти ва йўналишлари Узоқ Шарқ минтақаси давлатлари ҳаётида узоқ вақтлардан буён катта рол ўйнаб келмоқда.

Тадқиқотнинг объекти ва предмети. Тадқиқотнинг предмети этиб Хитой фалсафий тафаккури белгиланган бўлса, объекти эса Хитойда Буддавийлик таълимотининг ривожланиши этиб белгиланди.

Мавзунинг мақсади ва вазифалари. Мазкур магистрлик диссертациясида Хитойда буддавийлик фалсафасининг ривожланишининг ўзига хос хусусиятларини ўрганиш мақсад қилиб қўйилган. Юқорида қайд қилинган мақсаддан келиб чиққан ҳолда магистрлик диссертациясида қуйидаги вазифалар белгилаб олинди:

- Хитойда фалсафий тафаккур ривожини ўрганиш мақсадида Хитойда мумтоз фалсафий мактабларнинг шаклланиши таҳлил қилиш;
- Буддавийликнинг асосий рақиби сифатида конфуцийчиликни – Хитой фалсафий тафаккуридаги ҳукмрон таълимот сифатида ўрганиш;
- Буддавийлик диний-фалсафий таълимотининг шаклланиши ва Хитойга кириб келишини тадқиқ қилиш;
- Буддавийлик таълимоти космологияси ва анъанавий Хитой маданиятининг қиёсий таҳлилини амалга ошириш;
- Хитой буддавийлигининг асосий мактаблари бўлган Тяньтай, Хуаянь (Хуаянь цзун), Чань (Чань цзун) мактабларининг таълимотларини ўрганиш

² Karimov. I.A. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. – Toshkent, Ma'naviyat, 2008. –B. 48.

Тадқиқотнинг илмий янгилиги. Тадқиқотнинг илмий янгилиги қуйидагилардан иборат:

- Буддавийлик таълимоти космологиясининг анаъанавий Хитой маданиятининг ўзига хос жиҳатлари орасида қиёсий таҳлил аалга оширишга ҳаракат қилинди;
- Хитой буддавийлигининг асосий мактаблари бўлган Тяньтай, Хуаянь, Чань мактабларининг фалсафий таълимотлари, уларнинг ўзига хос хусусиятлари ва ушуб мактаблар сирасида буддавийликнинг Хитой жамиятига таъсири очиб берилди;
- Юқорида қайд қилинган илмий янгилик сирасига ушуб маълумотларнинг илк марта ўзбек тилида таҳлил қилинганлигин ҳам киритиш мумкин.

Тадқиқотнинг асосий масалалари ва фаразлари. Ибн Бажжа перипатетик ғоялари, ундаги инсон ва борлиқ масалалари, ҳаётнинг маъноси, ахлоқий, ижтимоий масалалар Шарқ фалсафасининг муҳим таркибий қисмлари бўлиб, уларни ўрганиш долзарб вазифалардан бири бўлиб келган. Улар борасидаги хулосалар қатор алломаларнинг асарларида баён қилинган. Юртбошимиз И.А.Каримовнинг бир қанча асарларида ушбу муаммо бўйича тавсия ва кўрсатмалар ўрин олган. Хусусан, Шунинг учун буюк мутафаккирлар ва Президент И.А.Каримов асарларида қайд этилган фикр-мулоҳазалар тадқиқотнинг назарий-методологик асоси сифатида олинганини алоҳида таъкидлаш лозим.

Тадқиқот мавзуси бўйича адабиётлар шарҳи. Ушбу мавзунинг ўрганилганлик даражаси кенг кўламда изоҳланади. Собиқ Иттифоқ ва рус тадқиқотчилари орасида Н. В. Абаев¹¹, С.П Нестеркин¹², М. Ф Альбедиль¹³,

¹¹ Қаранг: Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Наука, 1983. — 128 с

¹² Қаранг: Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Некоторые психологические аспекты влияния чань-буддизма на человека как личность и субъект деятельности. М., 1980

¹³ Қаранг: Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. — 256 с.

Л.С. Васильев¹⁴, И.С. Гуревич¹⁵, А.Я. Гуревич¹⁶, Г. Дюмулен¹⁷, М.Е. Ермаков¹⁸, А.М. Карапетьянц¹⁹, Н.И. Конрад, Т.Г. Комисарова²⁰, А. И.Кобзев²¹, Е.И. Кычанов²², В.В. Малявин²³, А. А.Маслов²⁴, О.О. Розенберг²⁵, Е.А. Торчинов²⁶, А. В. Чебунин²⁷ каби олимлар илм оламида ўз ўрниларига эгадирлар.

Хориж тадқиқотчилари ҳам Хитой буддавийлиги мавзуси бўйича жуда кўп сонли илмий тадқиқот ишларини олиб боришган. Улар орасида Ж. Неру²⁸, Т.Клири, Т. Масунага²⁹, Д.Т. Судзуки³⁰, С. Кацуки, Томас Клири³¹, Жон Макрайт³², Глен Маллинс³³, Холмьс Велш³⁴, Артур Райт³⁵, Э.Цюрхер³⁶,

¹⁴ Қаранг: Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). - М.: Высшая школа, 1983.

¹⁵ Қаранг Гуревич И.С. Линь-цзи Лу. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — 272 с

¹⁶ Қаранг Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

¹⁷ Қаранг Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. — СПб.: ОРИС, 1994. — 336 с.

¹⁸ Қаранг Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов 4-6 вв. СПб. 1994

¹⁹ Қаранг Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык //Историко-филологические исследования. М.,1974. 2010

²⁰ Қаранг Комисарова Т.Г. «Монах не должен быть почтительным к императору». Из буддийской полемики в Китае в 4-5 вв. // Буддизм и государство на дальнем Востоке. М., 1987.

²¹ Қаранг Кобзев А. И. Ван Янмин и чань-буддизм // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 89-101.

²² Қаранг Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан - Сун (7-13 вв.) // Буддизм и государство на дальнем Востоке. М., 1987

²³ Қаранг Малявин В.В, Б. и кит. традиция (к проблеме формирования идеологич. синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988;

²⁴Қаранг Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. — М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. — 608 с.

²⁵ Қаранг Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991;

²⁶ Қаранг Цзун-ми «О началах человека»/ Пер. Е.А. Торчинова, К. Солонина, Спб., 1989

²⁷ Қаранг Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. — 278 с.

²⁸ Қаранг: Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г.

²⁹ Қаранг Клири Т., Масунага Т. Введение // Рациональный Дзэн. Первая книга Сото Дзэн. — М.: Либрис, 1999. — 368 с

³⁰ Қаранг Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — 672 с. — (Библиотека Восточной религиозно-мистической философии).

³¹Қаранг Huai-Chin, Nan (tr. Thomas Cleary); The Story of Chinese Zen. Charles E. Tuttle Company, 1995

³² Қаранг McRae, John R. Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Zen Buddhism. — Berkeley: University of California Press, 2004. — 224 с.

³³Қаранг Mullin, Glenn H. The Fourteen Dalai Lamas: A Sacred Legacy of Reincarnations (2001) Clear Light Publishers. ISBN 1-57416-092-3

³⁴ Қаранг Welch, Holmes. Buddhism under Mao. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Welch, Holmes. The Buddhist revival in China. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

Welch, Holmes. The practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967

³⁵ Қаранг Wright, Arthur F.; Fo T'u Teng, a Biography (佛圖澄), Harvard Journal of Asiatic Studies (11) 1948, p.312-371

³⁶ Қаранг Zurcher E. The Buddhist Conquest of China. Vol. 1 - 2, Leiden, 1959

К. Чэн³⁷, А. Уотс³⁸, К. Хамфриз³⁹ каби тадқиқотчилар ўзларининг илмий тадқиқотлари билан машхур бўлишган. Улар орасида Хитой буддавийлиги, шунингдек, Хитой Буддавийлиги мактаблари бўйича тадқиқотлар олиб борган Судзуки Д. Т., Кацуки С. каби япон олимларини ҳам таъкидлаб ўтиш лозим.

XX асрнинг ўрталарида дзэн таълимотининг истеъдодли тарғиботчиси ва машхур буддавийшунос олим Дайсэцу Тэйтаро Судзукининг асарлари туфайли Фарбада Чань (Дзэн) таълимотига бўлган қизиқиш кескин ортиб борди. Хитой буддавийлигининг Дзэн таълимотининг таъсирини Г.Гесс, Ж.Сэлинжер, Ж. Керуак ижодида, А. Швейцарнинг қарашларида, К. Юнг ва Э. Фромминг (ҳатто Судзуки билан ҳамкорликда “Дзэн-буддавийлик ва рухий таҳлил” мақоласини ёзган) руҳиятшунослигида, XIX-XX асрларда ижод қилган баъзи композиторлар (Г. Малер) ва рассомлар (Ван Гог, А. Матисс) ижодида кўриш мумкин.

Хитойлик тадқиқотчилар орасида Хуан Чаньхуа⁴⁰, Тан Юнтун⁴¹, Фон Литянь⁴², Кеннет Ченг⁴³, Куан Шенг, Хан Юй⁴⁴, Цзинг Юн⁴⁵, Нан Хуай-цин⁴⁶ каби тадқиқотчилар Хитой буддавийлиги мавзусида тадқиқотлар олиб боришган. Шунингдек, Ўзбекистонда ҳам бир қатор файласуфлар томонидан Хитой фалсафасини тадқиқ қилиш доирасида Хитой Буддавийлик таълимоти ва унинг мактабларига доирасида маълумотлар келтирилган. Булар М. А. Ахмедова, М.Қодиров, В.Хан, Д.А.Пўлатова, Р.Р.Каримов ва бошқалар.

³⁷ Қаранг Ch'en K.K.S. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princ., 1964

³⁸ Қаранг Уотс А. *Путь дзэн*. — Киев: София, 1993. — 320 с

³⁹ Қаранг Хамфриз К. *Дзэн-буддизм*. — Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с.

⁴⁰ Қаранг: 换产花。佛小个迅带 Хуан Чаньхуа. *Фоцзяо гэцзун да и* (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973;

⁴¹ Қаранг: 谈云吞。捍卫连心 南北朝佛小时 Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Жанубий ва Шимолий сулолалар даврида Буддавийликнинг тарихи). Т. 1 - 2. Пекин, 1983;

⁴² Қаранг: 佛李天。佛小时车学 Фон Литянь. *Фоцзяо чжэсюэ* (Буддавийлик фалсафаси). Пекин, 1987 - 90;

⁴³ Қаранг Chen, Kenneth Kuan Sheng. *Buddhism in China: A historical survey*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1964

⁴⁴ Қаранг Nan, Yu. "Sources of Chinese Tradition. с. 800

⁴⁵ Қаранг Hsing Yun. *The Buddhist Perspective on Time and Space. Buddhism in Every Step 35 = Буддийский взгляд на время и пространство / Edited and proofread by Venerable Yi Chao, Louvenia Ortega*. — Buddha's Light Publishing, 2009. — 34 p.

⁴⁶ Қаранг Huai-Chin, Nan (tr. Thomas Cleary); *The Story of Chinese Zen*. Charles E. Tuttle Company, 1995.

Лекин шуни таъкидлаб ўтиш лозимки, улар томонидан Хитойда Буддавийлик фалсафаси ва унинг мактаблари махсус тадқиқот объекти сифатида ўрганилмаган.

Тадқиқотда қўлланилган методиканинг тавсифи. Магистрлик ишида тарихийлик, мантиқийлик, объективлик, тизимлилик, таҳлилий-қиёсий ва танқидий-қиёсий, функционал анализ, қиёсий аналитик, стратегик таҳлил, тарихийлик, ижтимоийлик, объективлик илмий билиш усуллари ва тамойилларидан фойдаланилди.

Тадқиқот натижаларининг назарий ва амалий аҳамияти. Ишимиз натижаларидан Олий ўқув юртлиги фалсафа, тарих йўналишлари бўйича таҳсил олаётган талабаларга асосий ва махсус курсларини ўқитишда фойдаланиш мумкин. Мазкур мавзу бўйича олиб борилган тадқиқот натижалари юзасидан кафедра ҳамда факультет миқёсида ўтказилган иқтидорли талабаларнинг республика илмий-амалий анжуманларида ахборот берилган. Ушбу мавзу юзасидан 2 та мақола нашр этилди.

Иш тузилмасининг тавсифи. Магистрлик диссертацияси “кириш”, 3 боб, 7 та банд, “хулоса” ва “фойдаланилган адабиётлар рўйхати”дан иборат бўлиб, ҳажми 123 саҳифани ташкил этади.

I БОБ. ХИТОЙДА ФАЛСАФИЙ ТАФАККУР РИВОЖИ

1.1. Хитойда мумтоз фалсафий мактабларнинг шаклланиши

Хитой фалсафаси дунё ва инсон ҳақида ўзига хос тушунчалар яратган. Хитой фалсафий тафаккурининг ибтидоси ҳам, худди кейинчалик Қадимги Юнонистонда бўлгани каби асотир тафаккурга бориб тақалади. Хитой афсонавий фикрида ҳам осмон, ер ва табиатдаги барча нарсалар илоҳийлаштирилади. Илоҳийлаштирилган муҳитдан энг олий қоида келтириб чиқариладики, у дунёни бошқариб, ашёларга мавжудлик бахш этади. Ушбу қоидага гоҳида шахсият бағишланиб, энг олий ҳукмдор (шан-ди) сифатида тушунилса ҳам, кўпинча “осмон” (тян) сўзи билан ифодаланади.

Бутун табиат жонлантирилган – ҳар бир нарса, жой ва ҳодиса ўз девларига эга. Ўлган аждодлар руҳини ҳурматлаш кейинчалик уларга сиғинишни келтириб чиқариб, Қадимги Хитойнинг муҳофазакорона тафаккур юритишига олиб келган. Руҳлар инсонга унинг келажагини башорат қилиши, унинг хулқи ва фаолиятига таъсир қилиши мумкин, деб тушунилган. Қадимги афсоналарнинг илдизлари эрамиздан олдинги II мингинчи йиллар қаърига бориб тақалади. Ўша вақтда Хитойда алқов сўзлар ва ифодалардан фойдаланиб, фол амалиёти орқали руҳ билан алоқага кириш ёйилган эди.

Бундай алқов ёзувларни бронза идишларга ёзилган айрим парчалар, кейинчалик эса, “Ўзгаришлар китоби”дан мушоҳада қилиш мумкин. Қадимги Хитой афсоналар тўплами эрамиздан олдинги VII-V асрларга тааллуқли “Тоғлар ва денгизлар китоби” (Шан хай цзын)да баён этилган.

Хитой фалсафий фикри ривожининг ўзига хос хусусияти уларга донишманд эрлар, деб аталмиш кишиларнинг (эр.ол. I мингйилликнинг биринчи ярми) кўрсатган таъсири билан белгиланади. Уларнинг исмлари маълум бўлмаса ҳам, аммо шу нарса сезиладики, улар дунёни афсонавий тушуниш чегарасидан чиқиб, уни тушунчалар орқали идрок қилишга ҳаракат қилганлар. Афсоналар билан борлиқни тушунчалар орқали идрок қилишга алоқа чизиғи тортган бу донишмандлар ижодидан кейинги Хитой файласуфлари нақлу қавллар келтирганлар ва уларнинг қарашларини ривожлантирганлар.

Хитойда фалсафий қарашлар эрта пайдо бўлган бўлиб, жамиятда кулчилик тизимининг шаклланиши ва содда табиий билимларнинг ривожланиши билан ўзаро боғлиқдир. Археологлар суякларда топган ёзувлари, “Шу-жинг” деб номланган қадимги китоб Хитой мунажжимлари Шан-ин давридаёқ (эр.ав. 18-12аср) йилни 366 кундан иборатлигини аниқлаб, ой-куёш тақвимини яратганлигидан гувоҳлик беради. Ой ва куёш йиллари ўртасидаги фарқни бартараф этиш учун улар ҳар 3 йилда тақвимга кўшимча ой кўшдилар. Эр. авв. 7 асрда эса, улар ой-куёш тақвимини такомиллаштирдилар. Бунда ҳар 19 йилга 7 та кўшимча ой кўшилди. Қадимги Хитой олимлари томонидан ой-куёш тақвимининг яратилиши Ерга нисбатан юлдуз, куёш ва ойнинг жойини ўзгаришини ва ҳаракатларининг кўп асрлик кузатувлари натижасида асосланган эди. Эр.авв. иккинчи минг йилликнинг охиридан бошлаб, қадимги Хитой мунажжимлари куёш тутилиши ҳақидаги ёзувларни олиб бордилар. Кўп ўтмай уларнинг даврийлигидан хабардор бўлдилар. Эр. авв. 7-асрдаёқ йилни алоҳида даврларга бўлинишини аниқлаб берадиган ёзги ва қишки тенг кунликни

аниқлаш учун қуёш соатлари қўлланар эди. Қадимги манбаларда комета ва метеоридлар ҳақида кўплаб ёзувлар мавжуд. Масалан, “Чунь цю” йилномаларида кометани эрамиздан аввалги 611 йилда қутб юлдузи ҳудудига кирганлиги ҳақида ёзилган. Уларда метеор ёмғирлари ҳақида ҳам кўп сонли ёзувлар мавжуд. Хусусан эр.ав. 687 йилнинг 6 мартида бўлиб ўтган метеор ёмғири ҳақида ёзилган. Эр.авв. 4-асрда Хитой мунажжимлари Гань Дэ ва Ши Шень юлдузлар ҳақидаги 2 та китобни ёздилар, кейинчалик у “Гань Ши Син-цзын” номи билан битта умумий юлдузлар каталогини туздилар. Бу дунё бўйича тузилган юлдузлар ҳақидаги дастлабки каталог эди. Қадимги Хитойда астрономия билан боғлиқ материалистик фанлар юқори даражага эришди.

Масалан, Чжан Цан (эр.авв. 2-асрнинг биринчи ярми) ва Цзын Чоу-чан (эрамизнинг I асири) қадимги манбаларга асосланиб “9 бобдан ташкил топган арифметика”га оид китоб яратдилар. Унга мувофиқ коэффицентларни тенглаштириш ёрдамида номаълумларни изчил истисно қилиш йўли билан 2 та ва 3 та номаълум сони бўлган биринчи даражадаги тенгламаларни ечишда тизимли услуб баён этилади. Бу асарда математика тарихида илк бор манфий сонлар ва улар билан ҳисоб-китоб қилиш қоидалари берилган. Китобда квадрат ва кубга сонларни киритиш қоидаларига асосланган квадрат ва куб илдизларни топиш услуби тасвирланган.

Китоб муаллифлари тенгбурчакли учбурчакни гипотенузаси квадратининг катетлар квадрати йиғиндисига тенглиги ҳақида ҳам хабардор эдилар.

Қадимги Хитой хўжалигининг асосий соҳаси бўлган зироатчиликнинг ривожланиши даврида астрономик ва биологик билимлар тўпланди. Биргина (Ши-жинг) (“Шеърлар китоби”) китобида маданий ва ёввойи ўсимликларнинг 200 дан зиёд турларининг тавсифи берилади.

Қадимги Хитойнинг хунармандчилиги ҳам такомиллашган эди. Шань Инь давридаёқ, яъни эрамизнинг иккинчи минг йиллигининг иккинчи ярмида сопол буюмлар, ёғочдан турли махсулотлар, асл бронза қуроллар, шойи матолар тайёрланар эди. Эр. авв. 6-асрда темирнинг тарқалиши ишлаб чиқаришнинг барча соҳаларида, хаттоки ижтимоий муносабатларда ўзгаришларга ва илмий билимларни юксалишларга олиб келди. Бу даврда катта қурилиш ишларини амалга ошириш, кўп сонли сарой ва шаҳар қалъаларини қуриш, қувур ва сув тизимларини барпо этиш авж олди. Мамлакат ҳарбий ва савдо йўллари тармоғи билан боғланди. Ишлаб чиқаришнинг барча соҳаларидаги кўп асрлик ижодий меҳнат кейинчалик келиб фаннинг ҳам ривожланишига туртки берди. Айниқса, бу даврларда табиат сирларини билишга бўлган интилиш кучайди. Бу ҳақида, қадимги “Го юй” ва “Цзю чжуань” манбаларида кўплаб маълумотлар сақланиб қолинган. Ўша қадим замонлардаёқ сув, олов, ёғоч, олтин ва ер бирламчи унсурлар эканлиги ҳақидаги содда фалсафий қарашлар ёзиб қолинган. Цзю Чжуанда бирламчи унсурлар Ци (“ҳаво”, “эфир”), инь (“салбий” “зулмат”) ва ян (“ижобий”, “ёруғлик”) каби тушунчаларни фалсафий нуқтаи назардан бир - бирига боғлаб ўрганиш чуқур мазмун касб этади.

Ўзгаришлар китобида (“И жинг”) 5 та бирламчи унсурларнинг умумий асоси ўз манбаси “тай цзы” “буюк ибтидо” бўлган ци материал субстанция масалалари ҳақида фикрлар ўз ифодасини топа бошлади.

Хитой фалсафасида бир – бирига қарама - қарши Инь ва Ян кучларга эга бўлган ци тумансимон массасидан барча нарсалар вужудга келади, деган назария ҳам мавжудлигини ушбу ўринда эътироф этиб ўтмоқ керак. Қадимги Хитойда элементар илмий билимлар асосида пайдо бўлган содда материалистик ғоялар биринчи синфий жамият – қулдорлик жамияти шаклланиши ва ривожланиши шароитида қабила жамоаси аъзоларини қабила зодагонларининг тобора ўсиб бораётган эксплуатацияси ва зулмига қарши эътирозини ифода этар эди. Шу билан бирга қул ва қул эгалари ўртасида

қашшоқлашган жамоа ва қабила зодагонлари, камбағал ва қашшоқлар ўртасидаги синфий зиддиятлар кескинлашиб чуқурлашди.

Қадимги (“Ши жинг”) “Шеърлар китоби”да шундай ёзилган: “Айримлар қашшоқликда ва кўрқувда яшайди, бошқалар эса, шароб ва мусиқа эшитиб роҳатланадилар”, “кимда ким экмаса ва меҳнат қилмаса, мўл ҳосил йиғади”. Бу эса, ўз даврининг илғор кишиларида “само” ва ”аждод”лар руҳига ишонмай кўйишга олиб келди. Масалан, қадимги шеърларда шундай сатрларни учратамиз: “Само ёвуз ва адолатсиз, у инсонларга фақат офат ёғдиради”. Вафот этган аждодларни улар инсонпарварлик ва инсонларга муҳаббат ҳиссидан ажраб қолиб, ташлаб кетган ўғлон ва набира ва авлодлари ҳақида қайғурмай қолганликда айблайдилар. Кишиларда жамиятни бундай фирклаши Қадимги Хитойда аста - секин атеизмнинг пайдо бўлишига олиб келди. У консерватив⁴⁷ қабила зодагонларига қарши курашда жамиятнинг прогрессив (илғор) кучларининг жанговар курали сифатида хизмат қилди. Ўша давр ғайридинлар орасида йирик сиёсий арбоблар – қонун асосида бошқаришнинг асосчилари Гуань Чжун (эр.авв. 7 аср), Цзы Чань (эр.авв. 6 аср) ва бошқалар бўлган. Уларнинг фикрича, фаровонлик ва бахтсизликни инсонлар ўзлари барпо этадилар, уларнинг тақдири “само иродаси”га тобе эмас, деган қарашлар амалий мазмун касб эта бошлади. “Қонунлар давлатни тараққиётга ва жамиятни фаровонликка элтивучи ягона йўл” деган машҳур назария Гуан Чжунга тегишлидир. Унингча, Само ости фуқароларининг барчаси қонун олидида тенгдир. “Подшолар эса, қонунларнинг булоқ - қайнар кўзи” яъни (яратувчиси бўлиб), уларнинг ўзи ҳам амалда қонунга бўйсинадилар, аксинча, жамият турғунлик сари юз буриб, (ундай) давлат инқирозга юз тутди.

Хитой фалсафасига хос бўлган яна бир жиҳат бу Хитой фалсафасида табиий фанларни ўрганишга кам аҳамият қаратилганлиги билан таснифланади. Масалан, Хитой фалсафасида методологик жиҳатдан табиий

⁴⁷Китайско –русский словарь / 2004. С.832.

фанларга хос бўлган илмий тушунчалар у ёки бу даражада ўз ифодасини топмаган. Файласуфлар томонидан табиий фанлар маълумотларига мурожаат этишни лозим топмаганлиги ҳам бунга маълум қадар сабаб бўлган. Айримлар моддиюнчилар ва натурал файласуфлар мактабини бунга мисол қилиб кўрсатиш мумкин. Аммо, ушбу ўринда уларнинг Чжоу давридан кейинок ўз фаолиятларини тўхтатганлигини кўздан кочирмаслик керак.

Ана шу маънода айрим маълумотларда қадимги Хитой фалсафасининг табиий фанлардан ажратилганлиги ва мантиққа оид масалаларнинг ишланмаганлиги, Хитойда фалсафий тушунчалар шаклланишининг секин кечганлигининг асосий сабабларидан бири бўлган эди, шунинг боис кўпгина Хитой мактаблари учун мантиқий таҳлил усули номаълумлигича қолиб келган, деган фикрлар ушбу ўринда маълум маънода ўзини оқлайди.

Қадимги Хитойда марказлашган давлатчиликнинг кучсизланиши оқибатида марказий бошқарув маъмуриятининг турли соҳа вакиллари (жойлардаги ҳукмдорларга таъсир этиш учун) фалсафий мактаблар ташкил этишга киришдилар (1-илова). Ташкил этилган мактаблар эса, умумий “Цзя”, деб номлана бошлади. Бу номлаш ўз вақтида уларнинг жамиятдаги хусусий мақомини белгилаб берар эди. “Цзя” сўзининг асли моҳияти ҳам “уй”, деган маънони англатади.

Ушбу ўнлик мактабларига асосланган манбаларни эрамиздан аввал 3-2 асрларнинг энциклопедик ёдгорликлари бўлган Люй ши чунцю (жаноб Лю янинг баҳор ва кузи) ва Хуайнань цзы (Хуайнанлик ўқитувчининг асари)да кузатиш мумкин. Уларнинг биринчисида (2 – боб, 5-7) “Осмон остининг ўнта атоқли арбоблари рўйхати киритилган: 1) ён беришни кўпларга ўрناق қилиб кўрсатувчи Лао Цзы, 2) инсонпарварликни улуғловчи Конфуций, 3) “мўътадиллик”ни ифодаловчи Моди, 4) ”софлик”ни улуғловчи Гуань инь, 5) “борлик”ни улуғловчи Ле Цзы, 6) “тенглик”ни мақтовчи Тянь-пянь, 7) “эгоизм - худбинлик”ни шарафловчи Янь Чжу, 8) ”куч”ни кўкларга кўтарувчи Сунь бин, 9) ” Олдинга интилиш”ни қўлловчи Ван бяо, 10) “эргашиш”ни улуғловчи

Эр лян. Ушбу тўпланда Конфуцийчилик, Моизм ва Даосизмнинг хилма-хил кўринишлари билан бирга сўнгги учинчи ўринда И Вэнь чжи матни билан боғлиқ “ҳарбий мактаб” ўз ифодасини топган. Хуайнань цзы асарининг умумлаштирувчи якуний – 21 боби таркибида фалсафа мактабларининг вужудга келиши ижтимоий - тарихий шарт – шароитлари тўғрисидаги ғоялар келтирилган бўлиб, улар қуйдаги тартибда кўрсатилган. 1) Конфуцийчилик. 2) Моизм. 3) Даони Легизм билан уйғунлаштирган Гуан цзы таълимоти (эр.ав 4-3 асрлар). 4) Конфуцийчиликни даосизм билан уйғунлаштирилган ва сезиларли равишда Ян-цзы чунь цю (ўқитувчи Ян баҳори ва кузи)ифодаланган Ян-цзы таълимоти. 5) Вертикал ва горизонтал (сиёсий иттифоқлар) ҳақидаги таълимот. 6) Шэн Бохайнинг “жазолар ва исмлар” (син мин) ҳақидаги таълимоти; 7) Шан ян (Гун Сунян)нинг (эр ав 4 аср) конунлар тўғрисидаги таълимоти; 8) Даосизм билан суғорилган Лао цзы ва Хуайнаньцзы таълимоти; мазкур бобнинг бошида Лоа-цзы ва Чжуанцзы таълимоти ажратиб кўрсатилган, 2 бобда эса, Ян Чжу (Моди, Шэн Бохай, Гун Сунян таълимоти билан бирга тўртликни ташкил этувчи) кўрсатилган бўлиб, яхлит холда И вэн чжи турланиши билан ўзаро муносабатда ўнтага бўлинган тўплани ташкил этиб, хусусан, “вертикал ва горизонтал (сиёсий иттифоқлар)” мактабига хос белги ва фалсафа мактабларининг келиб чиқиши тарихий воқеликни умумий боғлаш орқали алоқадорлиги кўрсатиб берилган.

Ўзларини “Хан”лар деб атаган Хитой империяси этноними бўлиб келган, марказлашган Хан империяси шаклланиши даврида яратилган “Лю син – бан гу” назарияси анъанавий фанда мумтозлик мавқеига эга бўлди. Кейинчалик, бутун Хитой тарихи мобайнида унга ишлов бериш давом этиб, унинг кейинги ривожда Чжан Сючэн (1738-1801) ва Чжан Бинлинь (1890-1936)лар алоҳида хисса қўшдилар.

Бу таълимот XX аср Хитой фалсафасида Ху Ши томонидан қаттиқ танқид қилиниши билан бирга олтига асосий мактабни нафақат турли касб, балки турли хилдаги шахслар ва турмуш тарзи вақллари яратган деган

хулосага келган Фэн Юлан томонидан қўллаб қувватланди ва ривожлантирилди. Мактаблар ҳақида маълумот берувчи бу тўпламларнинг узоқ муддат мавжуд бўлиб келганлиги ўша давр мактабларининг жамият ҳақидаги ғоявий қарашлари хусусида етарлича маълумотларга эга бўлиш имкониятларини беради⁴⁸.

Хусусан, Хитой файласуфлари томонидан Хитой фалсафасини даврлаштириш ҳақида гап кетганда мазкур масала билан боғлиқ қуйидаги уч жиҳатга аҳамият қаратилади: Қадимги Шан-Ин ва Чжоу сулоласининг охири (III аср охири); Ўрта асрлар – Хань ва Тан сулоалари ҳукмронлиги (III асрнинг охири X аср); Сун- Юань, Мин ва Цин сулоалари даври (X-XIX)⁴⁹. Аммо, Рус синологларининг фикрича эса, Хитой фалсафасини ушбу нуқтаи назардан илмий таснифлаш тарихнинг Ной Нау бўйича даврлаштириш мезонларига тўғри келмайди. Яъни, уларнинг фикрича, Хитой фалсафасини қуйидаги даврларга бўлиб ўрганиш мақсадга мувофиқ (2-илова). Булар 1. Хитой фалсафасининг қадимдан эраизмнинг III асрига бўлган тараққиёти; 2. Хитой ўрта асрлар тараққиёти фалсафаси II-XVIII асрлар охири; 3. Хитой фалсафасининг янги – (XVIII асрнинг охиридан бугунгача) даври⁵⁰. Аммо, бу борада XX аср охири ва XXI асрнинг бошларига келиб кишилик жамияти ҳаётида юз бераётган ўзгаришларни ҳам четда қолдирмаслик керак. Зеро, бугунга келиб фанда муаммоларни цивилизацион ёндошувлар орқали ўрганиш жиддий аҳамият касб этмоқда. Бу эса, яқин ўтмишда тўғри, деб қараб келинган айрим илмий концепцияларни ҳам ҳақиқатдан йироқ эканлигини кўрсатмоқда⁵¹.

Ана шу маънода Хитой фалсафаси тараққиётида чуқур из қолдирган Конфуций ва Лао-цзи фалсафасини ўрганиш нафақат илмий мазмун касб этади, балки Хитой фалсафаси тараққиёти билан боғлиқ айрим масалаларга

⁴⁸ Васильев Л. С. История Религий Востока. — «Высшая школа», 1983., Стр-75.

⁴⁹ Древнее Китайская философия 2 – х томах. М.: 1972.Стр-50

⁵⁰ Китай – Л- М. 1940.Стр-89

⁵¹ Васильев Л. С. История Религий Востока. — «Высшая школа», 1983.Стр-115

ойдинлик киритади. Зеро, жамият таракқиёти учун Конфуций ва Лао-цзи томонидан илгари сурилган фалсафий – ғоявий қарашлар мантиқан бир – бирига қарама қарши. Ҳаёт давомида эса, ўз ғояларини қўллаб-қувватлаб келган давомчиларига эга бўлиб келди.

Хитой маърифатчилигининг мумтоз китоблари эрамиздан олдинги I мингйилликнинг биринчи ярмида ва юзта мактаб даврида (эр.ол. VI-II асрларда) келиб чиққан (1-илова). Ушбу китобларнинг бир қатори қадимги шеърият, тарих, қонунчилик ва фалсафани ўз ичига олган. Бу китобларнинг муаллифлари номаълум бўлиб, ўзлари турли даврларда ёзилган. Конфуций изидан борган мутафаккирлар уларга алоҳида эътибор беришган. Эрамиздан олдинги II асрдан бошлаб ушбу китоблар Хитой зиёлилари учун асосий тарбия манбаи бўлган. Уларни билиш давлат лавозимларини эгаллаш учун давлат имтиҳонларини топширишга етарли деб топилган.

XX асргача барча фалсафий мактаблар ўз мулоҳазаларида ушбу китобга муурожаат этганлар. Уларга таяниш бутун Хитой маданий ҳаётига хос хусусиятдир.

Илк конфуцийчиликни давлат мафкурасига айлантирган Дун Чжуншу мумтоз китобларнинг муаллифи сифатида Конфуцийни кўрсатган. Аммо эски матнларнинг тарафдорлари Конфуцийни фақат ушбу китобларнинг шарҳчиси сифатида тан олганлар, холос. XX аср бошигача мумтоз китобларнинг келиб чиқиши ва талқини тўғрисидаги баҳслар давом этган.

Ашулалар китоби (Ши цзын –эр.ол. XI-VI асрлар) қадимги халқ шеъриятининг тўпламидир. Диний маросимларда куйланадиган ашулаларни ўз ичига олган. “Ўзгаришлар китоби”нинг баъзи шарҳловчиларнинг фикрича, “Ашулалар китоби” қабилалар, касб-хунарлар ва ашёларнинг келиб чиқишини тушунтирувчи ирфоний асар бўлган. У кейинги Хитой шеъриятининг ривожини учун намуна бўлиб хизмат қилган.

Тарих китоби (Шу-цзын – эр.ол. I мингйиллик боши) – Шан шу (Шан

хужжатлари) номи билан ҳам машҳур бўлиб, тарихий воқеаларни акс эттирган расмий хужжатлар тўпламидир. Кейинги даврларда шаклланган расмий ёзувлар учун катта таъсир кўрсатган.

Урф-одатлар ва маросимлар китоби (Лу шу – эр. ол. IV-I асрлар) уч қисмдан: Чжоу (Чжоу ли) даври урф-одатлари, Маросимлар тартиби (И ли) ва Урф-одатлар ҳақида Ёзувлар (Ли цзы)дан иборат бўлган. Диний ва сиёсий маросимларни тўғри ташкил этиш, ижтимоий ва сиёсий фаолият меъёрларини белгилаш масалаларини ўз ичига олган. Хитойнинг қадимги даврини идеаллаштириб, кейинги тараққиёт учун намуна ва меъёр сифатида тавсия этган.

Баҳор ва куз китоби (унь цю) Цзо (Цзо чжуань – эр. ол. IV аср) шарҳи билан бирга Лу давлатининг (эр. ол. VII-V асрлар) солномасидир. Кейинчалик ахлоқий ва адабий расмиятчилик масалаларини ҳал қилишда намуна ва меъёр сифатида хизмат қилган.

Ўзгаришлар китоби (И цзын – эр. ол. XII-VI асрлар) энг муҳим асар эканлиги қайд этилган. Хитой фалсафасининг дунё ва инсон ҳақидаги биринчи тасаввурларининг дунё ва инсон ҳақидаги биринчи тасаввурлари акс эттирилган. Унинг матнлари турли даврларда ёзилган бўлиб, унда дунёни тасвирлашда асотир тафаккурдан уни фалсафий тушунишга ўтиш бошланганлиги кўзга ташланади. Унда қадимги даврларда борлиқ ҳақидаги масалани ҳал этиш йўллари ўз аксини топган⁵².

“Ўзгаришлар китоби”да Хитой фалсафий фикри тараққиётининг асосий қоидалари экс эттирилган.

“Ўзгаришлар китоби”нинг келиб чиқиш матни, деб аталган илк саҳифалари эрамиздан олдинги XII-VII асрларда пайдо бўлган бўлса ҳам, аммо унинг узвий қисми бўлган матнларга ёзилган шарҳлар эр. ол. VIII-VI асрларда пайдо бўлган. Илк матн тошбақа косаси, бошқа ҳайвонларнинг суяклари ва

⁵² История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко. М., 1989. Стр. 87.

Ўсимликларга (ши) қараб фол очиш кабилардан келиб чиққанлигидан ташқари, бу ерда тушунча шаклида мужассам этилган инъ ва ян унсурлари ҳақидаги афсоналарнинг акс садоси эканлиги кўзга чалинади. “Ўзгаришлар китоби”нинг энг муҳим қисмларидан бири инъ ва ян унсурлари ҳақидаги афсонага бағишланган. Ян фаол, ҳамма нарса таркибига кира олувчи, ашёларни билиш йўлларини ёритиб берувчи нарса сифатида ифодаланadi. Инъ эса, ғайри фаол, бирор нарсани кутиб турувчи, зулмат ибтидоси сифатида таърифланади. Инъ ва Яннинг ҳаракати – ягона нарсада ўзгаришга сабабчи бўлувчи ҳаракат сифатида намоён бўлади.

Асосий илк матн олти тўғри чизикнинг турлича мажмуаларидан ташкил топган 64 гексаграммалар, яъни рамзлардан иборатдир (2-илова).

Ҳар бир мажмуадаги гексаграммаларда ҳамда уларнинг чизикларининг ҳар бир ҳолатига шарҳлар келтирилган. Ана шу гексаграммалардаги чизикларнинг ҳолатига мувофиқ равишда “Ўзгаришлар китоби” ўз номини олган. Унга берилган шарҳларда биз қуйидагиларни ўқиймиз: “Ўзгаришлар – бу тасвир этилган нарсадир. Ҳаракат ҳақидаги қатор табиий асосга таянади. Ашёвий чизиклар дунё ҳаракатига мувофиқ келади. Шундай тарзда бахт ва бахтсизлик, ачиниш ва уят намоён бўлади”.

Шарҳловчилар (ҳозирча номаълум) учун гексаграммалар аста-секин фақат башоратчиликка тааллуқли эканлигини йўқотиб, дунёни ўз ҳаракатида умумий бирлик томон олиб боровчи 64 тушунча вазифасини ўтай бошлаганлиги қайд этилган. Инъ ва ян ўз фаолиятларини бир-бирларисиз амалга ошира олмайдилар. “Инъ ва ян ўз кучларини бирлаштирадидлар, бутун ва кесилган тўғри чизиклар эса, осмон билан ер ўртасидаги муносабатларни акс эттирувчи шаклни ўзларига касб этадилар”. Бу асосий қоидалар ўзларининг ўзаро таъсирларини ўзгартирадидлар ва “ўзаро бир бирларига” кирадилар, шунингдек, нимаики, “инъ ва ян фаолиятида яширин қолса, тушуниб бўлмайдиган ҳолатда қолади”. Инъ ва яннинг бир-бирига ўтиб туриши йўл (дао) деб аталади, ва бу “йўл барча ашёларда яшайди”. Инъ ва

яннинг ўзаро “ҳамдўстлиги” туфайли бир-бирига киришишидан уларнинг ўзаро таъсирини ифодаловчи олти асосий тушунча келиб чиқади. “Ўзгаришлар китоби”нинг муаллифлари табиат ҳодисаларини ифодалашда табиий атамаларни қўллаганлар: “Барча ашёларни ҳаракатга келтириш учун, момақалдиروқдан тезроқ ҳеч нарса йўқ. Барча ашёларни саросимага солиб қўйиш учун, шамолдан ўзга қулайроқ нарса йўқ. Барча ашёларни қуритиш учун, оловдан бошқа ҳеч қандай қуруқ нарса йўқ. Барча ашёларни тинчлантириш учун, қўлдан кўра сокинроқ нарсанинг ўзи йўқ. Барча ашёларни хўллаш учун, сувдан кўра хўлроқ ҳеч нарса йўқ. Барча ашёларнинг пайдо бўлиши ва хотима топиши учун, қайтишдан тўлароқ ҳеч нарса йўқ. Ахир бу барча ашёларни тўлдириш-ку”. “Ўзгаришлар китоби” даони, яъни ашёлар йўли ва дунё йўлини ҳаракатдаги ҳолатига кузатиб боради. Унда, айниқса, “уч нарсанинг қатнашиши” алоҳида ажратиб кўрсатиладики, улар ўз йўлларича ҳаракатланадилар, аммо ҳар доим бирга келадилар: осмон, ер, инсон. Ўзгаришлар китоби: Қўшимча этилган ҳукмлар шарҳи, II жилд, 10-боб: “Ўзгаришлар шундай китобни ташкил этадиларки, у улугвор ва кенг бўлиб, ҳамма нарсани қамраб олади. Унда осмон йўли, замин йўли, инсон йўли ўз аксини топган. Ушбу биргаликда мавжуд бўлган ва олти тўғри чизик сабабидан бир-биридан ажралиши мумкин бўлган иштирокчилар, берилган уч нарсанинг йўлидан бошқа нарса эмас”⁵³.

Даосизм эрамиздан олдинги VI-V асрларда пайдо бўлган қадимги Хитой фалсафасининг етакчи оқимларидан бири эди. “Даосизм” истилоҳи фанга эрамиздан олдинги II асрда Хитой тарихчиси Сыма Тан томонидан киритилган. У Хитой фалсафасидаги олти йўналишни кўрсатиб, улардан бирини “дао” ва “дэ” мактаби, деб атаган эди (“дао”- барча ашёларнинг манбаи, “дэ” эса, – ҳар бир нарсага тўғри келадиган “дао”нинг қисми). Кейинчалик ушбу мактаб оддийгина “дао” мактаби, деб аталган эди.

⁵³ Восточная философия. Перевод с чешского канд. филос. наук И.И. Богута. – Москва: Мысль, 1991. – С.564

Эрамиздан олдинги III асргача даосизм уч мактаб орқали намоён бўлди: Ян Чжу, Лао-цзы ва Чжуан-цзы (1-илова). Ян Чжу (эр.ол. V-IV асрлар) фалсафасининг асосий ғояси – “хамма нарса ўзим учун” тушунчасида ифодаланган. Унинг таълимотига кўра, инсон учун энг азиз нарса унинг жони бўлиб, уни ҳеч қандай бойлик билан алмаштириб бўлмайди. Сақланиб қолган манбаларнинг гувоҳлик беришича, Ян Чжу инсон ҳаётини худо иродасига боғлиқлигини инкор этган⁵⁴.

Лао-цзынинг фаолияти эрамиздан олдинги VI-V асрларга тааллуқлидир. Аммо, Хитой олимларининг фикрича, “Лао- цзы” (ёки “Дао дэ цзын”) китоби анча кейин, тахминан эрамиздан олдинги IV-III асрларда пайдо бўлган.

Унинг асосий тушунчаси “дао” – худога ҳам, инсонга ҳам боғлиқ бўлмаган нарсаларнинг табиий йўли бўлиб, дунёдаги умумий ҳаракат ва ўзгаришларнинг умумий қонунидир. “Лао-цзы” муаллифи фикрича, барча ашёлар ривожланиш ва ўзгариш жараёнида бўлиб, ундаги нарсалар муайян бир ҳудудга етгандандан кейин, ўзининг қарама-қаршисига айланади. Аммо таракқиёт, “Лао- цзы” фикрича, қуйидан юқорига қараб эмас, балки доира бўйлаб, абадий равишда айланади. Файласуф барчани табиий қонунга тўла риоя этиб, нарсалар ҳаётига аралашмасликка чақирган.

Чжуан-цзы (эр.ол.IV-III асрлар) таълимоти Лао-цзы мактабининг давоми бўлиб, ўзидан “дао”ни мажхул ва орзудаги моҳиятга айлантириш тамойилини олға сурганлиги билан ажралиб туради. Лао-цзынинг диалектик ғоялари Чжуан-цзыда релятивизм (нисбийлик)га айлантирилган. Барча нарсалар ўзгариш жараёнида бўлганлигидан ва ҳар бир берилган нарса, айна вақтда бошқасига айланиши, иккинчиси эса,-бир лаҳзада биринчисига айлана олиш имкониятига эгалигидан, шу нарса келиб чиқадики, улар орасида

⁵⁴ История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко.М.,1989.Стр-118.

тафовут йўқ. Ҳақиқатни адашиш, адашишни эса, ҳақиқат, деб билган Чжуан-цзы объектив ҳақиқат мавжудлигини инкор этган эди⁵⁵.

Ижтимоий ахлоқий ғоялар соҳасида Лао-цзы ва Чжуан-цзы мактаблари ибтидоий жамоага қайтиш зарурлигини тарғиб қилганлар, негаки, улар фикрича, ўша даврларда кишиларнинг хоҳиш-иродаси камторона бўлиб, ҳаёт эса, оддий ва сунъий эмас эди. Баъзи олимларнинг фикрича, даосизмнинг бундай ғоялари таназзулга юз тутган деҳқон жамоалари орзу умидларининг инъикоси эди.

Даосизмнинг диққат марказида табиат, коинот, ва инсон туради, аммо бу ибтидоий изчил мантиқий шакллар орқали ақлий йўл билан эмас, балки табиат мавжудлигига тўғридан-тўғри тушунчалар орқали кириш ёрдамида билиб олинади. Дунё доимий равишда ҳаракат ва ўзгариш ҳолатида бўлиб, ҳеч бир сабабларсиз яшайди ва ўз-ўзидан ҳаракатланади. Борлиқ таълимотида айниқса ана шу йўл тушунчаси – дао марказий ўринни эгаллайди. Даосизм таълимотига мувофиқ, тафаккурнинг мақсади инсонни табиат билан “қўшилиб” кетишидир, негаки, у табиатнинг бир қисмидир. Бу ерда “субъект-объект” муносабатларида ҳеч қандай ажратишга ўрин йуқлиги яққол намоён бўлади.

Лао-цзы (ёши улуғ муаллим) Конфуцийнинг ёши катта замондоши ҳисобланади. Хань сулоласи тарихчиси Сыма Цяннинг хабар беришича, унинг ҳақиқий исми шарифи Лао Дань бўлган. Уни “Дао дэ цзын” китобининг муаллифи, деб биладилар. Бу китоб ўз номини Хань сулоласи даврида олган бўлиб, даосизм таълимотининг кейинги тараққиётига асос бўлди. Китоб икки қисмдан иборат бўлиб (биринчи қисмда Дао йўли ҳақида, иккинчисида дэнинг куч-қуввати тўғрисида гап боради) даонинг борлиқ таълимоти келиб чиқишининг асосий қоидаларини баён этади⁵⁶.

⁵⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. – М.: Мысль, 1995. Стр.67.

⁵⁶ История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко. М., 1989. Стр.121.

Дао шундай тушунчадирки, унинг ёрдамида барча мавжудотларнинг келиб чиқиши ва яшаш тарзи ҳақидаги саволларга умумий, уларнинг барча томонларини тўла қамраб олувчи жавоблар бериш имконияти вужудга келади. У қоидага-қўра, исмсиз бўлиб, ўзини ҳамма ерда намоён қилади, негаки, у ашёлар “манбаи”дир, аммо мустақил жавҳар ёки моҳият эмас.

Даонинг ўзи ибтидо ва манбаларга эга бўлмаса ҳам, ўзининг энергетик фаолиятисиз ҳам, барча нарсаларнинг илдизидир. “Сўзлар билан ифода қилиш мумкин бўлган дао, доимий дао эмасдир; исм билан айтиш мумкин бўлган нарса, доимий исм эмасдир. Бирхиллик-мана топишмоқли-муаммонинг тағзамини”⁵⁷. Шундай булса ҳам, ҳамма нарса ундан ўтади, у – барча нарсани кўзлаган йўлдир. “Қандайдир жисмсиз, шаклсиз нарса мавжуддир, ва аммо, у тайёр ва тугаллангандир. Қанчалик у товушсиздир! Шаклдан маҳрумдир! Ўз ҳолича турибди ва ўзгармаяпти. У ҳамма жойга кира олади ва унга ҳеч қандай нарса хавф сола олмайди. Уни борлиқ (барча мавжудотлар)нинг онаси, дейиш мумкин. Унинг исмини мен билмайман. “Дао” сифатида танилган. Мен унга исм беришга мажбурман, уни энг етук, деб атайман. Етук – яъни, сирғалиб кетиб қолувчи. Сирғалувчи – яъни, қочиб кетувчи. Узоқлашувчи – яъни қайтиб келувчи”⁵⁸. Аммо, дао нарсалардаги илоҳий маъноларни ифодалайди.

“Дао дэ цзын”нинг борлиқ ҳақидаги мазмуни даҳрийликни эслатади. Зеро, даога мувофиқ, дунё олдиндан тайин этилмаган, яъни тақдир билан белгиланмаган ўз-ўзича ҳаракатдадир. “Дао” барча қолган ва тахмин этиладиган нарсалар билан айният, бир хиллик ҳолатидадир, яъни бу дегани: дао замондан, пайдо бўлиш кенгликларидан Коинотнинг тараққиёт ва ҳалокатидан мустаснодир, аммо дунё умумий ягоналигининг асосидир. Борлиқни ифодаловчи тушунча сифатида дао ҳамма нарсада, ҳамма жойда,

⁵⁷Древнекитайская философия. В 2-х томах М.1972.Т.1 стр,115.

⁵⁸Древнекитайская философия. В 2-х томах М.1972.Т.1 стр, 25,40,122

доимий равишда ҳозирдир, аммо, биринчи навбатда унга хос хусусият фаолиятсизликдир.

Дунёда барча нарсалар ҳаракатда, йўлда ва ўзгаришдадирлар, барча нарса ўткинчи ва ниҳоялидир. Бундай бўлиши барчага “маълум бўлган инь ва ян қоидаси туфайли” маълумдирки, улар ҳар бир ҳодиса ва жараёнларда диалектик бирликда бўлиб, уларнинг ўзгариши ва ҳаракатининг сабабидир. Улар таъсирида ашёлардаги ривожланиш давом этади, зеро “ҳамма нарса ичида инь бўлиб, ян уларни қамраб олади”⁵⁹.

Даога ўзининг ички ижодий кучи дэ хос бўлиб, дао унинг орқали инь ва ян таъсири остида ашёларда ўзини намоён этади. Дэни ашёлардаги ҳар бир муайян нарса сифатида тушуниш, конфуцийчиликдаги дэни одамдаги ахлоқий куч сифатида тушунишдан тубдан фарқ қилади.

Бир хилликнинг борлиқ қоидасига биноан инсон табиатнинг бир қисми сифатида ундан чиқиб, аммо у билан бўлган бирликни ушлаб туриши лозимлиги, билиш нуқтаи назаридан ҳам тақазо этилади. Бу ерда гап инсоннинг руҳий хотиржамлигига асосланган дунё билан муроса қилиш ҳақида бормокда.

Лао-цзы айрим олинган кишинигина саъй-ҳаракатини эмас, балки жамиятнинг ўзини интилишини ҳам инкор этади. Маърифатли дунё туғдирган жамиятнинг хатти-ҳаракатини инсон ва оламнинг қарама-қаршилигига, келишмаслигига олиб келади, зеро, “агар бирор киши дунёга эга бўлишни хоҳлаб, хийла-найранг кўрсатса, у муваффақиятсизликка учрайди. Негаки дунё – бу муқаддас идишдирки, унга турли нарсалар билан ўйин кўрсатиб бўлмайди. Агар кимки, у билан ўйнашса, уни яксон қилади. Агар кимки, уни ўзлаштирмоқчи бўлса, уни йўқотади”⁶⁰.

⁵⁹Ўшажойда, 6,9,39,42-бетлар.

⁶⁰Древнекитайская философия. В 2-х томах М.1972.Т.1 стр,29,54,72,80,81

“Ашёлар меъерини” сақлаш инсоннинг бош ҳаётӣй вазифасидир. Фаолиятсизлик ёки аниқроғи, бу меъерни бузмасдан туриб, кўрсатилган фаолият (у вэй) шаклланмаган ҳафсаласизликни рағбатлантириш эмас, балки инсон ва дунё ҳамдўстлигининг ягона асосда тушуниш бўлиб, у даодир. Ҳис-туйғу билан ҳосил қилинган билим фақат иккинчи даражали нарсаларга таянади ва “инсонни йўли йўқ жойга олиб келиб қўяди”⁶¹.

Бошқа томонга кетиш, четланиш донишманднинг хатти-ҳаракатини ифодалайди. Дунёни идрок этиш хотиржамлик билан ҳамоҳангдирки, оқил эр шундагина дунёни эгаллайди. Бу бошқаларни ўқитиш, таълим-тарбия ва бошқариш соҳасида машқ қилиш лозим бўлган конфуцийчилик қондасидаги “олийжаноб эр” (маълумотли, зиёли эр) тушунчасига кескин қарама-қаршидир.

Инсоннинг барча билимлари ҳамма мавжуд нарсаларни тушуниш, бир-биридан ажрата билиш ва айрим белгиларни идрок этишга қаратилган. “Зиёли эр барча нарсаларни бир-бирига қўша олишни уддалаш учун ўқиб ўрганайди. Зиёли эр барча нарсаларни фарқига бора олиш учун сўраб-суриштирайди. Ҳамма нарсаларни бўлиб чиқа олиш учун, барча нарсаларни қандай бўлса, шундайлигича қолдирайди”. Инсон табиат дунёсидаги ўз ўрни ҳақида ўйлаши лозим, “ўз кучини (дэ) осмон ва ер билан қўшиши, ўзининг порлашини Қуёш ва ой билан бириктириши, ўз фаолиятини йилнинг тўрт фасли билан бирлаштириши” зарур. У “пайдо бўлиш ва таназзулга юз тутишни ҳам билиши” ҳамда “бунинг барча ҳақиқатини йўқотмаслиги” лозим.

2.2. Конфуцийчилик – Хитой фалсафий тафаккуридаги ҳукмрон таълимот сифатида

Конфуцийчилик ягона, бир бутун таълимот эмас эди. У муайян жамият ташкилотининг назарияси сифатида ахлоқий қондалар, ижтимоий меъерлар

⁶¹Ўшажойда 3,5,10,12-бетлар.

ва бошқарувни такомиллаштиришга диққат-эътибор берган ва бу соҳада муҳофазакорона мавқеда турган ғоя эди. Конфуций ўзи ҳақида: “эскини баён этаман ва янгини барпо этмайман” деган эди. У ва унинг издошлари жамиятнинг ахлоқий таназзулидан хавотирланиб, инсон тарбиясига асосий эътибор қаратиб, жамиятда бир-бирини кечириш муҳитини барқарор этишга ҳаракат қилдилар.

Хитойдаги тартибсизлик, сиёсий беқарорлик ва бошбошдоқликни тугатиш учун Конфуций ўзига хос чора-тадбирларни таклиф қилди. Юқоридаги муаммоларни ҳал қилиш учун Конфуций сиёсий ва маънавий таълимотлардан ташқари соф ахлоқий тизимни илгари сурди. Конфуцийнинг фикрича, бунинг учун инсонларни тарбиялаб, уларни ахлоқий норма ларга риоя қилишга чақириш керак, шундан сўнг давлатнинг ўзи мувозанатга келади. Муаммоларни ҳал қилишда фақат сиёсат ва иқтисодиётга эмас, балки инсоннинг руҳий-маънавий ҳолатига таяниб иш кўриш керак. Шу таҳлитда, Конфуций давлат аҳамиятига молик муаммоларни инсон омили кесимида ҳал этишга даъват қилади. Конфуций моддий ва руҳлар дунесини, Само билан мулоқотни тан олган ҳолда, кундалик ҳаётда оддий ахлоқий нормалар ва қоидаларга риоя этишни таклиф қилди. Бу ахлоқий нормалар, қоидалар, маросимлар муқаддас ҳодиса ҳисобланар эди.

Лекин энг оддий ахлоқий қоидаларни ҳам реал воқеъликка татбиқ этиш жуда қийин. Агар инсонга ўзини қандай тутишини батафсил тушунтирсангиз ҳам, у дарҳол ўзгармайди. Бунинг учун инсон руҳиятига алоҳида ёндашув керак ва бу ёндашувни Конфуций топди.

Конфуций Хитойнинг юнг қадимги эътиқод шаклларида бири аждодлар руҳига эътиқод қилишдан самарали фойдаланди. Қадимда яшаб ўтган қаҳрамонларнинг ҳаёти ва фаолиятидан намуна олиш, улардан нажот сўраш, мавҳум бўлган Самога сиғинишга қараганда реал воқеъликда муҳим аҳамият касб этди. Хитойда афсонавий аждодлар фаолиятига тақлид қилиш инсоннинг жамиятдаги фаолиятининг мезони ҳисобланади. Аждодлар руҳи

Хитой миллатининг рамзига айланган. Кейинчалик Конфуций ҳам миллат рамзига айланди.

Конфуций таълимотида маросим(ритуал) инсон томонидан ўйлаб топилган ахлоқий норма эмас, балки Олий илоҳий кучлар томонидан инсонларга юборилган ва жамият томонидан қабул қилинган ахлоқий қоидалар тизими сифатида таърифланган. Маросим – табиат томонидан тақдим қилинган мустақил табиий ҳодисадир.

“Маросим” тушунчаси мураккаб ва кўп қиррали тушнча ҳисобланади. Конфуций маросимларга риоя қилиш қийин, чунки қадимги аجدодларнинг ҳам ҳаммаси унга риоя қилишмаганлигини таъкидлаб ўтади. Ҳар бир инсон риоя этиши зарур бўлган муайян ахлоқий қоидалар мавжуд. Булар инсонпарварлик, бурч, садоқат, самимийлик, катталарга ҳурмат ва кичикларга иззат каби ахлоқий категориялар. Конфуцийнинг ахлоқий таълимоти юқоридаги ахлоқий категорияларга таянган ҳолда қудратли ижтимоий ва сиёсий доктринага айланди.

Конфуций оиладаги ахлоқий қоидаларни давлат даражасига олиб чиқди ва “Бутун дунё – ягона давлат” ғоясини илгари сурди. Бу ерда “Бутун дунё” сифатида Хитой назарда тутилмоқда. Мамлакатдаги уйғунликнинг кафолати ҳар бир инсоннинг жамиятда ўз ўрнига эга эканлиги билан белгиланди. Конфуций бу ҳолатни, яъни инсонлар ўртасидаги ўзаро муносабатларнинг асосий тамойилларини “да лунь”, деб номлади. Бу муносабатларнинг асоси сифатида инсонпарварлик белгиланди. Конфуций ахлоқшуносликнинг олтин қоидаси бўлган “Ўзингга тираво кўрмаган нарсани, бировга ҳам раво кўрма” қоидасини илгари сурди.

Конфуций одобли, ахлоқли инсоннинг беш доимий фазилати сифатида қуйидагиларни келтиради:

Жэнь – “инсоний ибтидо”, “инсонларга бўлган мухаббат”, “шафқат”, “инсонпарварлик” маъноларини ифодалайди. Жэнь инсондаги

инсонийликнинг ибтидоси бўлиб, айна вақтда унинг бурчи ҳисобланади. Инсон ўз-ўзини, ўзлигини шакллантириб боради. Ли Идан келиб чиқади, И эса ўз навбатида Жэндан шаклланади. Жэнга риоя қилиш, инсонларга муҳаббат билан муносабатда бўлиш ва ғамхўрлик қилиш демакдир. Британияда XVII асрда мукамал, комил инсон ғояси шаклланди ва у жентльмен, деб таърифланди. Бу фазилат инсонни ҳайвонот оламидан ажратиб турувчи сифат, деб баҳоланди. Кейинроқ Жэнь фазилатининг рамзи сифатида дарахт белгиланди.

И – “ҳақиқат”, “адолат” маъносини англатади. Инсон шахсий манфаатлари доирасида Ли га риоя қилиш гуноҳ ҳисобланмасада, адолатли инсон Ли га ахлоқий қоидага мувофиқ риоя қилади. И ўзаро муносабатга асосланади, инсон ота-онасини ўзини тарбия қилиб, вояга етказганлиги учун миннатдорлик муносабатида бўлиши адолатли ҳолат ҳисобланади. И Жэнга тенглаштирилади ва олийжаноб инсонга зарур бўлган қатъийлик, собитликни шакллантиради. И худбинликни инкор қилади. Олийжаноб инсон И ни кидиради, пасткаш инсон эса фойда, манфаатни излайди. И металл рамзи билан ифодаланади⁶².

Ли – “анъана”, “урф-одат”, “удум” маъноларини англатади. Ушбу фазилат ота-она, ҳукмдорга бўлган эҳтиром каби анъаналарга, удумларга риоя қилишни, содиқ бўлишни ўзида ифода этади. Умумий олиб қараганда, Ли жамиятнинг мавжуд устунларини сақлаб қолишга қаратилган, муҳофазакорлик(консерватив) руҳдаги ситалган фаолиятни ўзида ифодалайди. Ли нинг рамзи олов ҳисобланади. Ли атамасининг “қоида”, “маросим”, “одоб”, “удум” каби бошқа маънолари ҳам мавжуд. Маросим, удум истилоҳлари ўзида жамиятдаги муайян ахлоқий ва намунали ҳатти-ҳаракатлар йиғиндисини англатади. Уни ижтимоий тирик организмнинг хусусияти сифатида баҳолаш мумкин.

⁶² История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко.М.,1989.Стр-118

Чжи – тўғри тафаккур, мулоҳазакорлик, донишмандлик маъноларини англатади. Чжи инсонни ўз фаолиятини тўғри тафаккур қилган ҳолда юритишини таъминлайди. Чжи фазилати И билан тенг мувозанатда бўлиб, қайсарликнинг салбий жиҳатларидан инсонни огоҳлантиради. Чжи нодонлик ва аҳмоқликни инкор қилади. Конфуций таълимотида чжининг рамзи сув ҳисобланади. Хулоса қилиб айтганда чжи билимдир.

Синь – самимийлик, эзгу фикр, эркинлик ва виждонлиликни ифодалайди. Синь Ли га тенглаштирилади ва иккиюзламачиликдан инсонни огоҳлантиради. Синь ер элементиға мувофиқ келади.

Юқоридаги ахлоқий категориялар удум ва маросимлар жараёнида ҳаётга татбиқ этилади, улар жамиятда тарбияни, таълимни ва маданиятнинг шаклланишини таъминлайди. Юқоридаги ахлоқий категориялар Конфуций таълимотида алоҳида хусусиятларига мувофиқ таснифланмаган. Ахлоқий категориялар Вэнь категориясининг таркибига киритилган. Вэнь атамасини инсон борлигининг маданий қирраси сифатидаги тарбиялилик фазилати деб изоҳлаш мумкин.

Ҳар бир ўзини ҳурмат қилган инсон маросим ва удумларга риоя қилиши керак. Олийжаноб киши ғояси юқори маданиятга эга инсонни назарда тутди. Олийжаноб киши ҳақида куйидагича фикр юритилади: “Олийжаноб киши таом, озиқ-овқат ҳақида ўйламайди, у фақат Йўл, “Дао” ҳақида ўйлайди. Инсон очарчиликдан қўрққани учун зироаткорлик билан шуғулланади, амалга эришиш, яхши ҳақ олиш учун билим олади. Олийжаноб киши эса қашшоқликдан қайғурмайди, у Дао ҳақида қайғуради”.

Инсонда маданиятлиликнинг яна бир мезони бор, бу мезонни, ўлчовни билиш билан изоҳланади. Ҳайвон ўлжани, озукани кўрар экан, уни хоҳлаганча ейишга интилади. Йиртқич ўлжасини ўзининг силласи қуриб йиқилишига қадар таъқиб қилишга ҳаракат қилади. Инсон эса улардан

фарқли равишда ўзининг ўлчовини, мезонини билиши зарур. Буни Конфуций “Олтин ўрталик”, деб номлаган⁶³.

Конфуцийнинг таъкидлашича, “олтин ўрталик” эзгулик тамойили бўлиб, халқ уни аллақачон эсан чиқарган. Мутафаккир ўзи ҳақида ҳам танқидий фикр билдириб ўтган.

Конфуций ўзини олийжаноб киши, деб билмаган. Мутафаккир куйидаги фикрларни билдириб ўтади: “Олийжаноб киши олдида танлаши керак бўлган уч йўл мавжуд. Мен уларнинг ҳеч биридан охиригача ўта олмадим. Бу уч йўлда уч хил хусусият бор, инсонпарварлик инсонни ҳавотирдан халос қилади, билим эса шубҳадан ҳоли қилади, ботирлик эса инсонни қўрқувдан халос қилади ”.

Демак, Конфуций фикрича, инсон олдида зоҳид бўлиш(инсонпарварлик), амалдор бўлиш(билим) ва ҳарбий саркарда бўлиш(ботирлик) йўлларини танлаш қўйилган экан. Лекин Конфуций, дарҳақиқат, юқоридаги ҳеч бир йўлни танламади, у устоз, ўқитувчи бўлди.

Конфуцийнинг фикрлари ўз шогирдлари билан қилган суҳбатлари тарзида сақланиб қолган. Унинг суҳбатлари мазмуни ўз ифодасини топган “Суҳбатлар ва ҳукмлар” (Лунь юй) китоби энг ишончли манбадир; Конфуций ўзини қадимги аждодлар донишмандлигининг сақловчиси ва шарҳловчиси сифатида танитган. У ўз замондошларини Қадимги Хитойнинг афсонавий ҳукмдорлари бўлган Яо, Шунь ва Юйлардан ўрнак олишга чақирган. Уларнинг хайрли ишлари ҳақидаги ҳикоялар авлодлардан авлодларга ўтиб келган эди.

Ижтимоий бурчга содиқлик ва холислик билан ном чиқарган ҳукмдор Яо халқни маърифатли қилган, барчага меҳр билан қараб, фуқаролик ва

⁶³ История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко.М.,1989.Стр-123

конунчиликни жорий этган. Унинг ҳукмронлиги даврида уйларнинг эшиги кулфланмаган, йўқолган нарсалар эса, эгаларига қайтарилган.

Яо томи қамиш билан ёпилган кулбада яшаган. Унинг таоми ёввойи ўтлар ва гурунч бўтқаси бўлган. Кийими ниҳоятда оддий бўлган. Кулолчилик идишларидан овқат еган. Агар мамлакатда кимдир оч қолган бўлса, Яо албатта шундай деган: “Унинг оч бўлишига мен айбдорман”. Агар мамлакатда кимнингдир кийими бўлмаса, Яо албатта яна шундай деган: “Унинг кийими йўқлигига мен айбдорман!” Агар мамлакатда кимдир жиноят қилган бўлса, Яо албатта шундай деган: “Мен уни жиноят қилишгача олиб бордим”. У барча учун маъсулиятни ўз бўйнига олган. Мамлакатни кўп йил бошқарган Яо, қариб қолганда ҳокимиятни ўғлига қолдиришни истамаган. Чунки унинг ўғлининг бошқариш истеъдоди йўқ бўлганлигидан, Яо ўзидан кейин халқни қийналишини истамаган. Шунинг учун салоҳиятли кишиларни атрофига тўплаб, улардан энг ақллисига тахтни топширмакчи бўлган. Шундай одам Шунь бўлиб чиққан. У ёшлигидаёқ ота-онасига зўр ҳурмати билан машҳур бўлган, деҳқончилик, балиқчилик ва кулолчиликни ўрганган.

Шунь Яога ўхшаб бир неча ўн йиллар подшолик қилган ва жуда кўп хайрли ишлари билан донг чиқарган. Кейин у ҳам, Яога ўхшаб, ашула ва рақслар билангина овора бўлган ўз ўғлига тахтни қолдирмаган, балки истеъдодли ва адолатли Юйга ҳокимиятни топширган.

Юй ўз ҳукмронлиги даврида мисли кўрилмаган сув тошқинини бартараф этган. Тошқинга қарши курашда у ўз кўлига сават ва белкурак олиб иштирок этган. Шамол ва ёмғирга қарамасдан тошқинга қарши ўзи олдинда бориб, бутун халқни ўз кетидан сафарбар этган. У дарёлар ўзанини тозалаган, янги оқув йўллари очган.

Конфуций ўз ташвиқотларида юқоридаги афсонавий ҳукмдорлар фаолиятдан ўрнак олишга чақирган. Ўзи тўғрисида у шундай деган: “Мен шарҳлайман, аммо яратмайман”. Мен қадимги даврларга ишонаман ва уни

севаман”. Ва яна бошқа жойда: “Менинг таълимотим, қадимгиларнинг бизга қолдирган ва дарс берган таълимотларидан ўзга нарса эмас. Бу таълимотга мен ҳеч нарса қўшмасдан ва ҳеч нарсани олиб қолмасдан, аввалгидек, соф ҳолича етказаяпман. Бу таълимот ўзгармасдир, осмоннинг ўзи унинг ижодкоридир. Мен ўзим ерга уруғ сепадиган ва суғорадиган дехқонга ўхшайман, аммо у ўз-ўзича сепилган уруғни кўкартириб чиқарадиган ва ўсимликнинг бошқа тури шаклига айлантира оладиган кучга эга эмас”.

Ер юзидаги адолатсизликни тугатиш учун нима қилмоқ керак, деган саволга Конфуций кишиларни ахлоқий тарбиялаш йўли билан, деб жавоб берган.

Осмонга сиғиниш конфуцийчиликда муҳим ўрин тутган. Осмон муайян мақсадга йўналтирилган олий куч сифатида талқин этилган. У барча аҳолининг тақдирини белгилайди. Осмон улуғвор қудратга эга бўлган куч бўлиб, ақл ва олий адолат рамзидир. Аммо осмон ҳукмини ерда ижро қилишга ким лойиқ? Осмоннинг ердаги шундай “вакили” ҳукмдор шахсидир. Бу ҳақда конфуцийчиликнинг “Шу-цзын” китобида шундай дейилади: “Осмон, одамларга ҳаёт бағишлаш билан бирга, уларга эҳтирослар ҳам беради. Агар одамлар бошқарувчисиз қолишса, унда бош-бошдоқликлар келиб чиқиши мумкин, шунинг учун осмон олий ақл эгаси бўлган инсонни яратдики, лозим бўлган вақтда ҳукмрон бўлишга қодир”. Шундай қилиб, Конфуций ва унинг издошлари ҳукмдорнинг ҳокимиятини илоҳийлаштирадилар. У нафақат осмоннинг ердаги “вакили”, балки инсонлар дунёси билан руҳлар ва илоҳий кучлар ўртасидаги воситачи ҳамдир.

Конфуций “исмларни тузатиш” (чжэн мин) ғоясини олдинга сурган эди. Тузатиш ёки тўғирлаш тушунчасининг моҳияти қуйидагилардан иборат эди: ҳар бир киши жамиятда ўзига ажратилган муайян жойни эгаллаши ва шунга мувофиқ ўз хатти-ҳаракатини ўлчаши лозим, яъни жамиятда ўз “мақом”и га эга бўлиши ё ҳукмдор ёки шоҳ, катта лавозимдаги мансабдор ёки ўртача лавозимдаги ходим, ёки оддий фуқаро бўлиши зарур. “Олижаноб

эр, - деб ёзган эди у, - ўзи билмаган нарсага эҳтиёткорлик билан муносабатда бўлмоғи лозим. Агар исмлар нотўғри бўлса, айтилган сўзлар асосли бўлмайди. Агар айтилган сўзлар асосли бўлмаса, у вақтда ишлар бажарилмайди. Агар ишлар амалга ошмаса, расм-русумлар ва мусиқа раванқ топмайди. Агар расм-русумлар ва мусиқа раванқ топмаса, жазолаш етарли даражада қўлланилмайди. Агар жазолаш етарли даражада қўлланилмаса, халқ нима қилишини билмай қолади”.

Ғарбий Чжоу сулоласи давридаги муайян меъёрлар, муносабатлар, ҳаракатлар, ҳуқуқ ва бурчларни ифодаловчи тартиб тушунчасининг (ли) илк маъносини Конфуций намунавий ғоя сифатида тавсия этади. Унинг фикрича, тартиб инсоннинг табиатга, жумладан, кишилар ўртасидаги муносабатларида намоён бўладиган умумий орзудаги истак туфайли ўрнатилади. Тартиб (ли) ташқи хатти-ҳаракатни, яъни этикетни ҳам ўз ичига олувчи ахлоқий тушунча сифатида намоён бўлади. Тартибга аслий келиб чиқиш жиҳатдан риоя этиш бурч мажбуриятларини мақсадга мувофиқ равишда бажаришга олиб келади. “Агар олийжаноб эр (цзюнь цзы) аниқ иш тутувчи ва вақтни бекорга сарфламайдиган бўлса, башарти у бошқаларга нисбатан ҳурмат билан муомала қиладиган ва тартибга риоя этувчи бўлса, унда тўрт денгиз орасида яшовчи кишилар унга биродар бўладилар”. Тартиб (ли) хайрли иш (дэ) билан тўлдирилади: “Цзычан ҳақида гапирган муаллим, унинг олийжаноб эр кишига тааллуқли тўрт хайрли ишини таъкидлаб ўтган. Хусусий хатти-ҳаракатида у мулойим, хизматда-аниқ иш тутувчи, инсонпарвар ва одамларга нисбатан адолатли”. Конфуций фикрича, ўз вазифаларини ана шундай тартибга биноан бажариш зарурий равишда одамгарчиликнинг (жэнь) намоён бўлишига олиб келади. Одамгарчилик – инсонга нисбатан қўйиладиган барча талабларнинг асосидир. Инсоннинг яшаш тарзи шунчалик ижтимоийдирки, у уни бошқариб турувчи қуйидагиларсиз яшай олмайди: а) ўзинг нимага эришмоқчи бўлсанг, бошқаларга ҳам шунга эришишга ёрдам бер; б) ўзинг хохламаган нарсани, бошқаларга ҳам раво кўрма.

Одамлар оилавий шароитга боғлиқ равишда, кейин эса, ижтимоий ҳолатларга нисбатан бир-бирларидан фарқланадилар. Оилавий отасолорлик (патриархал) муносабатларидан Конфуций ўғиллик ва биродарлик олийжаноблиги (сяо ти) асосий қоидадини келтириб чиқаради. Ижтимоий муносабатларга оилавий муносабатлар тенгдирлар. Фуқаронинг ҳокимга, бошлиқнинг ўз қўл остидаги хизматчига бўлган муносабати ўғилнинг отага ва уқанинг акага бўлган муносабати кабидир. Хизмат юзасидан бошлиққа нисбатан бўлган муомала тартибига риоя этиш учун Конфуций адолатлилик ва ижрочиликнинг асосий қоидаларини (и) ишлаб чиқди. Адолатлилик ва ижрочилик ҳақиқатни борлиқ сифатида тушунишга боғлиқ бўлмаганлиги туфайли, Конфуций бу масала билан махсус шуғулланмайди. Инсон тартиб ва унинг ҳолати тақозо этгандек, хатти-ҳаракат этмоғи лозим. Тўғри ижрочилик хатти-ҳаракати – бу шундай одобки, унда тартиб ва одамгарчиликка қатъий равишда риоя қилинади, негаки, “олийжаноб эр қайси нарса яхши ижрочиликка киришини, худди кичик лавозимдаги одамлар нима фойдалигини билганидек, унинг фарқига борадилар”.

Конфуций ақидасича, маълумотли кишиларнинг йўли (дао) шундай бўлиб, улар ахлоқий кучга (дэ) эгадирлар ва шунинг учун ҳам жамиятни бошқариш уларга ишониб топширилиши керак.

Конфуцийнинг ахлоқий-сиёсий таълимоти қандайдир назарий билиш асосига таянмайди. Билим (чжи) ва унинг келиб чиқиш масаласини Конфуций қадимги китобларни ўрганиш ва қадимги аждодлар тажрибасидан иқтибос қилишда, деб билди. Унингча, билимнинг асосий манбаси ўқишдир ва унинг манбаси эса, қадимги ривоятлар ва солномалардир. Шунинг учун конфуцийчиликка жамият тараққиётидаги илгариги ва янги тажрибага танқидий муносабатда бўлиб, улардан хулосалар чиқариш ёт эди. Табиатшунослик фанларига умуман эътибор берилмаган эди. Ҳар қандай янги ходиса эскига тажриба нуқтаи назаридан баҳоланар ва ўтмишга бориб тақалар эди. Масаланинг бундай қўйилиши Хитой ўтмишини

идеаллаштиришга олиб келди. Конфуцийчилик таълимоти муҳофазакорона фикрлар таянчига айланди. Эрамиздан олдинги 200- йил билан эрамизнинг 220 йилигача бўлган даврда конфуцийчилик дин сифатида ҳам шаклланди. Ўзининг мазмунига кўра конфуцийчилик диний маросими Қадимги Хитойда ташкил топган оилавий-уруғчилик урф-одатларини қонунийлаштириб, қадимги қонун ва кўрсатмаларга қатъиян риоя этиш талаби билан чиқди. Улардан энг муҳими аجدодларга сиғиниш эди. Конфуцийчиликнинг диний эътиқодига кўра, аجدодлар руҳини хурматлаш ва ўғиллик эҳтироми («сяо») инсоннинг бош мажбуриятидир⁶⁴.

Анъанавий конфуцийчиликнинг асосий тушунчалари қуйидагилар: «*Ли*» - урф-одат ва маросимларга риоя этиш, удум; «*Ци*» - ахлоқий меъёрларни амалга ошириш; «*Инь*»- ижобий ибтидо, «*Ян*» -салбий ибтидо, «*Дао*» -осмон, коинот йўли бўлиб, муайян тартиб ва қонунга биноан мавжуд, унинг ифодаси эса инсоннинг хулқ-атвори бўлиши лозим, «*Чжен*»- инсонпарварлик, «*И*» - бурч, «*Син*» -самимийлик ва баъзи бошқалар.

Конфуцийнинг ахлоқий қарашлари бутун Хитойнинг ривожланишига ва тараққиётига ижобий таъсир қилди. Конфуций ғоялари Хитойда ягона маданият ва миллат шаклланишида муҳим аҳамиятга эга бўлди. Конфуцийнинг ахлоқий таълимоти нафақат Хитой, балки Корея, Япония, Вьетнам каби мамлакатларнинг ижтморий-сиёсий ва иқтисодий тараққиётига асрлар мобайнида кучли таъсир ўтказиб келди.

Конфуцийчилик мактабига олим – интеллектуал салоҳият эгалари ва ҳунармандлар асос солган бўлиб, уларнинг асосий мақсади Конфуций ғояларини тарғиб қилиш ва уни ривожлантириш бўлган. Шу маънода уларнинг амалий фаолиятида инсонпарварлик (Жэнь) ғояларини тарғиб қилиш бош масала бўлган.

⁶⁴ Васильев Л.С, Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.Стр-55.

Конфуцийчилик мактаби вакиллари ахлоқий қарашлари устоз Конфуцийнинг ахлоқий таълимотига асосланган ҳолда илгари сурилган.

Мэн-цзы (фамилияси - Мэн, исми - Кэ, лакаби - Цзы-Юй) (э.р.о.л. 372-289 йиллар) Конфуцийнинг невараси бўлган Цзы Сы шогирдларининг шогирди эди. Шогирдлари томонидан у ҳақда ёзилган эсдаликлар 7 бўлимдан иборат, “Мэн-цзы” китобини ташкил этган.

Мэн-цзы мактаби конфуцийчилик таълимотини ривожлантириб, уни бошқа фалсафий мактаблар ҳужумидан ҳимоя қилган. Конфуцийчиликнинг равнақи доирасида Мэн-цзы инсон табиати жиҳатларининг асосий қонунларини ишлаб чиққан эди. У Конфуцийнинг хайрли ахлоқ ва зиёли кишининг бундай ахлоққа нисбатан бўлган муносабати ҳақидаги фикрларини ривожлантирган.

Олийжаноб, хайрли иш-мажхул ахлоқий тушунча бўлиб, унда тўғри йўлдан бориш (дао) жараёнида ҳосил қилинадиган тартиб (ли) назарда тутилади. Мэн-цзы ақидасига кўра, инсон табиати олийжаноблик ва хайрли туйғу билан тўлиб тошган. Аммо бундай табиат ўзини ҳамма вақт ҳам намоён қилавермайди. Зеро, инсон тўғри йўлдан, ашёлар тартибидан юриши мумкин ва бундай юриш у яшаган ижтимоий вазиятлар таъсирида келиб чиқиши мумкин, негаки, инсонда тубан биологик ғаризалар (инстинктлар) ҳам бор. Ҳар бир кишида олийжаноблик тўртта хайрли иш воситасида амалга ошириши мумкин, уларнинг асоси билимдир, зеро ашёлар тартибини, дунёни ва инсонни билиш жамиятда қуйидагиларни амалга оширишга олиб келади:

- 1) одамгарчилик (жэнь),
- 2) ҳалол ижрочилик (и),
- 3) хушмуомалалик (ли),
- 4) билим (чжи).

Мэн-цзынинг таълимотида ҳам Конфуций томонидан ўртага қўйилган фарзандлик ва биродарларча олийжаноблик (сяо ти) изчил равишда тақдим этилади. Бу асосий қоидадаги беш алоқа табақаланишига Мэн-цзы

хукмдорни ҳам мансуб деб биладики, у кўп нарсани билувчи билимдон, донишмандликдан ташқари, ахлоқий куч-қувватга (дэ) эга бўлмоғи зарур. Унинг ҳокимиятига хос хусусият инсонпарварликка (Жень чжэн) амал қилмоқликдир. Агар хукмдор ушбу асосий қоидага риоя қилмаса, ҳамда билимдан келиб чиқадиган шахсий куч-қувватни истибдод (ба) билан алмаштирса, халқ уни ҳокимиятдан ағдаришга ҳақлидир. Бу моҳият эътибори билан инсоннинг дунёга тааллуқли ва осмонга (тян) мурожаати билан узвий боғланган сиёсий дастур эди⁶⁵.

Мэн-цзы осмонни инсонни мавжудликка ва ижтимоий вазифага мустаҳик этувчи (демак, ҳокимиятга ҳам эриштирувчи) орзудаги куч-қудрат, деб билади. Инсон осмон туфайли яшайди ва шунинг учун табиат каби, унинг бир қисмидир. Инсонга унинг мавжудлиги табиатини бахшида этадиган тян билан инсон ўртасидаги тафовутни ушбу табиатни соф шаклга келтириш даражасида қайта ишлаш ва юксак камолотга эришиш йули билан бартараф этиш мумкин.

Сюнь-цзынинг (эр.ол. 298-238) ҳақиқий исми Сюнь цинь бўлиб, конфуцийчилик мактабининг йирик вакилидир. Унинг “Сюнь-цзы” деб аталган рисоласи Конфуций фалсафасининг биринчи тизимга солинган баёни эди. Осмонни илоҳий ибтидо, деб талқин қилган Конфуций ва Мэн-цзыдан фарқли ўларок, Сюнь-цзы уни моддиюнча тушуниб, инсонлар ишига алоқаси бўлмаган ва шунинг учун ҳам ёмонлик учун жазоламайдиган ва хайрли иш учун мукофатламайдиган табиат сифатида таърифлаган эди.

“Сюнь-цзы” рисоласининг 9-бобида у қуйидагиларни ёзади: “Сув ва оловда энергия бор, аммо ҳаёт йўқ кўкатлар ва дарахтларда ҳаёт бор, аммо онг йўқ қушлар ва ҳайвонларда онг бор, аммо бурч ҳис-туйғуси йўқ. Инсонда энергия, ҳаёт, онг ва бундан ташқари бурч ҳис-туйғуси бор. Шунинг учун у Осмон остидаги дунёнинг энг олийжаноб мавжудотидир”.

⁶⁵ Васильев Л.С, Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.Стр-78

Сюнь-цзы юзта мактаб даврининг энг йирик конфуцийчиси сифатида танилган. Осмонни у доимий, ўз йўлига эга (тян дао), инсонга мавжудлик ва моҳият бағишловчи куч-қудрат соҳиби сифатида тушунган. Унингча, ер билан биргаликда осмон дунёни ягона бутунликка бирлаштиради. Ана шу ердан, инсон табиатнинг бир қисми эканлиги келиб чиқади. Бундан ташқари, Мэн-цзыга қарши ўлароқ, у инсоннинг ёмон табиати ҳақидаги ақидани олға суради. Унинг фикрича, инсоннинг барча қобилияти ва яхши хусусиятлари таълим-тарбиянинг натижасидир. Кишилар табиат устидан ғолиб чиқиш учун жамиятдаги ташкилотлар ва уюшмаларга бирлашадилар. Аммо улар бу ишни вазифалар ва муносабатларни қатъий равишда бир-биридан ажратган ҳолда бажарадилар.

Сюнь-цзининг табиатни айрим қисмларга бўлиши диққатга сазовордир (1-илова): 1) тирик бўлмаган ҳодисалар, моддий ашёлар бўлган – цидан ташкил топгандирлар; 2) моддий ашёлардан ташкил топган тирик (жонли) ҳодисалар шэн – ҳаётга эгадирлар; 3) моддий ашёлардан таркиб топган ҳодисалар яшовчан бўлиб, чжи – онгга эгадирлар; 4) моддий ашёлардан таркиб топган инсон яшовчи бўлиб, онгга эга ва бундан ташқари, и – яъни ахлоқий онгга ҳам эга. Инсон ашёларни, муносабат ва тушунчаларни атамалар билан номлаш учун исмларни ташкил топтиради, бу эса, воқеликдаги ҳодисаларни бир-биридан фарқ қилиш ва аниқ ифодалаш заруриятидан келиб чиқади. Бу ерда “Ўзгаришлар китоби”нинг акс садосини сезиш мумкин.

Сюнь-цзы тилнинг мавжудлик масалаларига ҳам тўхталган. Унингча, воқеяликни тушунчалар воситасида ўзлаштириш ақл ёрдамида амалга оширилади. Ҳис-туйғунинг воқеялик билан тўқнашуви билишнинг биринчи босқичидир, кейинги босқич-ақлий билишдир (синь – айнан юрак). Ақл уч

асосий шартни қониқтириши керакки, улардан энг аҳамиятлиси – ақлнинг барча рухий тўсиқлардан “софлиги”дир⁶⁶.

Гарчи Сюнь-цзыни конфуцийчилик мактабига мансуб деб билишса ҳам, у ушбу мактабнинг ижтимоий ахлоқидаги мумтоз тартиб тушунчасини бартарф этади. Унинг фикрича, инсоннинг қобилияти ирсий жиҳатдан ёки тақдири азалдан белгилаб берилмаган. Инсоннинг хатти-ҳаракати у олган таълим-тарбияга мувофиқ келиши лозим. Бундай ёндашув, ҳамда ҳукмдорнинг мутлақ обрўсини таъкидлаш уни легистлар мактаби ақидаларига яқинлаштиради.

1- боб бўйича хулосалар

Хитойнинг мумтоз фалсафий мактаблари ва жамиятида узок вақт ҳукмрон мафкура ролини бажарган конфуцийлик таълимотининг хусусиятларини таҳлил қилиб чиқдик. Юқорида қайд қилинган мулоҳазалардан келиб чиққан ҳолда I боб бўйича қуйидагиларни хулоса қилиш мумкин:

1. Конфуцийчилик мактабига олим – интеллектуал салоҳият эгалари ва ҳунармандлар асос солган бўлиб, уларнинг асосий мақсади Конфуций ғояларини тарғиб қилиш ва уни ривожлантириш бўлган. Шу маънода уларнинг амалий фаолиятида инсонпарварлик (Жэнь) ғояларини тарғиб қилиш бош масала бўлган.

2. Лао-цзи асос солган Дао мактаби. Бу мактабга таркидунёчилик қилган дарвешлар, мувафакқият ва мағлубият, мавжудлик ва ҳалокат, қайғу ва бахт,

⁶⁶ Васильев Л.С, Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.Стр-86

кадимийлик ва замонавийлик йўли (Дао)тўғрисида йилномалар тузиш туфайли “покизалик ва бўшлиқ”, “камситилиш ва заифлашиш” орқали “шоҳона санъат”, ўз-ўзини сақлашга эришган хронография муассасаларидан чиққанлар яратишган.

3. Инь ва Ян (зулмат ва ёруғлик) мактабини, (дунёни ташкил этувчи, бошловчилар) осмон белгилари, куёш, ой, юлдузлар, коинот мўлжаллари, вақт алмашувини кузатувчилар - астрономия муассасаларидан чиққанлар яратганлар.

4. Легизмни, “одоб-ахлоқ асосидаги” бошқарувни (Ли) мукофотлар, жазолар, муайян қонунлар билан тўлдирган, суд муассасаларидан чиққанлар яратишган.

5. “Исмлар” мактабини, фаолиятлари кадимда мансаб ва маросимлардаги номиналлик ва реаллик мос келмаганлиги боис уларни мувофиқлаштириш билан боғлиқ бўлган, маросимлар муассасаси вакиллари яратишган.

6. Моизм мактабига тежамкорликни, “кўп нарсани ўз ичига олувчи муҳаббат” (Цзян ай)ни “лойиқларини”(сян) илгари суришни **навям** (гуй) кадр - қимматни билувчи ва уни ҳурмат қилувчи, (мин) “олдиндан тақдирга битилган” ва “бир хилликни” инкор этувчи ибодатхона қоровулларидан чиққанлар асос солишган.

7. Хитой фалсафий мактаблари ва таълимотларида моддиюнчиликнинг таъсири юқорилигини кўриш мумкин. Шунингдек, фалсафий таълимотлар, хусусан, конфуцийчилик деярли икки ярим минг йил давомида Хитой жамиятини ўзгармас ва бўлинмас, жипслашган тизим шаклига айланишида катта аҳамиятга эга бўлди.

II БОБ. ХИТОЙДА БУДДАВИЙЛИК ФАЛСАФАСИНИНГ ШАКЛЛАНИШИ

2.1. Буддавийлик диний-фалсафий таълимотининг шаклланиши ва Хитойга кириб келиши

Дунёга Буддани инъом қилган давр Ҳиндистонда ақлий ва фалсафий изланишларнинг мислсиз тараққий этган даври ҳисобланади. Бу ҳолатни нафақат Ҳиндистонда, балки Хитойда, Марказий Осиёда, Қадимги Юнонистонда ҳам кузатиш мумкин. Бу даврда юқорида қайд этилган минтақаларда Лао-цзи ва Конфуцийни, Зардушт ва Пифагорнинг фаолиятларини гувоҳи бўламиз. Ушбу даврда Ҳиндистонда моддиюнчилик таълимоти шаклланди, шунингдек, Бхагавадгита, буддавийлик ва жайнизм таълимотлари ҳамда ижтимоий тафаккурнинг кўплаб бошқа оқимлари юзага

келди, кейинчалик юқорида қайд этилган таълимотлар турли ҳинд фалсафий тизимларининг шаклланишига асос бўлди. Бу даврда минтақада турли ғоявий оқимлар мавжуд бўлиб, уларнинг баъзилари бошқасидан келиб чиққанлиги ва баъзан уларнинг хусусиятлари ўзаро бир-бирига мувофиқ келиши билан ўзига хос жиҳатга эга.

Ҳиндистонда буддавийлик билан бир қаторда турли хил фалсафий мактаблар ҳам ривожланди. Вақт ўтиши билан буддавийликнинг ўзида ғоявий бўлиниш юз берди ва бу ҳолат тафаккурнинг турли мактаблари шаклланишига сабаб бўлди. Тафаккур таълимотларида секинлик билан фалсафий рух камайиб борди, унинг ўрнига схоластика ва полемик баҳслар катта аҳамиятга эга бўлиб борди⁶⁷.

Будда ўз давридаги диний қадриятлар ва амалиётга қарши исён уруғларини эккан эди. Бу жамиятдаги ортодоксал эътиқод вакилларининг эътирозларига сабаб бўлди. Будданинг назарияси ёки фалсафий таълимоти эътирозларга сабаб бўлгани йўқ(ортодоксал эътиқод доирасида ҳали назария бўлган исталган фалсафий қарашни ҳимоя қилиш мумкин эди), балки унинг ижтимоий ҳаёт қадриятлари ва инсонларни ташкиллаштиришга аралашуви юқоридаги ҳолатга сабаб бўлган эди. Эски тизим барча соҳада, шу жумладан, тафаккур соҳасида ҳам эркин ва мослашувчан бўлиб, исталган турдаги фикрларнинг мавжуд бўлишига имкон берар эди, лекин амалиёт соҳасида мутаассиблик характерида бўлиб, ўрнатилган тартибдан чекиниш таъқиқланган эди. Шунинг учун буддавийликнинг эски эътиқоддан узоқлашувга интилиши муқаррар бўлиб қолди, Будданинг вафотидан кейин бу жарлик янада кенгайди.

Илк буддавийликнинг таназзулга юз тутиши билан унинг янги шакли махаяна ривожланди. Буддавийликнинг эски шакли хинаяна номи остида

⁶⁷ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г. стр. 262-263.

маълум эди. Айнан махаянада Будда илоҳийлаштирилди ва унга инсон ҳаётига таъсир қилувчи худо сифатида сиғиниш жорий қилинди⁶⁸.

Хинаяна ва махаяна йўналишлари тарафдорлари ўртасида қизгин ва кескин мунозара ва баҳслар бўлиб ўтар эди, бутун тарих давомида улар ўзаро мухолифатда бўлишди. Хинаяна йўналиши тарқалган мамлакатларда (Цейлон (Шри Ланка), Бирма (Мянма), Сиём(Таиланд)) Хитой ва Японияда тарқалган буддавийликка паст назар билан қарашди ва бу ҳолат ўйлашимча, ўзаро характерга эга.

Хинаяна йўналиши таълимотнинг қадимий анъаналарига таяниб, пали конунларига асосланган вақтда, махаяна йўналиши ҳар бир мамлакатнинг хусусиятларига таянган ҳолда ҳар бир жамиятнинг шароитларига мослашди ва кенг тарқалди. Ҳиндистонда махаяна халқ дини билан яқинлашди. Хитой, Япония, Тибет каби бошқа мамлакатларда ўз йўлига асосланиб ривожланди. Илк Буддавийликнинг йирик мутафаккирларидан баъзилари руҳнинг мавжудлигига нисбатан Будда томонидан илгари сурилган агностик ёндашувни инкор қилишди.

Юксак ақлий салоҳиятга эга мутафаккирлар орасида хинд фарзанди Нагаржуна ҳам бор. Нагаржуна насронийлар эраси бошида, Канишка ҳукмронлик қилган вақтда яшаган, мутафаккир махаяна доктринасини шакллантиришда асосий ўринни эгаллаган. Нагаржуна тафаккури қудратли ва жасоратли, дадил эканлиги билан диққатга сазовордир. У аксарият кишилар учун шаккоклик хусусиятига эга бўлган ва даҳшатли аҳамият касб этган хулосаларга келишдан кўрқмайди. Нагаржуна ўзи эътиқод қилган жиҳатларни инкор қилгунига қадар мантиққа асосланиб ўзининг далил-исботларини ривожлантирди. Фикр ўзини била олмайди ва ўзидан чиқиб кета

⁶⁸ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г. стр. 264

олмайди ёки бошқа нарсани била олмайди. Оламдан ташқарида худо йўқ, ва худодан ташқарида олам йўқ, иккаласи ҳам зоҳирий аҳамиятга эга⁶⁹.

Собиқ Иттифоқ Фанлар Академиясидан бўлган профессор Ф. Шербатский “The Conception of Buddhist Nirvana” (Ленинград, 1927 й.) асарида Нагаржунани инсониятнинг буюк файласуфлари қаторига киритиш кераклигини таъкидлаган. Олим мутафаккирнинг мўъжизали, қизиқарли, дадил ва муаммоли услубда ёзилган китобатини мақтайди. Шербатский Нагаржунанинг қарашларини Бредли ва Гегель қарашлари билан қиёслайди: Нагаржунанинг негативизми ва Бредлининг дунё ҳақидаги барча қарашлари ўртасида ўзаро мувофиқлик борлиги диққатга сазовордир. Бу ҳолатни нарсалар ва уларнинг хусусиятлари, муносабатлар, макон ва замон, ўзгаришлар, сабабият, ҳаракат ва шахснинг “мен”и каби масалаларда кузатиш мумкин. Ҳиндча нуқтайи назардан Бредлини мадхьямик деб таърифлаш мумкин. Бу ўхшашликлардан ташқари, Гегелнинг диалектик методи ва Нагаржунанинг диалектикаси ўртасида айнан мувофиқликни кузатишимиз мумкин⁷⁰.

Бир машҳур буддавийлик мутафаккири шундай деган эди: “дунёдаги барча нарсалар шуньята туфайли мавжуд, усиз дунёда ҳеч нарса мавжуд эмас”. Бу соҳада тенги йўқ бўлган тадқиқотчи Шербатскийнинг фикрича, қадимги тилларда, хусусан, тибет тилида шуньята сўзи нисбийлик маъносини беради. Нимаики, ўзаро алоқадорликда ва нисбийликда бўлса, албатта мутлақликка эга бўлмайди.⁷¹

Буддавийлик диний-фалсафий таълимоти аجدодларимиз бир қисмининг қадриятига айланган эди. Бу таълимот Қадимги Ҳиндистонда эрамиздан аввалги VI аср охири ва V аср бошларида юзага келган бўлиб, кейинчалик жаҳон динларидан бирига айланган. Бу таълимотга асос солган киши Гаутама уруғидан чиққан Сидхарта бўлиб, кейинчалик Будда, яъни нурланган, деган

⁶⁹ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г. стр. 265

⁷⁰ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г. стр. 266

⁷¹ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г. стр. 267

номга сазовор бўлган. Буддавийлик жамиятининг табақаларга бўлинишига қарши қаратилган бўлиб, азоб-уқубат ва ундан қутилиш борасида барча инсонлар тенгдирлар, деган ғояни илгари сурган. Эрамиздан олдинги III асрда шоҳ Ашока буддавийликни қабул қилиб, уни ҳукмрон мафкурага айланишига ва Ҳиндистон ҳудудидан ташқарига, шу жумладан, Марказий Осиёга ёйилишига сабабчи бўлган.

Буддавийлик таълимотига кўра, инсоннинг олий мақсади қайта туғилиш эмас, балки ҳузур-ҳаловатли ҳолат бўлган нирванага (якка жоннинг мутлак жон билан қўшилиб кетишига) эришишдир.

Буддавийлик икки жиҳатни, яъни нарсалар табиати ҳақидаги ва билиш йўллари тўғрисидаги таълимотни ўз ичига олади. Унинг нарсалар табиати ҳақидаги таълимоти асосида драхмалар – “ўзининг белгиларига эга бўлган заррачалар” ёки “унсурлар” тўғрисидаги тушунчалар ётади. Драхма-заррачалар дунёвий ашёларнинг ҳужайралари каби бутун моддий ва руҳий оламнинг жараёнларида улар таркибида ҳаракатда бўлиб, ҳар лаҳзада шуълаланиб ва учиб туради. Буддавийлик фалсафасида дунёни азалдан доимо ўзгаришда, қайтадан туғилишда кўриш ва оқиб турган дарё билан таққослаш ғояси ётади.

Буддавийликнинг иккинчи жиҳати, яъни билишнинг йўллари ҳақидаги таълимот йогача усулда мушоҳада қилишнинг субъектив-ғоявий усули билан боғлиқдир. Унинг моҳияти ички беташвиш ҳолат бўлган нирванага, яъни руҳий хотиржамликка эришишдир.

Буддавийликнинг Марказий Осиёда амалда бўлган Моҳаяна фалсафий тизими ахлоққа оид муаммоларни қамраб олган бўлиб, халқ оммасини сабр-қаноатга даъват этган. Буддавийликнинг асосий қондаси бўлган азоб-уқубатдан тарки дунёчилик орқали қутилиш ғояси кўпчиликни ўзига жалб этар эди.

Будда (тўғрироғи Буддха, санскрит тилида – ойдинлашган, нурланган маъносида) Гуатама уруғидан чиққан Сиддхартха исмли шахс бўлиб, буддавийлик анъанасига кўра, буддавийлик фалсафаси ва динининг асосчисидир.

Сиддхартха Шакьямуни подшо Шуддходан хонадонида туғилган бўлиб, ёшлигида брахман ўқитувчиларининг насиҳатларини тинглаган. 29 ёшида саройни тарк этиб, Урувиява ўрмонида тарки дунёчилик ҳолатида мушоҳада орқали дунёнинг абадий равишда шаклланиб туришини тушуниб етган. Археологик қазишмаларнинг гувоҳлик беришича, эрамиздан олдинги учинчи асрда кишилар уни ердаги буддавийлик динининг асосчиси ҳисоблашган ва ушбу дин ижтимоий ҳолатдан юз ўгиришни, зўрликка қарши чиқмасликни ва тақдирга тан беришни тарғиб этган. Ҳозирги замон фани Будда ҳаётини эрамиздан олдинги 563-483 йилларга тааллуқли эканини таъкидлайди.

Буддавийлик қадимги ҳинд жамиятида мавжуд бўлган табақаларга (каста) бўлиниш ва коҳинларга қарши чиққан. Барча инсонларнинг тенглигининг эълон қилиниши буддавийликнинг кенг ёйилишига сабаб бўлган. Йирик давлатлар ташкил топиши шароитида брахманлик динининг коҳинларига қарши қаратилган бўлганлигидан, буддавийлик катта давлатлар ҳукмдорларига фойдалироқ эди⁷². Эрамиздан олдинги III асрда шоҳ Ашока буддавийликни қабул қилиб, уни Ҳиндистондан четга чиқиб ёйилишига ҳисса қўшган эди. Будда дини ўз навбатида урф-одатлар, сиғиниш маросимлари ва ақидалар тизимини ишлаб чиққан. Қадимги Ҳиндистонда мавжуд бўлган руҳларнинг кўчиб юриши ҳақидаги тасаввурлардан келиб чиқиб, буддавийлик тирик мавжудотларнинг қайта туғилиш ақидасини олға сурган. Унинг таъкидлашича, тирик мавжудотнинг ўлими унинг заррачалардан ташкил топган танасининг сочилиб кетиши бўлиб, шундан кейин унинг янги унсурлари бўлган – дхармаларнинг янгидан ташкил топиши юз беради.

Дхармаларнинг янги комбинацияси илгариги кўчиб юриш доирасида вужудга келган барча хайрли ишлар ва гуноҳлар мажмуасига боғлиқ бўлган карма орқали тайин этилади. Буддавийликнинг эзгу орзуси – руҳнинг кўчиб юриш жараёнини тўла барҳам топиши ва шу йўл билан гўё ҳаёт моҳиятини ташкил этувчи азоб-уқубатдан қутулиш ҳолати – нирванага эришиш эди.

⁷² Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989. Стр-32

Буддавийликнинг фалсафий мазмуни икки жиҳатни ўз ичига олади: нарсалар табиати ҳақидаги таълимот ва билиш йўллари тўғрисидаги таълимот. Буддавийликнинг нарсалар табиати ҳақидаги таълимоти асосида драхмалар – “ўзининг белгиларига эга бўлган заррачалар” ёки “бўлакчалар”, “унсурлар” тўғрисидаги тушунчалар ётади. Бу таълимотга кўра, драхма-заррачалар дунёвий ашёларнинг хужайралари каби бутун моддий ва руҳий оламнинг жараёнларида улар таркибида ҳаракатда бўлиб, ҳар лаҳза шуълаланиб ва ўчиб туради. Унинг ҳар бир ўчиши янгидан шуълаланиш ва бошқатдан ўчишни англатади. Буддавийлик фалсафасида дунёни азалдан доимо ўзгаришда, қайтадан туғилишда кўриш ва оқиб турган дарё билан таққослаш ғояси ётади⁷³.

Буддавийликда дхарма – унсурлари учун бир неча таснифлаш ишлаб чиқилган. Илк буддавийлик намоён бўлган борлиқ – сансара ва намоён бўлмаган борлиқ – нирванага бўлинишни қайд этган эди. “Намоён бўлган борлиқ” чарҳида бўлиш азоб-уқубатлар тортиш билан ҳамроҳ бўлиб, ундан қутулиш – “ахлоқий амалнинг саккиз аъзоли йўли”ни тушунишга олиб боради. Буддавийлик моддий ва руҳий дунёлар ягоналигини таъкидлайди. Буни таъкидлаш мадхьяликлар фалсафа мактаби намоёндалари томонидан тизимга солиб ишлаб чиқилган.

Буддавийликнинг иккинчи жиҳати, яъни билишнинг йўллари ҳақидаги таълимот йогача усулда мушоҳада қилишнинг субъектив-ғоявий усули билан боғлиқдир. Буддавийлик руҳнинг мавжудлигини, яъни инсон ичидаги алоҳида руҳий моҳиятни инкор этади. Буддавийлик ақидасидагилар инсон шахсининг моддий ва руҳий хусусиятини ташкил этувчи беш гуруҳ унсурлардан ташқарида алоҳида мавжуд бўлган атманни инкор этадилар. Бу беш унсурлар қуйидагилар: 1) онг, 2) тасаввурлар, 3) ҳис-туйғу, 4) карма кучлари, 5) инсон ташқи сезгилари (2-илова). Ушбу схемада қандайдир ўзгармайдиган, абадий ибтидога ўрин йўқ. Сабаб оқибатдан олдин келади. Инсон шахси, дунёдаги

⁷³ Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. Стр-28.

барча нарсалар каби ўн икки аъзоли “сабабий туғилиш” ифодасида мужассамлашган сабаб ва оқибат қонунига бўйсунди. Мавжуд инсоний ҳаёт – фақат илгариги мавжудликнинг хулосасидир, холос. Онг ердаги ҳаётнинг “шахсий оқими” орқали оқиб, ўртадаги ҳолатлар орқали ва ундан кейин келадиган янги қайта туғилиш босқичларини босиб ўтиб, ҳар лахзада ўз мазмунини ўзгартириб туради. Ушбу абадий ташкил топиш кўпинча қадимги ҳинд фалсафий адабиётидаги чироғ шуъласига ўхшатиладики, ундаги ёниш ва ўчиш жараёни тўхтовсиз давом этиб, доимийлик тасаввурини туғдиради⁷⁴.

Намоён бўлмаган борлик, яъни нирванага мансублик эса, чироғда шуъланинг ўчишига қиёсланадики, ундаги ёғ таъмини тамом бўлгани сабабли, у ўчади. Аммо ўчган шуъла, йўқолган ўт эмас, балки бошқа ҳолатга ўтган шуъладир. Буддавийлик диалектикаси бўлиниб турувчи оқим тушунчасини ишлаб чиққан.

Буддавийлик илк даврлардаёқ бир неча йўналишларга бўлиниб кетган эди. Ақидавий қарама-қаршиликларни олдини олиш мақсадида умумий мажлис чақириш зарур бўлган. Буддавийлик анъанаси тўрт марта умумий мажлис чақирилганлигидан гувоҳлик беради: Раджачрихадаги мажлис (эр. ол. 477 йил), Вайшала мажлис (эр. ол. 367 йил), Паталапутра мажлиси (эр. ол. III аср) ва Кашмирдаги мажлис (эрамизнинг II асрида).

Мамлакат шарқида “Катта жамоа” тарафдорлари йиғилдиларки, улар мактабини Моҳаяна (“Катта арава” ёки нажотнинг “кенг йўли”) деб атадилар. Қолган мактаблар Хинойана (“Кичик арава”) номини олган. Ашока (эр. ол. III аср) ва Кушонлар (II-III асрлар) даврида буддавийлик Ҳиндистон ҳудудларидан ташқарига чиққан. II ва III асрларда буддавийлик Андхра империясида ҳукмрон мавқега эга бўлган. IV-V асрлар давомида буддавийлик фалсафаси ҳинд маданиятининг барча соҳаларига кириб борган. V асрнинг биринчи ярмида шоҳ Кумарагупта I Наландада буддавийлик университетини

⁷⁴ Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. Стр-48

таъсис этган. Бу университет кейинчалик халқаро аҳамиятга эга бўлган.

I-V асрлар давомида тўртта асосий фалсафа йўналиши узил-кесил ташкил топган эди: Вайбхашика, Саутрантика, Мадхьямика, Йогачара. Кейинги вақтда ташкил топган виджнянавада-йогачарлар орасида Дигнава ва унинг издоши Дхармакирти томонидан ишлаб чиқилган буддавийлик мантиғи ва билиш назариясининг келиб чиқиши муҳим воқеа бўлди. Дхармакиртининг “Праманавартика” асари Ҳиндистон, Хитой, Тибет, Мўғулистон ва Япония фалсафий адабиётини бошлаб берган эди. Гупта даврининг охири ва айниқса Пала сулоласи даврида (VIII-IX асрлар) буддавийликнинг таъсири заифлашган эди. Наланда университетининг инқирозга юз тутиши бунинг натижаси эди. Буддавийлик ва брахманликнинг яқинлашиши янги дин бўлган хиндувийликнинг пайдо бўлишига олиб келди. Ҳиндистонда ўз ҳукмронлик мавқеини йўқотган буддавийлик Цейлон, Бирма, Хитой, Япония ва бошқа мамлакатларга кенг ёйилди⁷⁵.

Хитойга буддавийликнинг кириб келиши ва Хитой буддавийлик анъаналарининг шаклланиши Хитой тарихида маданиятлар ўртасидаги ўзаро таъсирнинг яққол мисоли бўлиб хизмат қилади. Бундан ташқари, хитой ва хинд маданиятининг ўзига хос синтези маҳсули бўлган Хитой буддавийлигининг бу мамлакатдан Узоқ Шарқнинг барча мамлакатларига (Корея, Япония, Вьетнам) тарқалиши диққатга сазовордир⁷⁶. Хитой буддавийлиги бу мамлакатларга ўз ёзув тизимидан ташқари буддавийликка хос бўлмаган хитой маданиятининг йўналишлари ва хусусиятларини ҳам олиб кирди. Шу таҳлитда буддавийликнинг “тўрт денгиз” оша тарқалиши Узоқ Шарқ тарихий-маданий минтақасининг шаклланишига ва ўзига хос тамадуний жараённинг кечишига ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлган таъсир кўрсатди. Хитой, айнан, буддавийликни тарғиб қилиш чоғида илк марта асосий хусусиятлар ва кадриятлар тизимига эга бўлган “бегона” дунёқараш билан тўқнашди. Буддавийлик узоқ асрлар мобайнида давом этган мураккаб

⁷⁵ Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989.Стр-62

⁷⁶ Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989.Стр-96

жараён, яъни Хитойга маданий жиҳатдан мослашув натижасида ушбу жамиятга абадий сингиб кетди ва хитойча дунёқарашнинг кўплаб муҳим йўналишларини ўзгартирди. Буддавийлик таркибан мутлақо янги маданий жиҳатни Хитойга олиб кирди, хитой маданияти бу жиҳатни минг йиллар мобайнида ўзлаштирди, мослаштирди ва натижада ушбу маданий синтезнинг ҳосиласи сифатида неоконфуцийлик, янги конфуцийлик тизими шаклланди. Буддавийликнинг ўзи эса бу жараёнда катта ўзгаришларга учради ва маҳаяна анъаналари доирасидаги буддавийлик конфессиясига айланди. Шунинг учун ҳам буддавийлик анъаналарининг Хитойда қарор топиши жараёни асосли равишда “Буддавийликнинг хитойлашуви”(чжунгохуа) деб номланди. Буддавийлик ҳинд маданий анъаналарининг бир бутунликдаги ягона вакили сифатида буддавийликнинг пайдо бўлишидан аввал ҳам икки минг йиллик тарихга эга бўлган Хитой тамаддунининг маҳобатига тенг кела олмасди. Шунинг учун Буддавийлик ўзи таъсир қилаётган Хитой маданиятидан кўра кўпроқ ўзгаришларга учради.

Энди конфуцийлик ва даосизм мисолидаги хитой анъаналари ва буддавийлик мисолидаги ҳинд анъаналарининг дунёқараш ва кадриятлар жиҳатидан ўзаро мувофиқ келмайдиган томонларини кўриб чиқиш керак.

Таҳлилни буддавийликдан бошлаймиз.

1. Буддавийлик дунёқарашининг асосини буддавийликнинг муҳим ғоявий асосларидан бўлган, хусусан, сансара ва карма доктриналари томонидан яратилган мафкуравий таълимотлар ташкил қилади. Буддавийлик космологиясининг учлик дунё ҳақидаги таълимоти тирик жонзотларнинг кармага доир фаоллиги томонидан шакллантирилган. Уларнинг асосида эгоцентрик моҳиятга боғлиқ бўлган ва унга қизиқишни уйғотувчи реал воқелик табиатига нисбатан хато мулоҳазалар ётади. Карма фаоллиги навбатдаги фазовий даврийлик якунига етгач, дунёларни қайта-қайтадан яратади. Тирик мавжудотлар кармасига таянган, муттасил туғилишлар, ўлим ва янги туғилишлар дунёси азоб-уқубатлар хусусиятига эга эканлиги билан

ажралиб туради. Бу дунё ифлосланганлик ва номунтазамлик хусусиятига эга. Буддавийлик диний доктринаси бу даврий айланишдан чиқиш ва озодликка – нирванага эришиш ақидасига таянади. Буддавийлик фазонинг муқаддаслигини рад этади ва уни ўлим-туғилиш алмашинувига асосланган, кийинчиликларга тўлган, нирванадан фарқли равишда таҳқирли тарзда мавжуд бўлган дунёнинг – сансаранинг бир қисми сифатида тан олади⁷⁷.

Шу тарзда буддавийликда инсон руҳининг озод бўлиши деганда, учлик руҳий фазоси доирасида мавқенинг кўтарилиши эмас, балки унинг шахсий сансаравий мавжуд бўлишининг, шунингдек, бутун фазонинг сабаби бўлган кармавий фаоллигини тўхтатувчи онгга эга бўлиши ва анъанавий руҳий техник воситалар ёрдамида учлик руҳий фазосидан кескин тарзда чиқиб кетиши озод бўлиш сифатида тушунилади⁷⁸.

Буддавийликда билишнинг йўллари ҳақидаги таълимот йогача усулда мушоҳада қилишнинг субъектив-ғоявий усули билан боғлиқдир. Буддавийлик руҳнинг мавжудлигини, яъни инсон ичидаги алоҳида руҳий моҳиятни инкор этади. Буддавийлик ақидасидагилар инсон шахсининг моддий ва руҳий хусусиятини ташкил этувчи беш гуруҳ унсурлардан ташқарида алоҳида мавжуд бўлган атманни инкор этадилар. Бу беш унсурлар қуйидагилар: 1) онг, 2) тасаввурлар, 3) ҳис-туйғу, 4) карма кучлари, 5) инсон ташқи сезгилари (2-илова). Ушбу схемада қандайдир ўзгармайдиган, абадий ибтидога ўрин йўқ. Сабаб оқибатдан олдин келади. Инсон шахси, дунёдаги барча нарсалар каби ўн икки аъзоли “сабабий туғилиш” ифодасида мужассамлашган сабаб ва оқибат қонунига бўйсунди. Мавжуд инсоний ҳаёт – фақат илгариги мавжудликнинг хулосасидир, холос. Онг ердаги ҳаётнинг “шахсий оқими” орқали оқиб, ўртадаги ҳолатлар орқали ва ундан кейин келадиган янги қайта туғилиш босқичларини босиб ўтиб, ҳар лаҳзада ўз мазмунини ўзгартириб туради. Ушбу абадий ташкил топиш кўпинча қадимги ҳинд фалсафий адабиётидаги чироғ шуъласига ўхшатиладики, ундаги ёниш ва ўчиш жараёни

⁷⁷ Chen, Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1964. P-54/

⁷⁸ Ўша манба, 68-бет.

тўхтовсиз давом этиб, доимийлик тасаввурини туғдиради⁷⁹.

Намоён бўлмаган борлик, яъни нирванага мансублик эса, чироғда шуъланинг ўчишига қиёсланадики, ундаги ёғ таъмини тамом бўлгани сабабли, у ўчади. Аммо ўчган шуъла, йўқолган ўт эмас, балки бошқа ҳолатга ўтган шуъладир. Буддавийлик диалектикаси бўлиниб турувчи оқим тушунчасини ишлаб чиққан.

2. Буддавийликда дунё тушунчасига алоҳида психологик ёндашилади, фазонинг барча даражаларига тирик мавжудотлар онглари ҳолатини ёки онгнинг кенгайиши даражаларини боғлаб турувчи сифатида ёндашилади. “Фақат онг” тамойилини илгари сурувчи буддавийликнинг баъзи йўналишлари учлик фазо руҳиятни кенгайтирувчи ва ривожлантирувчи даражаларга киритилади ва соф руҳий фазога айланади.

3. Даврий бузилишларга ва яратилишларга мустаҳиқ бўлган бу дунё дунёнинг юқори қисмини ва шаклсиз дунёнигина қамраб олмайди.

Хитой анъанавий маданиятига хос бўлган қарашлар эса умуман бошқача ёндашувга эга.

1. Ҳис қилиш мумкин бўлган фазо конфуцийлик ва даосизм учун ҳам борлиқнинг бошқа шакллари билан қиёслаб бўлмайдиган ягона воқелик сифатида намоён бўлади. Хитойнинг анъанавий таълимотлари буддавийликдаги сансара ва карма сингари намуналарни билмаганлиги учун улар фазо атрофида ва ундан ташқарида амалага ошадиган мақсад сифатида диний озодликка эришиш концепциясини яратмаганлар. Хитой анъаналаридаги барча илоҳий зотлар, абадий ва табиатдан олий бўлган кучлар Само ва ер ўртасида, ёки осмонда, ёки Қутб юлдузи ва катта Айиқ саройларида жойлашган бўлади.

“Осмонгача мавжуд бўлганлар” (сянь тянь) ҳақидаги қарашлар, яъни осмон пайдо бўлишидан аввал мавжуд бўлганлар ҳақида Дао-йўл

⁷⁹ Welch, Holmes. The practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.P-48/

эманацияларида эслатиб ўтилади. Унга кўра ҳис қилинадиган фазодан алоҳида баъзи дунё шакллари мавжудлиги таъкидланади. Бу дунёлар сансара-нирванадаги нирвана тушунчасидан кўра буддавийликнинг бошқа дунё шакллари ва ношаклий дунё турларига ўхшашлиги билан ажралиб туради⁸⁰.

Хитой таълимотларидага қарашларга кўра бутун дунё иккига бўлинади – жисмий шаклга эга бўлмаган “йўқлик” (у) ва моддий борликка эга бўлган дунё, “ўн минг нарса-буюмлар” дунёси (ю). Неоконфуцийликда юқорида қайд қилинган бўлинишни атамавий жиҳатдан қуйидагича тавсифлайдилар, син эр шан (шаклдан юқори) ва син эр ся (шаклдан қуйи), улардан биринчиси ҳозирги вақтда “метафизик” атамаси билан изоҳланади⁸¹. Ягона фазонинг бу икки йўналиши космогенезиснинг икки асосий поғонаси билан мувофиқ келади. Космогенезиснинг икки асосий поғонаси, булар – универсум (олам)нинг даражаларга эга бўлмаган ҳолати ва кўп даражали нарса-буюмларнинг фазосидирлар.

Бу икки даража бир томондан ҳиссий дунё билан, иккинчи томондан шакллар дунёси ва ношаклий дунё билан қиёсланиши мумкин, даосизмнинг абадий самовийлари (сянь) – буддавийлик анъаналарининг илоҳлари(дэва) билан қиёсланиши мумкин⁸².

Лекин Хитойда “сансара-нирвана” муҳолифатининг йўқлиги ҳиссий дунёнинг максимал даражада муқаддаслаштиришни кўзда тутди. Хитойда буддавийликдаги сансара мавжудотларидан бўлган туғиладиган ва ўладиган худолардан фарқли равишда боқийлар мавқеи тирик мажудотлар учун энг олий даража бўлган. Буддавийликнинг диний идеали ўзида архатни – озод қилинган, нирванага эришган муқаддас зотни ёки бодхисаттвани – бодхага эришган, яъни уйғонган, лекин барча тирик жонзотларни қутқариш учун нирванага киришдан бош тортган муқаддас худони мужассамлаштиради.

⁸⁰ Ch'en K.K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964, P-69

⁸¹ Ўша манба, 72-бет.

⁸² Ch'en K.K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964.P-75

Хитой динларидаги олий ҳолат фазовий ибтидо билан тўлиқ уйғунлашуви, универсум билан ягона жисм (и ти) бўлиб уйғунлашиш каби қабул қилинар эди.

2. Буддавийлик психологизмидан фарқли равишда хитой космологиясида натурализм руҳияти ҳукмронлик қилган. Анъанавий Хитой маданиятида дунёга муайян мавжудотлар фаолиятининг ҳосиласи сифатида қараш мумкин бўлмаган (А. Шопенгауер барча табиат кучлари ва табиатнинг ўзини ягона дунё иродасининг объективлаштирилиши натижаси деб билади). Фазонинг турли даражаларини онгнинг ҳолати билан назарий жиҳатдан онгли равишда мувофиқлаштириш ҳам мумкин бўлмаган (онга моддий жисмларга яқин бўлган моҳият сифатида ёндашилади)⁸³.

Хитойнинг ва буддавийликнинг дунёга нисбатан анъанавий қарашлари ўзаро онтологик оптимизм (фазо муқаддаслаштирилган, ва у – олийҳимматлик олиб келади) жиҳатидан ва онтологик пессимизм (фазо муқаддаслаштирилмаган, у хатога йўл қўйишнинг, зулматнинг натижаси, озод қилиш эса сансаравий мавжудликни ва фазони чақирувчи сабабларни йўқ қилиш) жиҳатдан таққосланиши мумкин⁸⁴. Буддавийлик ахлоқ соҳасида диний қатламни таркидунёчилик ва роҳибона уйланмасликка даъват қилади. Хитой таълимотлари эса аждодлар руҳига сиғиниш, оилавий қадриятларни (сяо – ўғилларча эҳтиром) ва фарзандларни вояга етказишни ҳурмат қилиш каби қадриятлар билан узвий боғлиқ. Хитой қадриятларида таркидунёчиликка ўрин бор, лекин никоҳсизликка ўрин йўқ. Улардан целибат (никоҳсизлик) ҳолати маълум эмас ва уни қабул қилмайди (Даосизмда монахлик кейинроқ, буддавийликнинг таъсирида шаклланган).

3. Буддавийликкача бўлган Хитой маданияти фазовий даврийликнинг кўпёқламалиги ҳақидаги қарашларга эга бўлмаган (соф вақтга доир даврийликдан ташқари). Хитой маданиятига изоморф паралелл дунёларнинг кўпёқламалиги ҳақидаги қарашлар маълум бўлмаган. Илк ўрта асрларда

⁸³ Ўша манба, 76-бет.

⁸⁴ 中国佛小时 Чжунго фоцзяо ши (Хитой Буддавийлиги тарихи). Т. 1. Пекин, 1982, 19-бет

фазовий даврийлик ҳақидаги ғоялар буддавийликдан даосизмга, кейинроқ эса неоконфуцийликка ўтди ва буни Шао Юн (1011-1077) ҳар томонлама ривожлантирди⁸⁵.

Буддавийлик ва Хитой таълимотларининг ижтимоий доктриналарида кўпроқ паралелликни, ўхшаш ҳолатни кўрамиз (хусусан, Буддавийлик ва моизм ўртасида аниқ ўхшашликни кўриш мумкин – уларнинг ижтимоий карашларида одамлар ўртасида ҳукмдор ҳокимиятини ўрнатувчи ва ягона конунни шакллантирувчи шартнома тузилиши таъкидланади, яъни ижтимоий шартнома). Лекин Хитой анъаналарида ҳукмдорнинг муқаддаслаштирилиши сифат жиҳатдан буддавийликка нисбатан (чакравартина доктринаси) юқори даражада туради. Буддавийлик таълимоти универсал характерга эга, хитой таълимотлари эса хитоймарказчиликка(даосизм таъфаккурининг баъзи оқимларидан ташқари) асосланган⁸⁶. Хитой – дунёнинг маркази ва тамаддунлар империяси (вэнь), қолган барча халқлар эса – четдаги варварлар, фақат ташқи жиҳатдан инсон ҳисобланадиганлардир⁸⁷.

Шу тарзда буддавийлик ва Хитойнинг анъанавий таълимотлари дунёқарашлари ўртасидаги принципиал фарқларни осон ҳолда ажратиш мумкин.

2.2. Буддавийлик таълимоти космологияси ва анъанавий Хитой маданиятининг ўзаро қиёсий таҳлили

Буддавийлик. Фазонинг муқаддаслаштирилмаслиги. Учлик дунё сансаранинг асосий хусусиятлари азоб-уқубат ва номунтазамлик эканлиги. Дунёнинг сабаби–тирик мавжудотларнинг ҳаракати (карма). Буддавийликнинг мақсади – сансарадан озод бўлиш ва нирванага эришиш, уч

⁸⁵ Welch, Holmes. The practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.P-43.

⁸⁶ Чжунго фоцзяо ши (Хитой Буддавийлиги тарихи). Т. 1. Пекин, 1982, 27-бет.

⁸⁷ Ўша манба, 29-бет

дунёнинг камровидан қутулиш. Онтологик пессимизм ва озодликка интилаётган инсон учун намуна бўлган роҳиб тимсоли.

Хитой таълимоти. Фазонинг муқаддаслаштирилиши. Ҳис қилинадиган дунёнинг ягона воқелик эканлиги. Карма ва сансарага ўхшаш тушунчаларнинг мавжуд эмаслиги. Дунёни иккиликка бўлиниши, потенциал моҳият, шаклланмаган дунё (у) ва реал борлиқ (ю). Диний идеалларни ҳиссий фазо доираси амалиётга тадбиқ қилиш. Онтологик оптимизм, аждодлар руҳига сиғиниш, оилавий қадриятлар ва фарзанд улғайтиришни ҳурмат қилиш.

Буддавийлик космологиясидаги психологизм, уч дунё ва уларнинг жойлашуви – тирик мавжудотлар онгининг ҳолати.

Хитой космологияси натурализи. Дунё ва унинг турли даражалари – ягона квазимоддий энергетик субстанция – пневмалар (ци). Илоҳлар ва боқийлар дунёлари буддавийликдаги шакллар ва ношакллар дунёларига мувофиқ келади.

Буддавийликда вақтнинг даврийлиги. Дунё даврийлигининг мавжудлиги. Вақтнинг даврийлиги. Маконнинг вертикаллик бўйича бўлиниши.

Хитой таълимотларида вақтнинг даврийлиги. Вақтли даврийликнинг мавжудлиги, лекин фазовий даврийликнинг йўқлиги. Вақт даврийликка эга, лекин чизикли унсурларга эгалиги. Маконнинг горизонтал бўлиниши маъқулланади.

Буддавийликда социогенезис(жамиятнинг келиб чиқиши) доктринаси. Давлатлар келиб чиқшининг “Ижтимоий шартнома” назарияси. Ҳукмдор ҳокимиятини муқаддаслаштиришнинг нисбатан заифлиги. Тамаддуний универсализм.

Хитой таълимотларида социогенезис доктринаси. Ижтимоий шартнома унсурларининг мавжудлиги (моистларда). Ҳукмдор ҳокимиятининг ва давлат муассасаларининг юқори даражада муқаддаслаштирилиши. Тамаддуний хитоймарказчилик.

Шу ерда яна бир масалани муҳокама қилиш керак – анъанавий Хитой маданияти доирасида сансара ғояларининг мавжуд бўлишига имконият бўлган. Бир томондан сансара буддавийликнинг муҳим ақидаси ҳисобланади. Бошқа томондан эса хитой маданиятида фазога бўлган тавсиф (муқаддаслик, тартиблилик, уйғунлик, ҳиссиётнинг реал қоқелик билан уйғунлиги) сансаранинг тавсифига (азоб-уқубат, номунтазамлик, моҳиятсизлик, ифлосланганлик, бўшлиқ) тўғридан-тўғри қарама-қаршидир. Лекин Хитойда қарор топган буддавийлик анъаналари сансара доктринасининг қабул қилинганлигидан далолат беради⁸⁸.

Сансара ғоясининг Хитой маданияти томонидан қабул қилинганлигида озодликка эришиш (нирвана)нинг устун ҳолати эмас, балки ўзгаришлар ва трансформацияларнинг (и) ўзига хос хитойча қарашнинг вариантыни бош омил сифатида қабул қилиш мумкин. Хитойликлар учун янги бўлган қайта туғилиш ва ўлиш ғояларидаги ижобийлик ва умидбахшлик уларда ижобий муносабат шакллантирди⁸⁹.

Анъанавий Хитой маданиятида тананинг ўлимидан сўнг рухий ибтидонинг сақланиши ҳақидаги муқаммал қарашлар йўқ эди (даос доктринасида муқаддас зотлар – сянларнинг жисмоний боқийлиги ҳақида ғоялар мавжуд эди ҳолос)⁹⁰. Хитой маданияти карма ва қайта туғилишлар ҳақидаги таълимотни ўзига хос янгилик сифатида қабул қилишди, бу янгилик яқка мавжудликнинг турли шаклларда, хусусан, жисмоний мавжудликда абадий давом этишига умид уйғотди ва бу ҳолат даосизмдаги қарашлар билан тўлиқ равишда уйғунлик касб этган эди. Бундай талқин (буддавийлик доктринасининг илк моҳиятига тўғридан-тўғри қарама-қарши) V-VI асрларда “日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”

“рухий ибтидонинг йўқ бўлмаслиги” (шэнь бу ме)⁹¹ ҳақидаги баҳсларда аниқ намоён бўлди. Бу баҳсларда дунёвий буддавий интеллектуаллари рух

⁸⁸ 中国佛小 Чжунго фоцзяо (Хитой Буддавийлиги). Т. 1. Пекин, 1980. 36-бет

⁸⁹ Ўша манба, 40-бет

⁹⁰ Ўша жой

⁹¹ 佛李天。佛小时车学 Фон Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Буддавийлик фалсафаси). Пекин, 1987., 25-Бет.

тушунчасини (шэнь) ҳаётдан ҳаётга ўтадиган доимий руҳий субстанция (чань) сифатида ёқлаб чиқдилар, бу ҳолат хитойча натурализм (буддавийлик таъсирида руҳийлаштирилган вариантыда) ғояларига тўлиқ мувофиқ келади. Лекин бу ғоя буддавийлик таълимотидаги фундаментал доктрина “не-я”га (анатмавада, у во цзянь) мувофиқ келмас эди. Не-я доктринасида тирик мавжудот беш гуруҳ-скандхларга гуруҳлаштирилган, лаҳзали, лекин сабабий боғланган элементар психофизик ҳолатларнинг (дхарма) континууми сифатида тавсифланади.

Буддавийлик ва хитойча таълимотларнинг муҳим хусусиятлари билан бир каторда аниқ умумийлик ҳам мавжуд, бусиз уларнинг ўзаро таъсири ҳақида гап бўлиши мумкин эмас. Бу умумийликнинг асосини аввало нотеист (ягона илоҳийлик бўлмаган) онтология ва Мутлоқликнинг апофатик тавсифи ташкил этади.

Хитой дунёқарашига теистик ёндашув шунчалик бегонаки, XVII-XVIII асрларда Хитойга келган миссионер-иезуитлар худо сўзини хитой тилига таржима қилиш чоғида жиддий муаммоларга дуч келишган, кизиқарли ҳолат шундаки, яқунда улар лотинча “deus” сўзини хитойча транскрипциясини (теусы) истеъмолга киритишган. Хитой натурализи дунёни “ex nihilo” (ҳеч нарсадан) яратувчи яратувчи ва уни ўз идроки билан бошқарувчи трансцендент Худо яратувчи ҳақидаги ғоялар билан мувофиқ кела олмасди. Буддавийлик ҳам Худо яратувчининг мавжудлигини инкор қилувчи нотеистик доктрина ҳисобланади⁹².

Ҳам буддавийлилар, ҳам хитойлик мутафаккирлар ўз таълимотларининг олий тамойилларини инкор атамаларда тавсифлаганлар. 叔孙武叔语大夫于朝曰 “子贡贤于仲尼。”子服景伯以告子贡，子贡曰：“譬之宫墙。赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎。”

⁹² Ўша манба, 27-бет.

Нирвана, бодхи (уйғониш, нурланиш), татхама (хақиқий воқелик борлигича мавжуд)ларни тавсифлаб бўлмайди, чунки улар кундалик тажрибага кўра трансцендентдир, уларни тил билан тавсифлаб бўлмайди⁹³. Бу ҳолатни даосизм вакиллари ҳам ёқлаб чиқадилар, уларда хақиқий Дао (йўл)ни сўз билан ифодалаб бўлмаслигини ўзида ифода этадиган қоида бор ва ҳатто сўзда Даони шартли равишда истефода этадилар. Конфуцийчилик тарафдорлари ушбу нуқтаи назарни ҳар доим ҳам ёқламаганлар (метафизик нарсасизликлар ҳақида мулоҳаза юритишдан кўпинча ўзларини тийишган, улар мавжуд бўлсаларда, цзи бу юэ – Устоз, яъни Конфуций бу ҳақида ҳеч нарсасизлик демаган), бу ғоя анъанавий хитой маданиятига яхши маълум бўлган ва буддавийлик ёндашувлари билан тўла ҳамоҳанг бўлган⁹⁴.

Хитойда ёзилган буддавийлик асарларида азобланиш барча мавжудотнинг фундаментал хусусияти эканлиги ҳақидаги таълимот ривожлантирилмади. Хитой буддавийи нимадандир озод бўлишга эмас, балки нима учун озод бўлишга интилади. Бу ҳолатда хитойлик буддавийларининг хинаяна Хитойга кирган бўлса ҳам, хинаяна ва унинг идеали нирванани эмас, балки махаяна ва унинг идеали бодхини танлаганлари, афзал кўрганларининг сабабини тушунса бўлади. Хитойда тарқалиш концепцияси (Тяньтай, Хуаянь, Чань мактаблари) ўзида универсум билан бирлашиш, индивидуал онгнинг ягона ва мутлоқ Ақл ёки умумий борлик билан айнанлашуви каби пантеистик жиҳатларни ифода этади. Улар аксарият ҳолатларда хитойнинг анъанавий натуралистик холизмига таянадилар. Холизм дунёнинг ягона организм эканлигини ва олийжаноб донишманд у билан ягона жисмоний танага бирлашувини (и ти) илгари суради. Буддавийликда олийжаноб шахс (арья пудгала) дунё билан бирлашувини илгари суради.

⁹³ 换产花。佛小个迅带 Хуан Чаньхуа. Фоцзю гэцзун да и (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973. 68-бет.

⁹⁴ Ўша манба, 72-бет

尧曰：“咨，尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹，曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇天后帝，有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方，万方有罪，罪在朕躬。周有大赉，善人是富。虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重民，食丧祭。宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。”

Хитой динлари (аввало даосизм) ва буддавийлик ноақидавий ва инклюзивистик, яъни ўзаро мулоқотга доим очиқ бўлган ва ўзларининг мутлоқ эътиқодий тизимини мустасно қилмайдиган таълимотлар бўлиб, бу ҳолатлар кейинчалик “уч таълимот” (сан цзяо) номли Хитой диний синкретизмининг шаклланишида муҳим омил бўлиб хизмат қилди⁹⁵.

Буддавийлик Хитойга милодий I асрда кириб кела бошлади. Дхарма Будданинг Самонинг Маркази Давлатига кириб келишига бағишланган афсона бор.

君子不以绀緇饰，红紫不以为褻服。当暑，诊浣裕，必表而出之。緇衣羔裘，素衣霓裘，黄衣狐裘。裘裘长，短右袂。必有寝衣，长一身有半。狐貉之厚以居。去丧无所不佩。非帷裳，必杀之。羔裘玄冠不以吊。吉月，必朝服而朝。入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足攫如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶趋，翼如也，复其位，椒措如也。 Милодий 56 йилда хань сулоласидан бўлган император Мин-дининг тушига олтин ранг нур таратаётган бир авлиё кирибди. Тонгда император ўзининг донишманд амалдорларини йиғиб, улардан бу авлиёнинг кимлигини изоҳлашни сўрабди. Ҳамма тушнинг таъбирини билмай турган вақтда, бир донишманд шундай дебди: “камина қулингиз Ғарбда илоҳий зот (шэнь) борлигини эшитганман, унинг исми Будда экан. Айнан шу илоҳий зот тушингизга кирган”. Шунда император Ғарбий Ўлкаларга(си юй – Марказий Осиё) элчиликни жўнатибди, элчилки бир қанча вақтдан кейин оқ отда буддавийлик матнлари ва муқаддас

⁹⁵换产花。佛小个迅带 徐安 陈ьхуа. Фочзяо гэцзун да и (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973. 76-бет.

тавирларини олиб келибди. Ушбу отни эсча икки роҳиб Дхармаратна ва Кашьяпаматанга кузатиб келган экан. Империя пойтахти – Лоян шаҳрида роҳибларга ҳурмат кўрсатилибди ва тез орада бу ерда биринчи буддавийлик монастири – Оқ От монастири қад кўтарибди⁹⁶.

Албатта, юқорида қайд қилинган ҳодиса афсона, уни айнан қабул қилмаслик керак. Хитойда илк монастирлар (шу жумладан Лоянда ҳам) бир оз кейинроқ – милодий III асрдан аввалроқ пайдо бўлганига ҳеч қандай шубҳа йўқ. Лекин ушбу афсона Хитойга буддавийликнинг кириб келиш вақтини – милодий I асрни тўғри кўрсатган. Бундан ташқари махаллий Чу подшоҳи Ин (Лю Ин)нинг мактуби матни сақланиб қолган, ушуб мактуб милодий 65 йил ёзилган. Унда подшоҳ Ин буддавийликнинг уч атамаси келтирилган – упасака (буддавийлик қавми аъзоси), Будда ва шрамана. Афсонада акс этган яна бир муҳим тарихий ҳодиса – буддавийликнинг Хитойга Марказий Осиёдан кириб келиши ҳисобланади⁹⁷.

Буддавийликнинг Хитойга тарқалиши мураккаб тарихий шароит туфайлигина рўй берди. Биринчидан, Александр Македонский истилолари натижасида ўша вақтда форсийзабон аҳоли яшаган Марказий Осиё билан Ҳиндистон минтақалари ўртасида узвий савдо алоқалари ўрнатилган, буддавийлик эса ўша вақтдан Марказий Осиё ҳудудларига тарқала бошлаган. Иккинчидан, хань императори У-ди (м.авв. 140-87 йиллар) бошқаруви вақтида Ғарбий Ўлкаларга истилочилик юришлари уюштирилган ва бу ердаги баъзи давлатлар хань империясига тобелигини тан олган. Натижада Хитой ва Марказий Осиё ўртасида узвий алоқалар ўрнатилди. Шу тарзда Хитойни Марказий Осиё орқали (ўзи учун фойдали воситачилик вазифаларини бажарган) Ўрта ер денгизининг шарқий соҳиллари билан бир томондан, ва Ҳиндистон билан бошқа томондан боғлаган машҳур Буюк Ипак йўли шаклланди. Савдогарларнинг қарвонлари доимий равишда Хань империяси пойтахтидан Фарғонага, Хўтанга ва Сўғдга томон йўл олишган,

⁹⁶ 中国佛小时 Чжунго фоцзяо ши (Хитой Буддавийлиги тарихи). Т. 1. Пекин, 1982. 38-бет

⁹⁷ Ўша манба, 41-бет.

йўлда эса уларга қарама-қарши томондан Хитойга савдогар карвонлари келар эди. Буюк Ипак йўлида маҳсулотлар билан бирга ғоялар ҳам олиб келинар эди, бу билан аввалдан мавжуд бўлган ибора – “савдо – тараққиёт двигатели” ибораси исботланган. Бир неча асрлар мобайнида Хитойда буддавийликдан таълим ва тарғиботни ҳинд роҳиблари эмас, балки Хўтан ёки Сўғд роҳиблари олиб боришган (кўплаб Парфия ва Бактриядан чиққан роҳиблар) ва бу ҳолат, шубҳасиз, Хитойда шаклланаётган буддавийлик анъаналарининг характериға ҳам ўз таъсирини ўтказди. Хитойда шаклланган буддавийликнинг илк марказлари айнан Буюк Ипак йўли тугаган шаҳарлар билан мос келади. Аввало бу пойтахт – Лоян шаҳри ва Пэнчэн шаҳарларидир.

Буддавийликнинг Хитойга кириб келишининг бошқа йўли ҳам бўлиб, у ҳам савдо йўллари билан боғлиқ. Бу йўл Шимолий Вьетнамдан (у вақтда хитойнинг Цзочжи ёки Цзяочжоу музофотлари) Хитойнинг ҳозирги Гуандун музофоти орқали шимолга томон давом этар эди. Бу муҳим савдо йўли Жанубий Хитойни XV асргача замонавий Жанубий Вьетнам худудида жойлашган ҳиндуийларнинг Тампа давлати билан, шунингдек, Ҳиндистон ва жанубий денгизларнинг бошқа давлатлари билан боғлаган. Бу йўлдан ҳам Хитойга Марказий Осиёлик роҳибларнинг келганлиги жуда ҳам қизиқарли факт ҳисобланади. Хитойнинг жанубида III аср иккинчи ярмида келиб чиқиши сўғдлик роҳиб Кан Сэнхуэй буддавийлик тарғиботи билан шуғулланган, у ҳам Хитойга жанубий йўл орқали кириб келган⁹⁸.

Буддавийлик илк марта Хитойнинг шимолий-ғарбий ва жанубий худудларида тарқалаган, мамлакатнинг шарқий ва марказий қисмига буддавийликнинг тарқалиши кейинроқ рўй беради.

III асргача Хитойда хитойлик роҳиблар ва буддавийлик монастирлари бўлмаганлиги диққатга сазовордир. Буддавийлик хитойликлар учун кам тушуниладиган экзотик таълимот сифатида, аксарият ҳолатларда эса даосизмнинг бир йўналиши сифатида намоён бўлар эди. Бу ҳолатни қуйидаги

⁹⁸ Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989. Стр-98.

тарихий факт билан исботлаш мумкин: император Хуань-ди 165 йилда дасосизмнинг асосчиси Лаоцзи шарафига ва Буддага бағишлаб қурбонлик келтиради. Будда шарафига қурбонлик келтирилишининг ўзи ўша вақтда хитойликларнинг буддавийликни нақадар саёз тушунганликларидан далолат беради. Милодий учинчи аср – Хитойда Буддавийлик тарихининг бурилиш асри ҳисобланади. Айнан ушбу аср мобайнида буддавийликнинг Дунёнинг Маркази давлатидаги тақдири ҳал бўлди.

Хитойда буддавийликнинг тарқалишида давлатнинг аҳамияти деярли ўринли бўлмади. Фақат Тибет бундан мустасно. Муайян вақтгача ҳокимият вакиллари буддавийликка аҳамият беришмади. Буддавийлик матнларини хитой тилига таржима қилишда ҳам муайян тизим ёки режа мавжуд бўлмаган. Ҳар бир роҳиб ўз ихтиёрида мавжуд матнлар билан иш олиб борганлиги учун дастлабки хитойлик буддавийлар ўзларининг Буддавийлик ҳақидаги қарашларини турли қисмлардан иборат таржималар асосида шакллантиришган. Буддавийлик матнларини хитой тилига мунтазам равишда тизимли таржима қилиш ишларини фақат II аср охирида кузатамиз. Бу таржимани келиб чиқиши Парфиялик бўлган, Ань Шигао – хитойча исм билан машҳур бўлган роҳиб амалга оширган. Ань Шигао буддавийликни 148-172 йиллар оралиғида мамлакатнинг марказий қисмида тарғиб қилганлиги маълум⁹⁹. Ань Шигао Парфия шоҳининг қариндоши бўлган экан. У хитой тилига қирқдан ортиқ турли буддавийлик матнларини таржима қилган, унинг таржима қилган матнлари, асосан, буддавийликнинг хинаяна йўналишига мансуб бўлган. Бундан ташқари II аср охирида Лоян шаҳрида буддавийлик таржималари устидан ўндан ортиқ ажнабий роҳиблар фаолият олиб боришган.

Таржима муаммоси Хитойда буддавийлик анъаналарининг хусусиятларини тушунишда муҳим аҳамиятга эга. Хитой тили ҳам, тибет тили ҳам санскритдан жуда катта фарқларга эга. Лекин хитой иероглиф ёзувлари сўзнинг талаффуз оҳангни англатмасдан, унинг моҳиятини

⁹⁹ Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989. Стр-100

англатиши таржимонларнинг ишида фавқулодда мураккаб ҳолатларни келтириб чиқарган. Бундан ташқари хитой маданияти ўзининг икки минг йиллик тарихи мобайнида даосизм ва конфуцийлик каби таълимотлар воситасида барча муносабатларда буддавийликдан фарқли бўлган фалсафий атамашуносликнинг мураккаб тизимини ишлаб чиққан эди¹⁰⁰.

Дастлаб таржимонлар буддавийлик диний доктринаси тушунчаларини анъанавий хитой фалсафаси тушунчалари ёрдамида изоҳлашга ҳаракат қилишди. Масалан: Бодхи (уйғониш, нурланиш) тушунчасини – дао (йўл, олий ҳақиқат) тушунчаси билан, нирвана тушунчасини – у вей (фаолиятсизлик) тушунчалари орқали изоҳлашган. Лекин бундай таржима атамаларнинг дастлабки маъноларини ўзгартирган, ёлғон алоқадорлик ўрнатган, буддавийлик таъмотининг моҳиятини мос равишда очиб бера олмаган. Шунинг учун Хитойда дастлабки буддавийлик тафаккури кучли тарзда хитойлаштирилганлиги билан ажралиб туради ва аниқроқ тавсифлайдиган бўлсак, кучли тарзда даослаштирилган кўринишга эга бўлган. Бундай хитойлаштиришни буддавийлик матнларининг илк таржималарининг номларидан яққол сезиш мумкин. “Аштасахасрика пражня-парамита сутра”нинг (пражия-парамит сутрасининг Хитойда таржима қилиниши II асрнинг охирида бошланган) III асрдаги таржималаридан бирида ушбу сутра хитойча, “Дао син цзин”, яъни “Дао йўлнинг амалага оширишнинг қонуни” деб номланган. Буддавийликнинг Хитойга тарқалишининг илк босқичларида тизимли фалсафий матнлар (шаштрлар) таржима қилинмаган, балки фақат сутраларгина, улар ҳам яхши ишлаб чиқилган тизимли ва кетма-кетликда эмас, балки тартибсиз равишда таржима қилинган. Оқибатда Хитойдаги илк буддавийлик анъаналари ҳинд буддавийлиги таълимотларидан сезиларли даражада фарқ қилган. Шу ўринда бошқа бир жиҳатга ҳам эътибор бериш лозим, яъни Хитойда буддавийлик анъаналари тарқалаётган дастлабки даврда Ҳиндистонда Буддавийлик таълимотининг шаклланиш жараёни эндигина якунланиш фазасига кирган

¹⁰⁰ Zurcher E. The Buddhist Conquest of China. Vol. 1 - 2, Leiden, 1959.. P-36.

эди. Лекин бу ҳолатда тибетликлар қандай қилиб буддавийликнинг маҳаяна йўналишини шаклланган тизим шаклида қабул қилганлиги диққатга сазовордир¹⁰¹.

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色。三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如”子曰：“忠矣！”曰：“仁矣乎”子曰：“未知。焉得仁”“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之，至一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也。’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知。焉得仁”子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称悌焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，脛脛然小人哉，抑亦可以为次矣。”曰：“今之从政者何如？”子曰：“噫！斗屑之人，何足算也。 Кумараживанинг саъйи ҳаракатлари билан буддавийлик матнларини хитой тилига таржима қилишда улкан ютуқларга эришилди. Кумаражива таржима ишлари билан 401-413 йиллар оралиғида шуғулланган. Кумаражива таржима жараёнида “моҳиятларни танлаш” (гэ и) тамойилини илгари сурди. Унга кўра анъанавий хитой фалсафасининг тушунчаларидан фойдаланиш чекланди, ҳинд атамасига этимологик ва семантик тамойиллар асосида мос келувчи махсус сўзлар ёрдамида янги сўзлар (неологизмлар) яратилди. Масалан, фан бянь (фан – усул, бянь – кулай, оддий, мос келувчи) сўзи – упая сўзининг таржимаси, лунь хуэй (лунь – ғилдирак, хуэй – айланиш, айлана) сўзи – сансара сўзининг таржимаси, фань нао (фань – оғир юк, зерикарли, нао - мия) сўзи – клеша сўзининг таржимаси сифатида келтирилди. баъзи ҳолатларда эса ҳиндча атамаларнинг тарнскрипциясидан фойдаланилди (бодхи – пути, нирвана – непань, самадхи – саньмей, бодхисаттва – путисадо, ёки қисқартирилган пуса, пражя-парамита – бажо боломи ёки божо боломидо). Лекин уумумий жиҳатни оладиган бўлсак атамаларнинг таржимасига катта аҳамият берилди¹⁰².

¹⁰¹ Zurcher E. The Buddhist Conquest of China. Vol. 1 - 2, Leiden, 1959..P-38/

¹⁰² 中国佛小时 Чжунго фоцзяо ши (Хитой Буддавийлиги тарихи). Т. 1. Пекин, 1982. 57-бет

Кумаражива бир қатор фундаментал фалсафий трактатларни биринчи бўлиб хитой тилига таржима қилди, жумладан, унинг томонидан таржима қилинган мадхьямака (шуньявада) мактабининг фалсафий трактати Хитойда буддавийлик ривожланишининг янги йўналишига асос солди¹⁰³.

Кумаражива томонидан ишлаб чиқилган таржимонлик тамойиллари кейинчалик унинг кўпсонли издошларининг – Бодхиручи, Прамартхи, Дхармагупти ва бошқаларнинг асарларида кенг қўлланилди ва янада ривожлантирилди.

VII аср ўрталарида машҳур сайёх, мутафаккир ва таржимон Сюань-цзан янги таржимонлик ислохотини ўтказди. Сюань-цзан йигирма йил давомида Ҳиндистонда бўлди. У бу вақтнинг аксарият қисмини машҳур монастыр-университет Наландда ўтказди. Сюань-цзан бу ерда санскрит тилини ўзлаштирди ва мукамал ўрганди, кейинчалик ҳатто санскрит тилида брахманлар билан баҳсларда ҳам иштирок этди. Хитойга қайтгач, Сюань-цзан император Тай-цзун томонидан яхши кутиб олинди ва император унга вазирлик лавозимини таклиф қилган. Сюань-цзан император топшириғига биноан даос фалсафий таълимотининг машҳур асари “Дао-Дэ цзин” (Йўл ва олийҳимматлик қонуни)ни санскрит тилига таржима қилди. Сюань-цзан таржима қилишнинг мукамал тизимини таклиф қилди. Бу вақтга келиб Хитой буддавийлик анъаналари ва ақидалари матнларининг тўплами (Трипитака) шаклланиб бўлган эди. Шунинг учун Хитой буддавийлик мактабларининг аксарият қисми Кумаражива ва унинг издошлари таржима қилган матнларни асосий ақидалар тўплами сифатида тан олишган. Сюань-цзаннинг таржимонлик жасорати ва унинг хитойча буддавийликни ҳиндча намунада тўғрилашга интилиши эътиборсиз қолдирилди, хитой буддавийлик анъаналари унга эҳтиёж сезмади.

Буддавийликнинг Хитойда тарқалиши жараёнида бир қатор анъанавий Хитой жамияти ва маданиятининг ўзига хос хусусиятларига боғлиқ бўлган қийинчиликларга учради.

¹⁰³ Ўша манба, 59-бет.

Биринчидан, Хитойда милоддан аввалги I асрга қадар бу мамлакатнинг – дунёнинг марказий давлати эканлиги (Хитойнинг номи – Чжун Го, таржимаси Ўрта мамлакат, Марказий мамлакат), хитой маданияти – дунёнинг ягона маданияти, барча қолган халқлар эса варварлар эканлигини акс эттирувчи концепция шаклланган эди. Бу концепция бошқа қадимий тамаддунларда ҳам мавжуд бўлган бўлиб, Хитойга нима учун буддавийлик сингари хорижий, “варварлар” таълимоти кераклигини изоҳлаб беришни талаб қилар эди¹⁰⁴.

Буддавийлик апологетлари буддавийлик тамойилларини хитойлик донишмандлар – Чжоу-гун ва Конфуций илгари сурган таълимотларининг тамойиллари билан ўхшашлигини таъкидлайдилар. Уларнинг фикрича, буддавийлик тамойиллари Хитой тамаддунининг асос солувчи тамойилларига зид келмайди, балки уларни тўлдиради. Буддавийлик апологетлари Конфуцийнинг яхши илм бўлса, варварлардан ҳам ўрганиш зарурлигини таъкидловчи сўзларини исбот тариқасида келтирдилар. Буддавийлик апологетларининг баъзилари Хитой дунёнинг моддий маркази бўлгани ҳолда, дунёнинг маънавий маркази бўлишига эҳтиёж йўқлигини илгари суришади¹⁰⁵. Буддавийликнинг Хитойга тарқалишининг қонуний асосланишининг “империявий” жиҳати ҳам бор: Хитойнинг қадимий ҳукмдорларининг олий жаноб Кучи-Дэ шундай қудратли бўлганки, ҳатто Ҳиндистонга ҳам уларнинг таъсири етиб бориб, ҳинд варварларига уларни маданийлаштирувчи таъсир кўрсатиб, натижада буддавийлик шаклланиб, кейинчалик Ҳиндистон миннатдорчилик тарзида буддавийликни Хитойга инъом қилган экан. Умуман олганда, буддавийликнинг Хитойга ёйилиши хитоймарказчилиқни бутунлай тугатган бўлмасада, маълум даражада мўътадиллаштиради.

Иккинчидан, Хитой жамиятида роҳиблик муассасасига ўхшаш тизим бўлмаган, шунинг учун буддавий роҳиблар нафақат ахлоқ ва маданиятнинг

¹⁰⁴ Chen, Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1964.86-бет

¹⁰⁵ Ўша манба, 87-бет

асос солувчи меъёрларини бузишда, балки бутун олам, универал тартибни бузишда айбландилар.

Хитойча нуқтайи назарда никоҳсизлик тамойилини қабул қилиб ва ўз исмини ўзгартириб роҳиб ўз аجدодларидан ва авлодини давом эттиришдан воз кечади. Бу ҳолат хитой маданиятида оғир ахлоқсизлик фаолият сифатида баҳоланган. Бундан ташқари фазонинг мавжудлиги ҳам икки қутбий тамойиллар инъ ва янларнинг уйғунлашувидан, “никоҳидан” келиб чиқиши кайд қилинса, уҳолда никоҳсизликка даъват қилаётган буддавийлик дунё тартибига қарши чиқаётганлиги маълум бўлади ва улар жазога мустаҳикдирлар¹⁰⁶.

Буддавийлик роҳибларининг низоми бўлган Виная роҳибдан тўлиқ ўзликдан воз кечишни ва садақа асосида яшашни талаб қилган ва бу талаб Ҳиндистондаги мавжуд шарт-шароитлардан келиб чиққан. Хитойда эса бу ҳолат сангха аъзосининг текинхўрликда ва бекорчиликда айбланишигша сабаб бўлган. Бу айбловлар кейинчалик ҳукуматнинг буддавийликка қарши чора-тадбирлар қўллашига сабаб бўлган.

Буддавийлик апологетлари (III-V асрлар Хитойда Буддавийлик апологетикаси даври ҳисобланади) роҳибликнинг халқнинг руҳий камолотга етиштиришдаги ва барча мавжудотларнинг фаровонлигига йўналтирилган фаолият олиб боришда, шунингдек, роҳибларнинг олийжаноб фаолиятлари натижасида аجدодларнинг кармаси яхшиланишидаги аҳамиятини исботлаган ҳолда ўзларини оқлашга ҳаракат қилди. Буддавийлар уларнинг аجدодларга сиғиниш ва келажак авлодларни эъзозлаш тамойилларини анъанавий Хитой маданиятига нисбатан чуқурроқ ва кенгроқ эканлигини таъкидлаб ўтганлар.

Буддавийлик танқидчилари бўлган конфуцийчиларнинг роҳибликка қарши фаолияти бевосита Хитойда халқчил буддавийликнинг тараққий этишига сабаб бўлдилар. Хитойда асосий қахрамони – оддий халқ вакили бўлган Вималакирти бўлган “Вималакирти сутраси” халқ орасида машҳур

¹⁰⁶ Chen, Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1964,90-бет

бўлиб кетди. Вималакирти ўз муқаддаслиги ва донишмандлиги билан нафақат роҳибларни, балки буюк бодхисаттваларни ҳам ортида қолдирган экан.

Учинчидан, Хитойда император ҳокимиятини муқаддаслаштириш характериға эға концепция шаклланганлигини юқорида қайд қилинган эди. Император нафақат ўз фуқароларининг ҳукмдори, балки фазони, дунёни тартибға солувчи, Олам кучларини бошқарувчи ва бутун дунёни тартибға солиш таъсирини ўзига хос бўлган Олийҳимматлилик, Куч-Дэ воситасида амалға оширувчи зот сифатида тавсифланади. Ҳукмдор тимсолида Хитой давлати буддавий сангханинг ўзига тўлиқ тобелишини талаб қилар эди: Хитойда давлатдан мустақил бўлган ҳеч қандай ташкилот ёки жамоа бўлмаган.

子路从而后，遇丈人，以杖和茗，子路问曰：“子见夫子乎”丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子”植其杖而耘。子路拱而立，止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。明日，子路行以告，子曰：“隐者也。”使子路反见之，至则行矣。子路曰：“不仕无义。长幼之节，不可废也。君臣之义，如之何其废之。欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也，道之不行，已知之矣。” Дастлабки вақтларда бундай талаб роҳиблик томонидан муайян қаршилиққа учради (V аср охирига келиб – Хитойда сангханинг мавқеи сезиларли даражада мустаҳкамланди). Таниқли буддавийлик апологети Хуэй-юань (344-416) Лушань тоғида катта роҳиблик жамоасини шакллантирган ва Хитойда илк бор Амитабх Буддаси санамини олиб кирган. Хуэй-юань ўзининг “Роҳиб императорни шарафлаши зарур эмас” (“Сэн бу цзин ван чжэ лунь”) номли асарида қуйидаги фикрларни илгари суради: у император ҳокимиятини анъанавий тушунишни тан олади, лекин роҳиб ўз ҳолати бўйича императордан юқори турушини таъкидлайди. Чунки императорнинг бутун қудрати бу дунёга боғлиқ ва сансарада илдиз отган, роҳиб эса ўзининг

буддавийлик таълимотига асосан сансарадан озод бўлишга интилар экан, у дунёдан устун, демак, хукмдор ҳокимиятидан ташқарида бўлади¹⁰⁷.

Лекин барибир якунда Хитойда сангха тўлиқ давлатнинг назоратига ўтди. Давлат сангха фаолиятининг барча жиҳатларини, шунингдек, бирор кишини роҳибликка бағишланиши ёки роҳиб сифатида тан олиниши (баъзан хаттоки асосий сутраларни билишига доир имтиҳонларни ҳам ташкил қилган) ва роҳибликларнинг аниқ миқдорини ҳам назорат қилган.

Буддавийликнинг Хитойда тарқалиши жараёнида юзага келган, шунингдек, ушбу мамлакатда буддавийликнинг тадрижий ўзгаришига таъсир кўрсатувчи баҳслар натижасида юзага келган муаммолар орасида “рухий ибтидонинг йўқ бўлмаслиги” (шэнь бу ме) масаласи алоҳида аҳамиятга эга.

Хитойда руҳнинг ўлмаслиги ҳақида ва умуман руҳнинг жисмоний тана моҳиятидан фарқ қилувчи ҳамда алоҳида маънавий бўлган бирлик эканлиги ҳақидаги назариялар ривожланмаган. Шунинг учун хитойликлар буддавийликнинг карма ҳақидаги таълимотини инсонда абадий ва йўқ бўлмайдиган рухий ибтидо борлиги ҳақидаги таълимот сифатида қабул қилганлар. Бундай ёндашув буддавийликнинг ҳиндуийлик атмавадасининг кўпол шакллариغا мос келадиган асосий анатмавада доктринасига мувофиқ келмас эди. Лекин Хитойда айнан руҳнинг йўқ бўлмаслиги назариясини III-V асрларда соф буддавийлик таълимоти сифатида қабул қилишган.

Буддавийликка муҳолифатда бўлган конфуцийлик ортодокслари юқорида қайд қилинган таълимотга қарши чиқдилар. Улар рухий ибтидо ўткирлик хусусияти пичоққа хос бўлгани сингари жисмоний танага хослигини, пичоқ бўлмаганидан кейин ўткирлик хусусияти ҳам бўлмаганидек, жисмоний тана ўлганидан кейин рухий ибтидо ҳам маҳв бўлишини илгари сурадилар. Ушбу масала бўйича бундай мунозаралар V-VI асрлар бошида, буддавийлик Жанубий Лянь сулоласи императорлари (хусусан, ўзини “император бодхисаттва” деб улуғлаган император У-ди)

¹⁰⁷ 谈云吞。捍卫连心 南北朝佛小时 Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши (Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Жанубий ва Шимолий сулолалар даврида Буддавийликнинг тарихи). Т. 1. Пекин, 1983. 118-бет

томонидан ҳомийликка олинган вақтларда айниқса авж олди. Буддавийлик апологетларига қарши конфуцийчи олим Фань Чжэнь кураш олиб борди ва у айнан шу мунозаралар сабабли тарихда қолди¹⁰⁸.

Хитойликлар узоқ вақт давомида шастрларни – тизимли фалсафий трактатларни билмаганликлари учун руҳий ибтидонинг йўқ қилиб бўлмаслиги ҳақидаги доктринани тез қабул қилдилар. Кумараживанинг таржимонлик фаолияти натижасида хитойликлар шастрлар билан танишдилар (дастлаб IV-VI асрларда кўчманчилар томонидан истило қилинган мамлакатнинг шимолий қисмларида, кейин эса миллий сулолалар ҳукмронлик қилаётган жанубда) ва шу вақтгача буддавийлик ҳақида шаклланган қарашларни ҳақиқий буддавийлик таълимоти жиҳатларига мос келиши ёки келмаслиги ҳақидаги маслани келтириб чиқарди.

Бир томондан юқоридаги масаланинг юзага келиши буддавийликка мувофиқ келмайдиган унинг шарҳ-изоҳларини рад этилишига олиб келди, иккинчи томондан эса – хитой буддавийларини Хитойда шаклланган фундаментал буддавийлик ғояларига ёндашувларга асос сифатида хинд буддавийлиги диний-фалсафий адабиётларидан фойдаланишга мажбур қилди.

Хитойда анатмавадани номувофиқ тарзда тушуниш анъанавий хитой фалсафасининг натурал субстанционализмнинг таъсири натижасида шаклланганлигини қайд қилиш лозим. Натурал субстанционализм буддавийлик фалсафасидаги руҳий ҳолатларни “моддийлаштириб”, уни руҳий “абдий нарса”га (чан у) айлантирди. Бундай ёндашув шунья тушунчасига, яъни “бўшлиқ” тушунчасига нисбатан ҳам қўлланилган. Хитой буддавийлари IV асрда пражна ҳақидаги алоҳида хусусиятга эга бўлган таълимотни (божо сюэ) ишлаб чиқдилар. Бунда Ван Би (226-249 йиллар) муҳаррирлигида даос-конфуцийлик фалсафасидаги сюань-сюэ тушунчасини буддавийлик атамашунослиги тилига киритилиши назарда тутилмоқда.

¹⁰⁸ 谈云吞。捍卫连心 南北朝佛小时 Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши (Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Жанубий ва Шимолий сулолалар даврида Буддавийликнинг тарихи). Т. 1. Пекин, 1983.120-бет.

Божо-сюэ мактабининг мутафаккирлари (аввало Хуэй-юань, Дао-ань, 312-385 йиллар) шунья тушунчасини хитойча тафаккурдаги “йўклик” (у) тушунчасининг аналоги сифатида – дунёнинг ношаклий, сифатга эга бўлмаган ҳолати сифатида тушундилар. Ношаклий ва сифатга эга бўлмаган дунё ҳолати кейин мавжуд дунёга (ю), “ўн минг нарсалар” (вань у) борлиғига айланиши кўзда тутилади. Хитой буддавийлари IV асрда шуньяни “ибтидодан йўқ бўлган” (бэнь у) ва барча моҳиятларнинг жисми-субстанцияси (ти) деб тавсифлашди.

Буддавийлик фалсафий трактатларининг хитой тилига таржима қилинганидан кейин (дастлаб шуньявадин, сўнг вижняянавадин трактатлари) юқорида қайд қилинган хитойча ёндашувларнинг хатолиги маълум бўлди. Бошқа томондан эса, Хитойда буддавийликнинг аниқ тушунчалари шаклланиб бўлган эди ва амалда улардан энди воз кечиб бўлмас эди. Шунинг учун хитой буддавийлиги назариётчилари буддавийликнинг шарҳланишини ўзларида шаклланган тизимини мустаҳкамловчи ғояларни хинд анъаналарининг ўзида топишди. Бу вақтда Хитойда буддавийликни қайта шарҳлаш даври бошланди (V аснинг иккинчи ярми-VI асрнинг биринчи ярми). Бу давр Хитойда Татхагатагарбхи (хитойча, жулай цзан) назариясининг энг гуллаган вақти билан боғлиқ¹⁰⁹.

Хитой буддавийларининг Татхагатагарбхи назарияси билан танишувида ва уни бошқа буддавийлик таълимотларидан афзал кўришларида уч омил муҳим аҳамиятга эга бўлди. Биринчи омил, катта таъсирга эга бўлган “Махапаринирвана сутра”нинг хитой тилига таржима қилиниши, иккинчи омил, Хитойда йогачара ва гарбхи назариясининг синтезини фаол тарғиб қилган ҳамда бу синтезнинг асосий асари бўлган “Махаянада эътиқоднинг уйғониши ҳақидаги трактат” билан Хитойни таништирган Парамартхининг фаолияти бўлса, учинчи омил, Мен-цзи (милоддан аввалги 372-289 йиллар) каби конфуцийликнинг йирик намоёндаси давридан давом этиб келаётган

¹⁰⁹ Chen, Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1964.P-112

хитой тафаккури ва маданиятининг қалб-ақл (синь) муаммосига қизиқиши хисобланади. Бу уч омил ҳинд уруғининг ҳосилдор ерга экилишига олиб келди.

“Махапаринирвана сутра” матнининг шаклланиш тарихи жуда ҳам мураккаб ва чигал кўринишига эга. “Махапаринирвана сутра”нинг Жанубий ва Шимолий Хитойдаги таҳрирлари ўртасида фарқлар бор, шунингдек, бу сутранинг таржималарида (Буддхабхадра, Фа-сян ва Дхармашекма) таркибий жиддий фарқлар кузатилади. Бу сутра матнининг якуний шакли Марказий Осиёда шаклланган ва бунда ҳинд анъаналарининг таъсири сезилади. Марказий Осиёда сутрага машҳур 23-боб қўшилган. Ушбу 23-бобда барча тирик мавжудотлар Будданинг моҳияти орқали жонлантирилган ибтидоий табиатга эга эканлиги ҳақидаги тезис акс эттирилган.

“Махапаринирвана сутра” гарбхе таълимотининг якуний тўлиқлигини илгари суради. Гарбхе таълимоти олийҳиммат, абадийлик, хузур-ҳаловат, ҳақиқий мустақиллик ва софлик каби сифатларга эга бўлган Будданинг ибтидоий жонлантириш (бэнь цзюэ) табиатини улуғлайди. Сутранинг барча мавжудотлар табиатини шакллантирувчи ибтидоий жонлантирилган ягона “қалб-ақл” (экачитта) ҳақидаги таълимот руҳидаги талқини Хуэй-юаннинг Даошен (360-434 йиллар) исмли машҳур шогирдининг шарҳларидан ва Дхармашекманинг таржимасидан сўнг тўлиқ шаклланди¹¹⁰.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498-569 йиллар, Гуанчжоуга Ҳиндистондан 546 йилда келган) йогачара ва Татхагатагарбхи назарияси синтезининг қатъий тарафдори бўлган. Айнан унинг таржималари ва шарҳлари хитойлик буддавийларни ниҳоят буддавийлик тафаккурининг бу йўналишига оғдирди ва уларни ўз таълимотининг олий ва якуний (нитартха, ляо и) характериға ишонтира олди. Парамартха Хитойда дастлаб омадсизликка учради, мамлакатдаги ўзаро урушлар ва сиёсий беқарорлик мутафаккирни тинимсиз кўчиб юришга мажбур қилган. Парамартха бир неча бор Ҳиндистонга қайтишга ҳаракат қилди, лекин бу ҳаракатлар амалга ошмаган (бир марта у

¹¹⁰ Ўша манба, 114-бет

ватанига қайтиш учун кемага минади, лекин бўрон туриб кема Гуанчжоудан кўзгалмайди, шаҳар ҳоқими эса Парамартхани қолишга кўндиради). Ҳатто Парамартха буддавийлик роҳиблари учун энг олий даражадаги таҳқирли бўлган ҳолат – ўз жонига қасд қилмоқчи ҳам бўлади. Парамартха йогачара ва гарбхи назариясининг синтези руҳидаги йогачара матнини хитой тилига таржима қилган. Лекин унинг қилган энг катта муҳим меҳнати хитой сангхасини “Махаяна эътиқодига ишонч уйғотиш ҳақидаги трактат” билан таништирган. Бу трактат хитой буддавийлик мактабларининг ўзига хос муқаддас манбасига айланди ва Хитойда (айниқса энг машҳур шарҳловчиси Фа-цзан ҳисобланади), Кореяда (Вонхе шарҳи) ва Японияда энг кўп марта шарҳланган трактат ҳисобланади.

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于汝安乎”曰：“安。”“汝安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今汝安，则为之。”宰我出，子曰：“予之不仁也。子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎 Хитой фалсафий анъанасида юрак (қалб), (синь) – хис қиладиган орган эмас, балки фикрлайдиган орган ҳисобланади, юрак эса ақлли органдир. Мен-цзи трактатида (хусусан, “Юракнинг барҳам топиши ҳақида” бобида – “Цзинь синь”) “ким ўз табиатини англаса, Осмонни англайди” каби мулоҳазалар акс этган. Шунингдек, ушбу трактатда гарбхи назариясидаги “ўзини руҳлантириш” (прабхасвара) ақл (читта) каби тушунчаларга ўхшаш “олийжаноб юрак” (лян синь) ва “олийжаноб қудрат” (лян нэп) каби атамалар юрак-ақлнинг олийжаноб ва мукамал табиатига ишора қилади. Санскритча “читта” сўзининг таржимаси учун “синь” сўзининг танланиши ақл-юрак (синь/читта) тушунчасининг буддавийлик ва конфуцийлик йўналишлари талқинида ўзаро яқинлашувини яқунлади¹¹¹. Шу таҳлитда хитой фалсафий анъанасидаги юрак-ақл масаласига қизиқишнинг

¹¹¹佛李天。佛小时车学。Фон Литянь。Фоцзяо чжэсюэ (Буддавийлик фалсафаси). Пекин, 1987.93-бет

ортиб бориши Хитой буддавийлик тафаккурининг Татхагатагарбхи назариясига оғиб борганлигини исботлади.

Гарбхи назариясига йўналган хитойлаштирилган мактаблар ва Хитой буддавийлигини ҳиндча стандарт асосида тўғрилашга интилган мактаблар ўртасида якуний ажралиш VII аср ўрталарида рўй берди. Ўшанда Хитой буддавийлари хуаянь патриархи Фа-цзанни инкор қилиб, унинг тимсолида Сюань-цзан томонидан Хитойга олиб келинган буддавийликнинг ҳиндча версиясини қабул қилмаганлигини кўрсатди. Ҳинд буддавийлиги бўлаётган ходисаларни англашда чекланган бўлиб, соф сотериологик универсаллика эга эмас эди. Шундан сўнг хитой буддавийлари Ҳиндистон буддавийлари билан алоқага ўз қизиқишларини амалда йўқотди (роҳиб И-цзиннинг зиёрат учун Ҳиндистонга келиши ҳам, VIII асрнинг биринчи ярмида тантра буддавийлигининг тарғиботчилари Амогхаважра, Важрабодхи ва Субхакарасимханинг қисқа муддатли муваффақиятлари ҳам бу қизиқишни уйғота олмади). Шунинг учун ҳам кейинги Важраяна ва махасиддхларнинг анъаналари, ҳатто Дхармакирти ва унинг издошларининг мантиқий-эпитемологик изланишлари Хитойда номаълумлигича қолди. Бу қизиқиш XI асрда авж олиб ривожланди, бу ривожланиш юқори йога тантрларининг хитой тилига таржима қилинишидан сўнг авж олди (бу тантрлар ҳам тартиб сўзининг хитойча тушунилишидан келиб чиқиб, ўзгаришларга учради). Лекин бу уйғонган қизиқиш ҳеч нарсани ўзгартирмади, XIII асрга келиб Сюань-цзан ва унинг шогирди Куай-цзининг асарлари Хитойда бутунлай йўқолиб кетади ва унутилади (кейинчалик улар яна Хитойга Япониядан олиб келинган).

Татхагатагарбхи ғояларининг Хитойда ривожланиши “Будданинг табиати” (фо син лунь) назариясининг шаклланиши йўлидан борди. Бу таълимотнинг асосида ҳар бир тирик мавжудот ўзининг ҳақиқий моҳияти ва ҳақиқий Мени бўлган – Будда табиатига эга эканлигини ифодаловчи қараш ётар эди. Унга кўра ҳар бир тирик мавжудот ўз табиатига кўра – буддани ташкил қилади ва уларнинг табиати ибтидодан уйғотилган, жонлантирилган

ҳисобланади. Одатда “Будда табиати” тушунчаси замирида ибтидоий, субстрат онг тушунилади ва у Татхагатагарбхи билан айнанлаштирилади. Буддавийлик амалиётининг мақсади – инсонга хос бўлган табиатни тадбик қилиш, уни англанишига эришиш ва кундалик ҳаётда уни фаоллаштириш ҳисобланади¹¹².

Будданинг табиати назарияси ҳар бир дхарма Будданинг хусусиятларига эга, ўз моҳиятига кўра буддавий эканлигини илгари сурувчи махаяна таълимотининг инсон табиати (синь)ни илгари сурувчи Хитой анъанавий назариялар (конфуцийлик) билан ўзаро таъсири натижасида шаклланган. Мэн-цзининг таъкидлашича, инсон ўз табиатидан келиб чиққан ҳолда ижобий характерга ва барча маънавий мукамалликларга эга экан.

VI асрга келиб буддавийлик Хитойда қудратли ғоявий кучга айланди. Бутун мамлакат бўйлаб кўп сонли буддавийлик монастырлари (ибодатхоналар), (йирик монастыр мажмуалари мамлакатнинг шимолий қисмида жойлашган бўлиб, у ерларда Будда ва бодхисаттваларнинг катта ҳайкаллари бунёд этилди – Лунмэнь ва Юньгандаги ғор мажмуалари) қурилган бўлиб, уларда кўп сонли роҳиблар истиқомат қилишган. Кўплаб императорлар томонидан қўллаб қувватланган Буддавийлик, босқичма-босқич ўзининг Хитой жамиятига интеграциясини яқунлаётган эди. “Таълимотлар учлиги” (сань цзяо)ни шаклланишининг фаол жараёни кетаётган эди. Бу учлик конфуцийлик, даосизм ва буддавийлик каби таълимотлардан иборат эди. Ушбу учлик Хитой жамиятининг кейинги бир ярим минг йил давом этган маънавий-руҳий тараққиётини белгилаб берди.

VI-VIII асрлар давомида шаклланган ва буддавийлик анъаналарининг бутун Узоқ Шарқдаги ўзига хослигини белгилаб берган Хитой буддавийлиги мактабларини уч асосий гуруҳларга бўлиш мумкин:

1) “Трактатлар мактаби” (лунь), ушбу мактаб ҳинд шастрларидан бирига асосланган бўлиб, ҳинд буддавийлиги фалсафасининг матнлари

¹¹² Hsing Yun. The Buddhist Perspective on Time and Space. Buddhism in Every Step 35 = Буддийский взгляд на время и пространство / Edited and proofread by Venerable Yi Chao, Louvenia Ortega. — Buddha's Light Publishing, 2009. P-34/

(мадхьмака, йогачара, мумтоз Абхидхарма)ни ўрганиш ва шарҳлаш билан шуғулланган. Бу мактаб таркибига қуйидаги мактаблар ҳам киради: Сань лунь цзун (Уч трактат мактаби, мадхьмака), фа сян цзун (дхарма белгилари мактаби, йогачара), чэн ши цзун (Хариварман томонидан ёзилган Сатьясиддхи шастра трактатининг мактаби, хинаяна йўналишига яқин бўлган) ва цзюйшэ лунь цзун Васубандхунинг “Абхидхармакоша” трактати мактаби кабилар. Ҳинд буддавийлигининг таъсирини ўзида акс эттирган бу мактаблар кам сонли бўлиб, мавжудлари ҳам кучли таъсирга эга бўлмаган ва ўз фаолиятини эрта якунлаган (лекин қисман Японияда улар сақланиб қолган). Лекин бу мактабларнинг баъзи намоёндалари (масалан, Сюань-цзан) Хитой буддавийлиги тарихида улкан аҳамиятга эга бўлган ишларни амалга оширган.

2) “Сутралар мактаби” (цзин) бўлиб, бу мактаблар Будда анъаналарига тегишли бўлган у ёки бу доктринал матнга асосланиб, буддавий ҳақиқатларни олий даражада ўзида акс эттирган мактаблар сирасига киради. Уларга ҳинд жамиятида ўхшаши бўлмаган Тяньтай цзун (Тяньтайшан тоғи мактаби) ва Хуайян цзун (Аватамсака сутраси мактаби) каби мактаблар кирган. Тяньтай мактаби “Олийжаноб дхарманинг нилуфари сутраси” таълимотига асосланган мактаб ҳисобланган бўлса, Хуаянь цзун мактаби “Хуаян цзин” сутраси таълимотига асосланган мактаб бўлган. Бундай типдаги мактаблар фалсафий эмас, балки диний-ақидавий матнларга асосланган бўлсаларда, у ёки бу ҳинд матнлари таълимотларига дахлдор бўлмаган мураккаб тизимларни ишлабчиқдилар, назарий фалсафий муаммолар билан шуғулландилар. Бу мактаблар Татхагатагарбхи назариясига (аниқроғи, гарбхи ва йогачара назариялари синтезига) асосланган буддавийлик фалсафасининг Узоқ Шарққа хос тизимларини яратдилар. Сутралар мактаблари фалсафаси Хитой ва Узоқ Шарқда буддавийликнинг бутун тарихи давомида ўз долзарблигини сақлаган бўлсада, VII аср –IX асрнинг биринчи ярмидаги ёрқин ривожланишдан сўнг уларнинг таъсирлари заифлашди.

3) “Медитация, мушоҳада мактаби” (чань) бўлиб, ўз эътиборини асосан, буддавийликнинг рухий амалиётига, медитацияга ва йогага қаратган. Аввало бу гуруҳга Чаньцзун (японча, Дзен-сю) ўзига хос хусусиятга эга бўлган хитой мактабини киритиш лозим¹¹³. Бу гуруҳга, шунингдек, ўзининг мақоллари билан машҳур бўлган “Мантр мактаби” (чжэнь янь цзун: яна бир номи ми цзяо – “сирли таълимот”)ни киритиш лозим. Бу мактаб VIII асрдан бошлаб Хитойда тантра буддавийлигини тарғиб қилган, лекин бу таълимот Хитойда кутилгандек даражада тарқалмаган. Дуо ўқиш чоғида Будда Амитабхнинг исмини такрорлашни ўзларининг асосий амалиётига айланирган Соф Замин (Цзинту цзун) мактаби ҳам ушбу гуруҳга мансуб мактаб ҳисобланади. Роҳиблик тартиботлари билан шуғулланадиган Винаи (люй цзун) мактаби ҳам ушбу гуруҳдан жой олган. Бу мактабларнинг баъзилари аксарият ҳолда мушоҳадага асосланган таълимотни ишлаб чиқишган бўлса, бошқалари эътиқод ва диний маросига асосланган таълимотни ишлаб чиқдилар. Бу гуруҳнинг – Чань ва Соф Замин мактаблари IX асрнинг ўрталаридан Хитой буддавийлигида, XII – XIII асрларда эсча бутун Узоқ Шарқ минтақаси буддавийлигида етакчи мактабга айландилар. Улар тез-тез ўзаро ўзларининг диний амалиётидан фойдаланадилар ва бошқа мактаблар, хусусан, Хуаянь мактабининг назарий таълимотидаги кўплаб ақидаларидан, қоидаларидан истефода қиладилар. Биз кейинги бобда таълимотлари Хитойда буддавийликнинг фалсафий таълимотининг тадрижий ўзгаришини тушунишда аҳамиятли бўлган хитой мактаблари ҳақида тўхталиб ўтамиз.

2- боб бўйича хулосалар

Биринчидан, Хитойда милоддан аввалги I асрга қадар бу мамлакатнинг – дунёнинг марказий давлати эканлиги (Хитойнинг номи – Чжун Го, таржимаси Ўрта мамлакат, Марказий мамлакат), хитой маданияти – дунёнинг ягона маданияти, барча қолган халқлар эса варварлар эканлигини

¹¹³换产花。佛小个迅带 Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да и (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973. 136-бет

акс эттирувчи концепция шаклланган эди. Бу концепция бошқа қадимий тамаддунларда ҳам мавжуд бўлган бўлиб, Хитойга нима учун буддавийлик сингари хорижий, “варварлар” таълимоти кераклигини изохлаб беришни талаб қилар эди.

Иккинчидан, Буддавийлик апологетлари буддавийлик тамойилларини хитойлик донишмандлар – Чжоу-гун ва Конфуций илгари сурган таълимотларининг тамойиллари билан ўхшашлигини таъкидлайдилар. Уларнинг фикрича, буддавийлик тамойиллари Хитой тамаддунининг асос солувчи тамойилларига зид келмайди, балки уларни тўлдиради. Буддавийлик апологетлари Конфуцийнинг яхши илм бўлса, варварлардан ҳам ўрганиш зарурлигини таъкидловчи сўзларини исбот тариқасида келтирдилар. Умуман олганда, буддавийликнинг Хитойга ёйилиши хитоймарказчиликни бутунлай тугатган бўлмасада, маълум даражада мўътадиллаштирди.

Учинчидан, Хитой жамиятида роҳиблик муассасасига ўхшаш тизим бўлмаган, шунинг учун буддавий роҳиблар нафақат ахлоқ ва маданиятнинг асос солувчи меъёрларини бузишда, балки бутун олам, универал тартибни бузишда айбландилар. Хитойча нуқтайи назарда никоҳсизлик тамойилини қабул қилиб ва ўз исмини ўзгартириб роҳиб ўз аждодларидан ва авлодини давом эттиришдан воз кечади. Бу ҳолат хитой маданиятида оғир ахлоқсизлик фаолият сифатида баҳоланган.

Тўртинчидан, Хитойда император ҳокимиятини муқаддаслаштириш характериға эға концепция шаклланганлигини юқорида қайд қилинган эди. Император нафақат ўз фуқароларининг ҳукмдори, балки фазони, дунёни тартибға солувчи, Олам кучларини бошқарувчи ва бутун дунёни тартибға солиш таъсирини ўзига хос бўлган Олийҳимматлилик, Куч-Дэ воситасида амалға оширувчи зот сифатида тавсифланади. Ҳукмдор тимсолида Хитой давлати буддавий сангханинг ўзига тўлиқ тобелигини талаб қилар эди: Хитойда давлатдан мустақил бўлган ҳеч қандай ташкилот ёки жамоа бўлмаган. Дастлабки вақтларда бундай талаб роҳиблик томонидан муайян

қаршиликка учради. Лекин барибир яқунда Хитойда сангха тўлиқ давлатнинг назоратига ўтди.

Бешинчидан, Буддавийликнинг Хитойда тарқалиши жараёнида юзага келган, шунингдек, ушбу мамлакатда буддавийликнинг тадрижий ўзгаришига таъсир кўрсатувчи баҳслар натижасида юзага келган муаммолар орасида “рухий ибтидонинг йўқ бўлмаслиги” (шэнь бу ме) масаласи алоҳида аҳамиятга эга. Хитойда руҳнинг ўлмаслиги ҳақида ва умуман руҳнинг жисмоний тана моҳиятидан фарқ қилувчи ҳамда алоҳида маънавий бўлган бирлик эканлиги ҳақидаги назариялар ривожланмаган. Шунинг учун хитойликлар буддавийликнинг карма ҳақидаги таълимотини инсонда абадий ва йўқ бўлмайдиган рухий ибтидо борлиги ҳақидаги таълимот сифатида қабул қилганлар. Бундай ёндашув буддавийликнинг ҳиндуийлик атмавадасининг қўпол шакллариغا мос келадиган асосий анатмавада доктринасига мувофиқ келмас эди. Буддавийликка муҳолифатда бўлган конфуцийлик ортодокслари юқорида қайд қилинган таълимотга қарши чиқдилар.

Олтинчидан, Хитой фалсафий анъанасида юрак (қалб), (синь) – ҳис қиладиган орган эмас, балки фикрлайдиган орган ҳисобланади, юрак эса ақлли органдир. Мен-цзи трактатида (хусусан, “Юракнинг барҳам топиши ҳақида” бобида – “Цзинь синь”) “ким ўз табиатини англаса, Осмонни англайди” каби мулоҳазалар акс этган. Шунингдек, ушбу трактатда гарбхи назариясидаги “ўзини руҳлантириш” (прабхасвара) ақл (читта) каби тушунчаларга ўхшаш “олийжаноб юрак” (лян синь) ва “олийжаноб қудрат” (лян нэп) каби атамалар юрак-ақлнинг олийжаноб ва мукамал табиатига ишора қилади. Санскритча “читта” сўзининг таржимаси учун “синь” сўзининг танланиши ақл-юрак (синь/читта) тушунчасининг буддавийлик ва конфуцийлик йўналишлари талқинида ўзаро яқинлашувини яқунлади.

III БОБ. ХИТОЙ БУДДАВИЙЛИГИНИНГ АСОСИЙ МАКТАБЛАРИ

3.1. Тяньтай мактаби

Тяньтай мактаби – Хитойда шакланган дастлабки буддавийлик мактабларидан бири ҳисобланади. Ушбу мактабнинг асосчиси роҳиб Чжи-и

(538-597 йиллар) хисобланади, вахоланки, ушбу мактаб таълимотининг асослари унинг устозлари – Хуэй-вен ва Хуэй-си томонидан яратилган. Мактабнинг номи Шарқий Хитойдаги (Чжэцзян музофоти) Тяньтайшань тоғлари номидан олинган. Роҳиб Чжи-и бу ерда узоқ вақт давомида яшаган ва фаолият олиб борган. Мактабнинг асосий ақидавий матни “Нилуфар сутраси” (хитойча, “Фа хуа цзин”) бўлганлиги учун аксарият ҳолларда мактабни – Нилуфар сутраси мактаби (Фахуа цзун) ҳам деб номлашади.

Тяньтай мактабининг ушбу Нилуфар сутрани афзал кўраганлигининг сабаби ушбу сутранинг таълимотлари таснифи доктринаси (пань цзяо) бошқа мактаблар таълимотларидан устун бўлган. Бу доктрина “Бешта давр, саккиз таълимот” (у ши ба цзяо) деб номланган.

Ушбу таълимотга мувофиқ Будда Шакьямуни нурланишдан сўнг беш давр мобайнида “денгиз акси” ҳолатида (хай ин саньмей), юқори даражадаги диққат ва эътиборни жамлаган ҳолда фаолият юритган экан. Бу ҳолатда Будданинг онги сокин ҳолатдаги денгиз сатҳи сингари бўлиб, барча нарса-буюмларни ўзида акс эттирган, Будда эса бутун дунёни чексиз Ақлнинг мутлоқ бирлиги сифатида кўрган. Будда ўз хиссиётининг натижасини “Аватамсака сутра”да ифодалаган ва илоҳий зотлар ва бодхисаттваларга баён қилган, ҳатто улар учун ҳам бу таълимот муракаб ва тушунарсиз бўлган¹¹⁴. Шунда Будда ўз шогирдларининг ҳақиқатни босқичма-босқич ўзлаштиришга тайёрлашга қарор қилди ва уларга Банорасда (Варанаси) Буғулар ўрмонида Тўрт олийжаноб ҳақиқат ва сабаб-оқибат келиб чиқиши (Хинаяна) ҳақидаги таълимотни ўргатди. Улар томонидан ушбу таълимот ўзлаштирилгандан сўнг Будда онгнинг махаяна назариясини (йогачара), ундан сўнг эса дхармаларнинг моҳиятсизлиги ва бўшлиққа эгалиги (мадхьямаку) ҳақидаги махаяна таълимотини ўргатди. Шундан сўнг шогирдлар олий ҳақиқатни ўзлаштиришга тайёр бўлганликлари маълум бўлди. Будда уларга ўз ўғитларининг якуни бўлган “Нилуфар сутраси”ни ўргатди. Будда ўз вафоти

¹¹⁴换产花。佛小个迅带 Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да и (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973. 138-бет

ва нирванага кетиши олдидан “Махапаринирвана сутраси”ни ҳам ўргатди. “Махапаринирвана сутраси” Тяньтай мактабида “Нилуфар сутраси”нинг олий ҳақиқат эканлигини тасдиқловчи сутра сифатида тан олинади.

“Нилуфар сутраси”нинг таркиби “Аватамсака сутра”даги олий ҳақиқатга айнан ўхшашлиги, шаклан эса “Нилуфар сутраси” ундан юқорирок эканлиги таъкидланади: “Аватамсака сутра”ни ақлий салоҳияти энг юқори инсонлар тушунишида ҳам катта қийинчиликлар уйғотади, “Нилуфар сутраси” эса қуйи даражадаги илмли инсонлар учун ҳам тушунарли бўлиб, ҳатто оми инсонларнинг ҳам талабини қондиради. Бу ҳолатдан “Нилуфар сутраси” таълимотини яқунига етган, мукаммал, кенг қамровли, “доирали” (юань) таълимот сифатида хулоса қилиш мумкин¹¹⁵.

Одатда Тяньтай мактаби таълимотини Нагаржунанинг мадхьямакасига асосланади, деб баҳолашади. Ҳақиқатда эса ушбу мактаб таълимоти мумтоз мадхьямакадан анча узоқ бўлиб, ўзида Татхагатагарбхи назариясининг вариантини ифода этди. Тяньтай мактаби икки энг муҳим ғоясига таянади: “онгнинг бир ҳаракатида – уч минг дунё” (и нянь сань цянь) доктринаси ва “ягона ақл” (и синь; экачитта) концепциясига. Мактаб таълимотининг руҳий амалиёт томони “интиҳо топиш ва мушоҳада қилиш” формуласида акс этади, бу формула илк Буддавийлик амалиётига – шаматха-випашьянага (хотиржамлик ва таҳлилий мушоҳада) бориб тақалади, лекин Тяньтай мактаби доирасида ўзига хос хусусиятларга эга бўлган¹¹⁶.

И нянь сань цянь доктринаси ва ягона Ақл таълимоти буддавийликнинг космологик қарашларига узвий боғлиқ. Бу қарашлар аввало ўзида тирик мавжудотларнинг ҳар бири ва унинг жойлашган маконига онг ва унга мувофиқ келадиган дунёнинг кенгайтирилган алоҳида иккиёқламалиги сифатида ёндашувчи дунёқарашни ўзида ифода этади.

Тяньтай мактаби анъаналарида юқорида қайд қилинган тирик мавжудотлар(ши)/ дунёлар турининг сони ўндан ошади. Булар сансаравий

¹¹⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. Стр-87.

¹¹⁶ Ўша манба, 89-бет.

мавжудотларнинг олти дунёси: илохий зотлар, титан-асурлар, инсонлар (оддий инсонлар, оми инсонлар назарда тутилмоқда – притхагжана, су жень), хайвонлар, оч рухлар, дўзахлар дунёлари киради. Сансара дунёларига яна “олийжаноб шахслар”нинг тўрт дунёси киради: (арья пудгала; сянь): шраваклар, пратьека-буддалар, бодхисаттвалар ва Будданинг дунёлари киради.

Юқорида қайд қилинган дунёларнинг ҳар бири исталган бошқасида ҳозир бўлади, яъни дунёлар бир-бирига ўтади, киради, масалан, дўзах дунёлари Будданинг дунёсида ҳозир бўлади (мана шу назариядан Тяньтай буддавийлигининг ғоят оригинал гностик ғояси шаклланган, яъни Будданинг табиатида нафақат эзгуликни, балки ёвузликни ҳам учратиш мумкин), Будда дунёси эса дўзах дунёларида намоён бўлади, ўн дунёни ўнга кўпайтирсак, юзта дунёнинг миқдори келиб чиқади. Ҳар бир дунё яна уч хил муносабатда кўриб чиқилади, улардан ҳар бири эса алоҳида дунё статусини олади (ши цзянь): 1) мавжудотлар дунёси (ҳар бир дунёни яшаётган мавжудотлар йўналишида кўриб чиқиш), 2) беш скандх дунёси (ҳар бир дунёни психологик йўналишда мавжудотлар онгини ривожлантириш даражаси сифатида кўриш), 3) дунё-мамлакат (ҳар бир дунёни тирик мавжудотлар сақланадиган макон сифатида кўриш).

Ўнта дунёни уч сонига кўпайтирсак, ўттизта дунё бўлади. Ихтиёримизда бўлган юзта дунёни ўттизга кўпайтирсак, уч минг сони келиб чиқади. Мана шу ҳолатда Тяньтай мактаби таълимотини ҳинд ва хитой анъаналарининг ўзаро таъсири, яъни ҳинд фалсафасининг руҳиятшунослиги ва хитой комбинаторикаси ва нумерологиясининг ўзаро бир-бирига таъсири натижаси сифатида баҳолаш лозим. Нумерология математи ва квазиматематик объектлар билан мафкуравий муҳим аҳамиятга эга бўлган операциялар воситасида хитой анъанавий фалсафасида муҳим рол ўйнаган.

Уч минг дунёнинг барчасинафақат объектив ва тирик мавжудотларнинг онгининг таркиби сифатида мавжуд, балки уларнинг ўзаро

тенг ҳолатда мутлоқ Ягона Ақлга (и синь), Будданинг Ақлига таянади. Бу Ақлнинг ҳар бир ҳаракати дунёларни бутун ҳолда ва тўлиқ яратади.

Ягона Ақл назарияси Абдий Будда тяньтай доктринаси билан узвий боғлиқдир.

“Нилуфар сутраси”да Будда шундай дейди: “фақат ахлоқларгина мени Бодхи дараҳтининг тагида нурланган Сиддхартха Гаутама билан айнанлаштирадилар”. Будда абдий нурланга, у ҳеч қачон туғилмаган ва ҳеч қачон вафот этмайди. Тяньтай мактабининг асосчилари юқоридаги мулоҳазалардан хулоса қилиб, Будданинг ҳақиқий моҳият, бутун олам каби реал воқелик эканлигини, ҳар бир мавжудот алоҳида ибтидодан буён Будданинг нурланган табиатидан баҳраманд бўлганлигини таъкидлайдилар. Тяньтай мактабининг бу ғояси хитой буддавийлигининг (нафақат хитой буддавийлигининг) бошқа барча мактабларидан фарқ қилади. Тяньтай мактаби Будданинг табиати нафақат тирик мавжудотларни (сантана, “рухия континуумлар”), балки нарса-буюмларни, “нотирик табиат” (“ноконтинуумлар”)ни ҳам қамраб олганлиги ҳақидаги ғояни илгари сурадилар, бошқа мактаблар эса фақат тирик мавжудотларгина Будда табиатидан нурланганлигини, нотирик табиат эса улар орқали изоҳланадиган тушунчалар сифатида намоён бўлишини илгари сурадилар. Тяньтай мактабининг бу ўзига хос пантеизми Узоқ Шарқнинг санъатига катта таъсир кўрсатди, хусусан, Хитой ва Япониянинг шеърляти ва тасвирий санъатига шундай таъсир кўрсатдики, уларда табиат манзаралари Ягона Мутлоқнинг кўпшакли ҳодисалари сифатида тасвирланди¹¹⁷.

Тяньтай мактаби таълимотида панпсихизм ва пантеизм унсурлари билан чекланган хитой буддавийлигининг субстанционализми тўлиқ тарзда намоён бўлди.

Тяньтай мактабининг яна бир йўналиши – унинг учёқли ҳақиқат назарияси (сань ди) ҳисобланади.

¹¹⁷ Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. Стр-59.

Бу таълимот шаклий жиҳатдан Нагаржунанинг икки ҳақиқат назариясига мувофиқ келади, лекин моҳиятан бу назариядан кескин фарқланган ҳолда уларнинг баъзи ғояларига таянади.

Тяньтай мактаби таълимотининг биринчи ҳақиқати қуйидагиларни ифодалайди: ҳар бир ҳодиса сабабий жиҳат билан шартланган, ушбу ҳодиса ўз-ўзича мавжуд бўла олмайди ва моҳиятсиз бўлади, фақатгина ўзини шаклланишига сабаб бўлган хусусиятлар ва шартлар натижаси сифатидагина моҳиятга эга бўлади. Бу “бўшлиқ ҳақиқати” (кун ди) тўлиқ маънода Нагаржуна таълимотига мувофиқ келади.

Тяньтай мактабининг иккинчи ҳақиқати ёлғон ҳақидаги ҳақиқат ёки шартли ҳақиқат (цзя ди) сифатида номланади. Унга кўра барча ҳодисалар ҳақиқий моҳиятдан маҳрумдирлар, улар ўзгармас ва доимий асосга эга эмаслар, шунинг учун улар хаёлий образлар ва фантазиялар натижаларига (хуань; хуа) ўхшашдирлар¹¹⁸.

Учинчи ҳақиқат “ўрта йўл ҳақиқати” (чжун дао ди) деб номланади, яъни икки хил нуқтайи назар ўртасидаги йўл ҳақиқатидир. Унга кўра барча ҳодисалар у ёки бу “дхарма табиати”га (фа син) эга бўлиб, улар Абадий Будданинг абадий акси сифатида туғилмайдилар ва ўлмайдилар.

Тяньтай мактаби таълимотида ҳақиқат деганда учинчи ҳақиқатни тан оладилар, чунки қолган биринчи ва иккинчи ҳақиқатлар ўзларида реал воқеликни номувофиқ ва тўлиқсиз билишни ифодалайди. Бошқача қилиб айтганда, агар биз ҳодисани бир бутун дунёқарашдан ташқарида ва ҳиссий дунё ва Будданинг Ягона Ақлининг айнанлигини билмасдан кўриб чиқадиган бўлсак, у ҳолда дастлабки икки чекланган нуқтайи назарга келишимиз муқаррар бўлади. Ягона Ақл назарияси ўзининг Будданинг мутлоқ нурланган Ақли билан айнанлигини тасдиқлаган ҳолда ва буддавийлик дунёқарашни доирасида ўзига хос “борлиқни оқлаш”ни (К.Ю. Солониннинг талқини) амалга оширган ҳолда, дунё тушунчасини ўз реал воқелигида тиклайди.

¹¹⁸ Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. Стр-62.

Уч ҳақиқат ҳақидаги таълимотда сансара ва нирвананинг ўхшашлиги ҳақидаги буддавийликнинг махаяна фундаментал таълимоти ва Хитой фалсафий тафаккурининг анъанавий натуралистик ва космологик йўналишларининг нисбий ва мутлоқ ҳақиқат ҳақидаги таълимотларининг ўзаро таъсирининг натижаси яққол намоён бўлади.

Тяньтай мактабининг руҳий амалиёти “Мохэ чжи гуань” (“Маха шаматха випашьяна”) – “Онг ва таҳлилий мушоҳаданинг безовталигини тўхтатиш ҳақидаги Буюк трактат” рисоласида тўлиқ очиб берилган. Бу матнга кўра, Тяньтай мактаби мушоҳада қилиш усулларини Будда Шакьямунидан етиб келган “олтин оғзаки насихат” ва Нагаржунадан етиб келган “Ҳозирги устознинг усуллари” каби икки йога усулларнинг сирли равишда оғзаки етказилиши туфайли қўлга киритган¹¹⁹.

Чжи-ининг трактатида руҳий амалиётнинг асослари Тяньтай таълимотининг барча қоидалари ва ушбу мактабнинг фалсафий категориялари билан биргаликда батафсил изоҳланган.

Тяньтай мактаби Хитойда IX асрнинг ўрталаригача ривожланиб, шундан сўнг аста-секинлик билан таназулга юз тутди, лекин XI-XII асрларда қисқа муддатда тикланиш жараёни ҳам бўлиб ўтган. IX асрнинг бошларида япон роҳиб Сайт (767-822) Тяньтай (японча Тэндай) таълимотини Японияда тарғиб қила бошлади. IX-XII асрларда Тяньтай таълимотини Японияда давлат қўллаб қувватлади ва бу таълимот кенг тарқалди. XIII асрда Тэндай мактабидан роҳиб Нитирэн (1222-1282) мактаби ажралиб чиқди. Нитирэн мактабида асосий урғу “Нилуфар сутраси”ни шарафлаш ва унинг номини такрорлашга (япончасига – “Намо мэхо рэнге ке” – “қимматли Устознинг “Нилуфар сутраси”га сажда қилиш”) қаратилган эди. Бу дуо Тяньтай мактабининг шаматхи ва випашьяна йўналишларининг мураккаб мушоҳада амалиётини ўрнини эгаллаган. Бошқа соҳаларда Нитирэн-сю мактаби тэндай таълимотининг қоидаларидан фойдаланади. Ушбу мактаб тэндай

¹¹⁹ Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. Стр-64.

таълимоти – Ягона Арава таълимотининг энг олий кўриниши сифатида баҳолайди. Ҳозирги вақтда Нитирэн-сю мактаби – Япониядаги энг кенг тарқалган буддавийлик мактабларидан бири ҳисобланади. Тэндай мактаби ҳам айни вақтда энг таъсирли буддавийлик мактабларидан бири бўлиб қолди. Тэндай мактабининг тасарруфида кўп сонли монастырлар, ибодатхоналар, марказлар, хайрия фондлари ва университетлар мавжуд.

Тяньтай мактаби муайян даражада Корея ва Вьетнамда тарқалган эди. Лекин вақт ўтиши билан ушбу мактаб бу мамлакатларда ўз таъсирини йўқотди.

3.2. Хуаянь мактаби (Хуаянь цзун)

Хуаянь мактаби ўз номини таълимот асосланган сутранинг номланишидан олган. “Хуаянь цзин” (“Аватамсака сутра”) – милоднинг бошларида бирлаштирилган бир неча сутраларнинг жамланмасидан иборат (Марказий Осиёда жамланган бўлиши керак). Хуаянь мактаби учун уларнинг ичида энг муҳими “Гандавиоха сутра” ҳисобланади.

Хуаянь мактабининг асосчиси – роҳиб Фа-цзан (ёки Сянь-шоу, 643-712) Хитойда туғилиб, фаолият юритган бўлсада, келиб чиқиши Марказий Осиёдан, сўғдийлардан бўлган. Фа-цзань Хуаянь мактабининг учинчи патриархи ҳисобланади. “Аватамсака сутра”ни биринчи бўлиб роҳиб Душунь (557-640) шарҳлаган. Дуньшу ҳаётлик вақтида мутафаккирдан кўра кўпроқ кароматгўй сифатида машҳур бўлган.

Фа-цзан ҳали ёшлигидан Сюань-цзаннинг таржимонлар гуруҳига аъзо бўлди ва серғайратлилик билан таржималар устида ишлай бошлади. Лекин у тез орада Сюань-цзаннинг ҳинд буддавийлигидан кўнгли тўлмади ва таржимонлар гуруҳидан кетди. Бир қанча вақтдан кейин Фа-цзан Сюань-цзаннинг издоши – роҳиб –файласуф Куай-цзини (Куй-цзи) фавқулодда кескин иборалар билан танқид қилди. Шу орқали Фа-цзан Сюань-цзаннинг қарашларини обрўсизлантирди ва бу мактаб инқирозга юз тутди, натижада

хитой буддавийлиги кейинги давр ҳинд буддавийлиги анъаналари билан бутунлай алоқани узди. Фа-цзан Сюан-цзанни ярим махаяначи деб билар эди, у мутафаккирни ходисаларда акс этадиган мутлоқликни эмс, балки фақат ходисаларнигина билиш билан чекланишини танқид қилар эди. Фа-цзан иччхантийларнинг йогачара доктринасини рад қилди ва барча мавжудотларнинг Будда табиатидан ибтидодан бошлаб нурланганлиги тамойилини илгари сурди¹²⁰. Фа-цзан ўз даврининг энг таниқли буддавийлик устози сифатида императрица У-хоу (У Цзэтянь) саройига тарғибот учун таклиф қилинган. У-хоу VII аср охирида тахтни ноқонуний равишда ўзлаштирган ва буддавийлик мафкурасига таянган ҳолда ўз ҳокимиятини мустаҳкамлашга уринган. Фа-цзаннинг бу тарғиботлари машҳур “Олтин арслон хақидаги трактат” (“Цзинь ши-цзи чжан”)га асос вазифасини бажарган.

Хуаянь мактаби – хитой буддавийлигининг фалсафий йўналтирилган йўналишларидан бири ҳисобланади. Бу ҳолат уни бошқа мактаблар томонидан айбаланишига сабаб бўлган. Улар Хуаянь мактабини ўз назарий таълимотларига содиқлиги учун буддавийликнинг диний амалиётини менсимасликда айбланган.

Хуаянь фалсафасининг бошланғич нуқтаси ва доктринал асоси – худо Индранинг қимматбаҳо тўри тимсоли ҳисобланади, бу жиҳат “Гандавьюха сутраси”да тавсифланган. Ушбу тўр қимматбаҳо тошлардан иборат иплардан тўқилган бўлиб, ҳар бир тошда бошқа барча тошлар акс этган ва ўз навбатида ўша тош бошқа тошларда ҳам ўз аксини топган. Хуаянь тарафдорлари бу тимсолда “Дхарма дунёси”, яъни ягона ва бир бутун универсумни қиёфасини кўришган. Хуаянь таълимотини ўз шогирдларига тушунтирар экан, Фа-цзан ўнта кўзгуни Будда ҳайкали атрофига доира шаклида жойлаштириб чиққан, натижада Будда ҳайкали бу кўзгуларда чексиз даражада намоён бўлган (Бундай турдаги экспозицияларни Хитойдаги замонавий буддавийлик

¹²⁰ Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. Стр-67.

ибодатхоналарида ҳам кўриш мумкин). Юқорида қайд қилинган мисол Хуаянь мактабининг тўрт асосий қоидаларидан бири “барча нарса биттада ва битта нарса барчада намоён” – ҳар бир унсурда бутун дунё ва бу унсур – бошқа ҳар бир унсурда намоён бўлиши қоидасини исботлайди¹²¹.

Юқорида қайд қилинган қоидалар хуаянь мактаби мутафаккирлари томонидан ривожлантирилиб, қуйидаги икки доктрина ёрдамида мукаммал диний-фалсафий тизимга айлантирилди: тамойиллар ва феноменларнинг ўзаро бир-бирига зид келмаслиги (лиши уай); иккинчиси эса, феноменларнинг ўзаро бир-бирига зид келмаслиги (ши-ши у ай). Бу доктриналарни кўриб чиқишдан аввал Хуаянь мактаби мутафаккирлари тамойил (ли) ва феномен(ши) тушунчалари деганда нимани тушунишларини аниқлаб олиш зарур.

Тамойил (ли) тушунчасининг келиб чиқиши конфуцийчиликнинг милоддан аввалги III асрда яшаган мутафаккири Сюнь-цзи ва милоддан аввалги III-IV асрда фаолият кўрсатган даос-конфуцийчилик мактабларининг синкретик фалсафаси – сюань-сюэгага бориб тақалади. Лекин бу тушунча Хуаяньгача марказий фалсафий категория сифатида аҳамиятга эга бўлмаган. Кейинчалик XI-XII асрларда фаолият кўрсатган Чэн Хао, Чэн И ва Чжу Си каби неоконфуцийчи файласуфлар ли категориясини Хуаянь мактабидан олиб, ўз таълимотларни ушбу категория атрофида шакллантирдилар ҳамда ўз тизимларини “тамойилшунослик” (ли сюэ) деб номладилар¹²².

Кундалик ҳаётда ли сўзи дастлаб далаларни чегаралаш, кейинчалик эса қимматбаҳо тошларга ишлов бериш, силлиқлаш, қирралаш маъноларини англатган. Дастлабки вақтларданок ушбу сўзда тартибга солиш, шакл бериш, тузилишини ўзгартириш каби маънолар акс этган. Шундан келиб чиқиб, кейинчалик ли сўзи тамойил, қоида, меъёр, ақллилик, маъно, сабаб каби маъноларни ўзида ифодалаган. Фалсафада эса ушбу сўз ақлга таянган тизим

¹²¹ Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. Стр-73.

¹²² Ch'en K.K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964;P-98.

ва шакл ташкил қилувчи тамойил маъносини ифодалайди. Замонавий хитой тилида ақлга мувофиқлик тушунчаси “хэли” сўзи орқали ифодаланadi, бунинг таржимаси – тамойилга мувофиқ келувчи, “ли”га мувофиқ келувчи маъноларини англатади.

Ши сўзи иккита асосий маънога эга: 1) иш ва 2) феъл сифатида хизмат қилмоқ. Фалсафий матнларда ши сўзи дастлаб у (нарса, мавжудот) сўзига синоним сифатида ишлатилган. Бу эса доимий ўзгариш жараёнида (и) бўлган ишларни нарсалар сифатида қарашдан келиб чиққан. Бундан келиб чиқадиган бўлса, ли қандайдир абадий ва ўзгармас тамойил ғоясини ўзида ифодаласа, ши унинг муваққат, жорий, ўзгарувчан қиёфаси ҳисобланади. Ушбу юқорида кўриб чиқилган тушунчалар Хуаянь буддавийлик фалсафасининг асосий ақидалари билан узвий боғлиқ ҳисобланади.

Хуаянь фалсафий тизимида юқорида кўриб чиқилган икки тушунча буддавийлик фалсафий тизимга киритилган. Машҳур россиялик буддавийшунос О.О. Розенбергнинг фикрича, ли тамойили ҳақиқатдан ҳам мавжуд бўлган реал воқеликни ўзида ифодалайди. “Нарса-ходисалар” (ши) – эмпирик воқеликнинг унсурлари бўлиб, тамойилнинг намоён бўлиши, дхарманинг уларнинг ифодасида акс этиши ҳисобланади. Нирвана ва сансаранинг фундаментал айнанлиги ҳақидаги Махаяна йўналишининг ақидаларидан келиб чиққан ҳолда, Хуаянь мактаби файласуфлари тамойил ва нарсалар(феномен)ни нафақат узвий боғлиқ жараён ҳисоблашади, балки феномен (ходиса)нинг моҳиятан ибтидоси – бу тамойилнинг намоён бўлиши, тамойилнинг ўз борлиғидан чиқиб, сабабий шартланган омиллар дунёсига ўтишини билдиради. Шунинг учун ходисалар тамойилдан табиатан мустақил эмаслар, агар тамойил нарсаларда акс этса, ўз навбатида нарсалар тамойил табиатига эга бўладилар¹²³.

Ли-ши у ай махаянанинг умумий қоидаларига тўлиқ мувофиқ келса, ши-ши уай Хуаянь буддавийлигининг ҳосиласи ҳисобланади.

¹²³ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991;Стр-78.

Феноменлар тамойил табиатига эга экан, ўзларида унинг атрибутларини намоён қиладилар, хусусан, чексизлик атрибутига ҳам эга бўладилар. Келиб чиқадики, ҳар бир феномен, ҳар бир унсур, ҳар бир дхарма ўзтабиатга кўра чексиз ва умумлаштирувчи хусусиятга эгадир: “Ҳар бир гул ўзида Буюк Араванинг барча сутралари донишгмандлигини акс эттиради”.

Бутун эмпирик дунё – ўзаро таркибларига кирувчи феноменлар, чексизларнинг бир бутуни, тизими ҳисобланади (Индра маъбудининг тўри образи). Ганг дарёсининг бир қум зарраси таркибида чексиз Ганг дарёлари бўлган чексиз дунёлар мавжуд, бир соч толасида бутун бир олтин арслон мавжуд бўлади (Фа-цзаннинг императрицага тушунтирган таълимотидан олинган). Замоनावий фандан иқтисбос оладиган бўлсак, голограммада ҳар бир бўлак ўзида бутуннинг хусусиятларини акс эттиради; голография тамойили янги илмий парадигманинг шаклланиш жараёнида муҳим ўрин тутмоқда ва илмий билиш, фан методологияси соҳаларининг аксарият мутахассислари унга қизиқиш билдирмоқдалар. Дунё реал воқеликда – тамойилнинг ягона бир бутун тизими бўлиб, нарсаларда акс этади, нарсалар эса ўзида қолганларини акс эттиради. Бу дунё (дхарма-хашу фа цзе) – Будда Вайрочана тимсолида мужассамлашган Будданинг танаси бўлиб, Ягона Ақлни ташкил қилади ва у мавжудотларнинг танланганларининг ақл-шуурида намоён бўлади¹²⁴.

Хуаянь мактаби ўз таълимотини энг мукаммал ва тўлиқ Буддавийлик таълимоти деб билади ҳамда ўз таълимотини Ягона Арава деб номлайди. Хуаянь таълимотининг бошқа буддавийлик мактабларидан устунлиги шунчаки унинг издошлари томонидан эълон қилинмайди, балки таълимотларнинг таснифлаштириш (пань цзяо) бўйича анъанавий доксографик ва тарихий-фалсафий матнлар асосида исботланади.

Бундай биринчи матн (“Беш таълимот ҳақидагши таълимот”, “У цзяо чжан”) Фа-цзан томонидан ёзилган. У ўз таълимотида халқ буддавийлиги (карма доктринаси), Хинаяна, Махаянанинг икки мактаби – йогачара ва

¹²⁴ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991;Стр-86.

мадхьямака, шунингдек, Хуаянь таълимотларини таҳлил қилиб чиқди. Фа-цзан ушбу таълимотларнинг ҳақиқийлиги ва тўлиқлигини уларда “мен” (во: бу ерда – онг, субъект, бирлик) ва дхарма (фа: бу ерда – нарсалр, объектлар, кўплик) ўртасидаги ўзаро муносабат муаммосининг қандай ҳал қилинишига қараб белгилади. Натижада Фа-цзан қуйидаги хулосага келади:

Халқ буддавийлиги (кейинчалик “инсонлар ва худолар” таълимоти деб номланган, ушбу таълимот руҳнинг озод бўлишини эмас, балки уни инсон ёки худо қиёфасида туғилишини ўз олдига мақсад қилиб қўяди): “мен” ҳам, дхарма ҳам мавжудлигини илгари суради. Хинаяна эса: “мен” йўқ, дхарма мавжудлигини илгари суради. Махаяна таълимотида эса: 1) Йогачара: “мен” мавжуд, дхарма йўқлигини, 2) мадхьямака эса: “мен” ҳам, дхарма ҳам мавжуд эмас, балки улар орасидаги муносабат мавжудлигини илгари суради. Хуаянь (Экаян) эса: “мен” ҳам мавжуд, дхарма ҳам мавжуд, лекин улар орасида зиддият йўқ, улар орасидаги мухолифат олиб ташланган.

Бу схемада икки хил ҳолат муҳим. Биринчидан, унинг диалектик алоқадорликда эканлиги. Дастлаб икки тезис ҳам тан олинади, кейин эса улардан бири тан олинади, сўнг улар ҳар иккиси ҳам инкор қилиниб, улар орасидаги муносабатнинг реаллиги тасдиқланади ва ниҳоят икки тамойил ҳам тасдиқланиб, улар орасидаги муносабат (уларнинг мухолифати, ёки уларнинг ўзаро қарама-қарши қўйилиши) инкор қилинади. Иккинчидан, Буддавийлик психологияси (“мен”, дхарма) тушунчалари бу ерда мумтоз абхидхарма таълимотларидан анча узоқ моҳиятда, йогачар таълимотига яқин моҳиятда истефода қилинади. Маълумки, йогачарада “мен” тушунчаси остида эмпирик объект билан боғлиқ бўлган эмпирик субъект сифатида намоён бўлади¹²⁵.

Хуаянь мактабининг Фа-цзан томонидан илгари сурилган энг олий нуқтайи назари – Дхарма олами концепцияси ҳисобланади. Дхарма оламида субъект (чжу – “хўжайин” ёки ши - бу) ҳам, объект (кэ – “меҳмон” ёки би – у) ҳам, бирлик ҳам, кўплик ҳам биргаликда мавжуд бўлиб, улар орасида қарама-

¹²⁵ Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991;Стр-89.

каршилик ёки ўзаро истисно қилиш мавжуд эмас, улар ўзлари борлигича мавжуддирлар. Фа-цзаннинг таснифлашини Хуаянь мактабининг бешинчи раҳбари бўлган Цзун-ми (780-841) тўлдирган ва ривожлантирган. Цзун-ми Чань мактабининг Хоцзэ аъёнларини сақловчи ҳам ҳисобланади. У юқорида қайд қилинган таълимотлар қаторида конфуцийчилик ва даосизмга ҳам таъриф берган ва уларни энг қуйи ва ташқи таълимот(вайдао) сифатида баҳолаган.

Хуаянь мактаби хитой буддавийлигининг мустақил йўналиши сифатида IX асрнинг иккинчи ярмида таназзулга юз тутди. Чань мактаби Хуаянь мактабининг фалсафий таълимотини Чань мактаби ўзининг мушоҳада амалиётининг назарий асоси сифатида Хуаянь мактабининг фалсафий таълимотига таянган. Цзун-ми Чань мактабининг мушоҳада амалиётига асос солган. Хуаянь мактабининг таълимоти Чань мактаби таълимоти доирасида ҳозирги кунга қадар сақланиб қолган.

Хуаянь мактаби Кореяда (Хваом) ва Японияда (Кэгон) чекланган тарзда тарқалган. Бугунги кунда Хитой ва Японияда биттадан хуаянь ибодатхонаси мавжуд бўлиб, хуаянь фалсафасини Чань (Дзен) мактабларининг кўп сонли ибодатхоналарида изчил ўрганиш давом этмоқда.

3.3. Чань мактаби (Чань цзун)

Чань мактаби Узоқ Шарқ буддавийлигининг энг хитойлашган мактаблари сирасига киради. Баъзи тадқиқотчиларнинг фикрига кўра чань мактаби Хитой буддавийлигининг энг муҳим, асосий жиҳатларини ўзида акс эттиради. Шу билан биргаликда қуйидаги жиҳатни тан олмасликнинг имкони йўқ, юқорида қайд қилинган типологик ҳодисалар буддавийликнинг бошқа

анъаналари учун ҳам тааллуқлидир. Масалан, ҳинд махасиддҳаларининг Будда ҳолатини ўз танасида ҳис этишга ёки Дзог-чэн тибет амалиётини (маълум даражада Махамудрани ҳам) ўзига татбиқ этишга бўлган телбаларча интилишини келтириш мумкин. Бошқа томондан шуни қайд қилиб ўтиш зарурки, Чань таълимотининг Хитой ва минтақанинг бошқа давлатлари буддавийлигидаги устунлик ҳолатини ўша даврда ушбу жамиятлардаги ривожланишнинг юзага келган тарихий шарт-шароит билан изоҳлаш мумкин. Шунингдек, ушбу мактабнинг Узоқ Шарқ буддавийлигига таъсирини инкор қилиш ва камайтириб кўрсатиш мумкин эмас.

Мактабнинг номланиши унинг моҳиятини акс эттиради. Чань сўзи (чаньна сўзининг қисқартирилгани) санскритча дхьяна(мушоҳада, медитация) сўзининг транскрипцияси бўлиб, буддавийликнинг ушбу мактабининг йога, руҳий амалиётга йўналтирилганлигини кўрсатади. Ушбу мактабнинг яна бир, ҳаммага маълум бўлмаган номи – “Будда қалби” мактаби (буддха хридая, фо син цзун) номи ҳам мавжуд¹²⁶.

Анъаналарга кўра чань мактабини Будда Шакьямунинг ўзи шогирдлари олдида гул кўтариб ва жилмайган ҳолда асос солган экан (“Будданинг гул орқали тарғиботи”). Шогирдлар орасида Махакашьяпадан бошқа ҳеч ким Будданинг бу ҳаракатини тушунмаган экан¹²⁷. Махакашьяпа гул кўтариб ва жилмайган ҳолда жавоб қилган экан. Шу лаҳзада Махакашьяпада руҳий уйғониш(нурланиш, ваҳий) рўй бериб, бу уйғониш Будда томонидан ҳеч қандай ёзма ёки оғзаки насихатсиз, бевосита берилган экан. Чань мактабининг таълимотига кўра маърифат, зиёнинг устоздан шогирдга тўғридан-тўғри узатиш(“қалбдан қалбга”) анъанаси ўша ҳодисадан бошланган экан. Ҳиндистонда Дхарма (бу ерда бодхи, уйғониш, нурланиш) устозларнинг йигирма саккиз авлоди орқали етказилган, чань таълимотига кўра (албатта афсонавий вариант) йигирма саккиз авлод устозлари сирасига

¹²⁶ Huai-Chin, Nan (tr. Thomas Cleary); The Story of Chinese Zen. Charles E. Tuttle Company, 1995. P-34/

¹²⁷ Ўша манба, 36-бет

Ашвагхоша ва Нагаржуна каби буюк Буддавийлар киради. Ҳиндистондаги мушоҳада қилиш мактабининг йигирма саккизинчи (албатта бу рақамланишни расмий буддавийлик дини тан олмайди) устози сифатида Бодхихарма тилга олинади. Бодхихарма Ҳиндистоннинг жанубидан бўлган брахман бўлиб, VI аср бошида Хитойга буддавийлик тарғиботчиси сифатида келган ва Чань мактабининг биринчи раҳбари бўлган. Бодхихарманинг ҳаёти ва таълимоти ҳақида тарихий ҳақиқатга яқин маълумотлар йўқ. Унинг ҳаёти ҳақидаги кейинги маълумотлар Чань мактабининг асосчисини улуғлаш мақсадида илгари сурилган бўлиб, ҳақиқатдан узоқлиги билан ажралиб туради¹²⁸.

Шуни қайд этиш лозимки, Бодхихарма Хитойга умуман янги бўлган мушоҳада усуллари олиб кирган ва “Ланкаватара сутра” таълимотини илгари сурган. Чань мактаби фаолиятининг дастлабки босқичида ушбу мактабни “Ланкаватара мактаби” деб номлашган.

Чань мактабининг илк тарихи ҳақида маълумотлар кам. Чань мактаби VII-VIII асрлар оралиғида Шимолий ва Жанубий мактабларга бўлиниб кетди. Бўлинишга уйғониш(нурланиш, ваҳий)нинг лаҳзали, фавқулодда (дунь) ёки босқичма-босқич(цзянь) характери ҳақидаги баҳслар сабаб бўлган. Олтинчи раҳбар Хуэй-нен (713 йилда в.э.) шогирди Хэцзе Шеньхуэй бошчилигидаги Жанубий мактаб таълимотига кўра уйғониш, нурланиш онгининг табиати бўлгани ҳолда, ҳеч қандай сабабга муҳтож эмас ва шогирднинг кундалик, оми онгини нурлантиради, озиклантиради. Жанубий мактаб чанни чакмоқ яшини сингари лаҳзалик тезликда рўй берадиган жараён деб баҳолайди. Бешинчи раҳбар Хун-жэннинг шогирди Шэнь-сю бошчилигидаги Шимолий мактаб, аксинча, уйғониш, нурланишнинг босқичма-босқич характерини илгари суради. Шимолий мактаб бу ҳолатни тонг вақтида зулматнинг чекинишига қиёслайди. Шунингдек, кўп сонли аралаш турдаги концепциялар

¹²⁸ McRae, John R. Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Zen Buddhism. — Berkeley: University of California Press, 2004. P-69.

хам мавжуд. Масалан, Цзун-ми куйидаги назарияни илгари суради, лахзали нурланишдан сўнг у босиқчма-босқич такомиллашиб боради (дунь у цзянь сю): куёш тўсатдан чиқади (лахзали нурланиш), лекин туманни секин тарқатиб, шудрингни босқичма-босқич қуритади (адашишларни ва уларнинг асоратларини босқичма-босқич бартараф қилувчи такомиллашув).

Шеньхуэй издошлари томонидан “оппортунистик” деб тамға босилган Шимолий мактаб IX аср ўрталарида, балким ундан аввалроқ ўз фаолиятини тугатган эди. Жанубий мактаб бешта йўналишга (“хонадон” – цзя) бўлиниб кетди. Ушбу йўналишлар мумтоз Чань мактабларини шакллантирди, улардан иккитаси бугунги кунда ҳам мавжуд бўлиб, замонавий Чань йўналишининг вакиллари ҳисобланади. Улардан бири Линьцзи(японча, Риндзай) “хонадони” бўлиб, роҳиб Линцзи И-сюан (811-866) томонидан ташкил қилинган, иккинчиси эса Цаодун (японча Сото)“хонадони” бўлиб, уларнинг шаклланиши ўша даврда яшаган икки устоз – Цаошань Бэнь-цзи ва Дуншань Лян-цзеларга бориб тақалади. Қолган уч “хонадонлар” – Гуйян, Юньмэнь ва Фаянь XII-XIII асрлардан сўнг фаолиятларини тўхтатишган (Гуйян йўналишининг таъсири XI-XIII асрларда Вьетнамда ўзининг чўққисига чиққан эди). VIII асрда мумтоз Чаннинг шаклланишига ўзининг улкан ҳиссасини қўшган Ма-цзу Дао-и куйидаги тамойилни илгари сурган эди:

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉”子曰：“天何言哉。四时行焉，百物生焉。天何言哉！”

“Оддий инсоннинг ақл-идроки – бу Даонинг ақл-идроки демакдир, оддий инсоннинг нутқи – бу Будданинг лафзи демакдир”¹²⁹.

IX асрнинг ўрталарига қадар Чань мактаби Тяньтай ёки Хуаянь мактабларига нисбатан камроқ таъсирга эга эди. Тан императори У-цзун (845 й.) ўша вақтда саройда катта таъсирга эга бўлган даосларнинг таъсири остида

¹²⁹换产花。佛小个迅带 徐ан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да и (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973;142-бет.

(император даослардан абадий ҳаёт кечириш суюқлигини олмоқчи бўлган) буддавийликка қарши қонунлар қабул қилди, натижада буддавий мактаблар таъқиб қилинди. “Хуэй-чан йиллари” таъқиб вақтида Тяньтай ва Хуаянь мактаблари таназзулга юз тутдилар, буддавийлик ибодатхоналарнинг мулклари оммавий тарзда мусодара қилинди, роҳиблар мажбуран дунёвий ҳаётга қайтарилди. Лекин бу таъқиблардан Чань мактаби зарар кўрмади, чунки чань роҳибларининг ўша вақтларда ибодатхоналари деярли бўлмаган, улар ўша вақтларда Винай мактабининг ибодатхоналарида истиқомат қилишган. Бундан ташқари чань роҳиблари ишлаб чиқариш билан шуғулланганлар(чай етиштирганлар), бу ҳолат чань роҳибларини текинхўрликда айбашларидан қутқарган. Натижада X-XI асрларда Чань мактаби етакчи мактаблардан бирига айланди ва кўплаб ибодатхоналар ҳамда маънавий иерархия яратди. Бу ҳолат илк Чань таълимотининг авторитаризм ва бюрократияга қарши руҳиятига барҳам берди. XI-XII асрларда Чань мактаби муассасаларининг шаклланиши жараёни яқунланди.

Чань мактабининг асосий тамойиллари қуйидаги қоидалар ҳисобланади:

柳下惠为士师，三黜，人曰：“子未可以去乎”曰：“直道而事人，焉往而不三黜；枉道而事人，何必去父母之邦。”

“Ўз табиатингга диққат билан разм солгин ва Буддага айланасан” ва “Нурланиш қалбдан қалбга алоҳида восита орқали, ёзув белгиларига таянмасдан узатилади”¹³⁰.

Биринчи қоидага кўра, ҳар бир тирик мавжудот Будда табиатига эга, айтиш мумкинки, ҳар бир тирик мавжудот ўзи Будда ҳисобланади, лекин бу ҳақида ўзи билмайди (Сото-Дзен мактабининг япон устозининг қуйидаги фикрларини билдириб ўтиш лозим: “Агар бақа ва чувалчангга диққат билан тўғри назар солинса, уларнинг Будданинг ўттиз икки белгисига эга эканлигини гувоҳи бўлиш мумкин”), исталган инсон бевосита бу табиатни ўз

¹³⁰ Ўша манба, 148-бет

моҳияти, ички менини билиш орқали англаши мумкин, - деб таъкидлайди Линьцзи. Бунинг учун кўп сонли ва мураккаб матнларни ўрганиш, кўп сонли ҳаётлар орқали босқичма-босқич бодхисаттва йўли даражаларига ўтиш шарт эмас. Будда ҳолатига шу ҳаётда эришиш (“бир танада”) – бу Чань таълимотининг мақсади бўлиб, уни тантра ва тибет Дзог-чэн таълимоти билан боғлайди¹³¹.

Чань таълимотининг иккинчи қондасига кўра нурланиш инсоннинг дастлабки ички ва туғма бўлмаган ҳолда (XVII асрда дзен таълимотининг япон устози Банкей айнан шу ҳолатни таъкидлаб ўтади) онг орқали шаклланади, унинг шаклланишига ҳеч қандай ташқи омиллар, шу жумладан, буддавийлик матнларини ўрганиш орқали таъсир ўтказиш мумкин эмас. Шунингдек, қуйидаги мисолларни келтириш мумкин: Замоनावий Чань таълимотининг таниқли устози, тайванлик роҳиб Син-юнь бу ҳолатни қуйидагича шарҳлайди: Нурланиш ҳолати исталган инсон томонидан онгнинг тиниқлашуви орқали амалга оширилади, бунда нурланган устоз томонидан шогирднинг руҳиятига таъсир қилишга йўналтирилган муайян усуллар қўлланилади.

Бу таъсир вақтида устоз ўзининг “уйғоқ” онгининг анланган нурланганлигини ҳудди Будда ўз нурланганлигини Махакашьяпега узатганлиги сингари шогирдига ўтказди. Бу ғоя Чань таълимоти учун Дхарманинг ворисийлик рўйхатининг муҳимлигини изоҳлайди. Дхарманинг ворисийлик рўйхати нурланишнинг устоздан шогирдга ўтиши (бу ҳолат “чироқнинг узатилиши” – чуань дэн деб номланади) кетма-кетлигини ҳақидаги маълумотларни ўз ичига олган. Ушбу узатишнинг бевоситалик, таянчсизлик тамойилига урғу бериш учун ва шогирдларнинг ҳарфлар, белгилар ва матнларга боғланиб қолишининг олдини олиш учун аксарият илк чань таълимоти устозлари сутралар матнларини ва муқаддас расмларни

¹³¹ Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. Стр-158.

намойишкорона оловга ёқишган. Роҳиб Линьцзи И-сюань ҳатто қуйидаги мулоҳазаларни илгари сурган:

饱食终日，无所用心，焉矣哉！不有博弈者乎，为之犹贤乎已。”

“Буддани учратдингми, Буддани ўлдир, роҳиблар раҳбарини учратдингми, уни ўлдир”¹³². Бу мулоҳазаларнинг моҳияти шундаки, инсон ўзининг ташқи омилларга, барча рамз ва номларга боғланиб қолишини ўлдириши(махв этиши) лозим: будда – ҳақиқатда инсон, диний раҳнамо ёки қонун тузувчи эмас. У расм, тасвир ва матн эмас. Йонтишон тоғида(Вьетнам) жойлашган ибодатхона раҳбари Вьетнамнинг роҳиб бўлишга қарор қилган ёш императори Чан Тхай-тонгга (XIII аср) қуйидаги фикрларни билдиради: “Тоғда Будда йўқ. Будда – бу сенинг қалбинг, ундан ташқарида бошқа ҳеч қандай Будда йўқ”. Чань таълимотининг амалиёти қатъий интизомга таянган бўлиб, устознинг шогирдалр олдида мутлоқ обрўсини таъминлайди. Бу қоидалар XII-XIII асрларда чань ибодатхоналари, ўзига хос Чань Винайи меъёрий низомларида мустаҳкамлаб қўйилган¹³³.

Чань мактабининг руҳий амалиёти ўзига хос хусусиятларга эга. Чань мактабининг баъзи йўналишлари (хусусан, Цаодун/Сото) оёқларини чордона қуриб ўтирган ҳолда қилинадиган (цзо чань/дза дзэн) анъанавий мушоҳада усулини қўллашига қарамасдан, бу мактаб ушбу усулни мукамал деб билмаган ва уни ягона усул деб тан олмаган. Чань мактабининг аксарият йўналишлари роҳиблар фаолиятнинг исталган шакли вақтида мушоҳада ҳолатига ўтиши мумкинлигини илгари суришган. Фаолиятнинг исталган шакли деганда барча чань роҳиблари учун бир вақтлар мажбурий бўлган жисмоний меҳнат ҳам кўзда тутилган (Устоз Бай-жаннинг тамойили: “Меҳнатсиз кун – таомсиз кун демақдир”). Энг етакчи роҳиблар ҳатто уйқуда ҳам мушоҳада билан шуғулланишни билишлари мажбурий бўлган. Баъзан чань роҳиблари оний/лаҳзали нурланишни ҳис қилдириш учун мушоҳадада

¹³² 佛李天。佛小时车学 Фон Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Буддавийлик фалсафаси). Пекин, 1987. 112-бет

¹³³ Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. — М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. Стр-73.

ўтирган шогирдларига тўсатдан таёқлар билан зарба бериш усулларини ҳам қўллашган.

Диққатни жамлаш ва мушоҳада қилишда Чань таълимотининг ўзига хос бўлган ва кенг тарқалган усули “саволлар ва жавоблар” (вэнь-да, японча мондо) бўлиб, улар устоз ва шогирд ўртасидаги ғайритабиий ва ғайримантикий суҳбат ва гуньань (японча, коан) деб номланган – парадоксал мулоҳазалардан иборат. Улардан мақсад шогирднинг онгини уйғотиш, нурланишини таъминлаш бўлган. Баъзан гунь-ань “саволлар ва жавоблар” дан олинган бўлади. Қуйида баъзи гунь-аньлардан мисоллар келтирилади:

楚狂接舆歌而过孔子曰：“凤兮凤兮，何德之衰。往者不可谏，来者犹可追。已而已而，今之从政者殆而。”孔子下，欲与之言，趋而避之，不得与之言太师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼓武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。“Ҳаммага маълумки, қарс икки қўлдан чиқади, бир қўлнинг қарсаги қандай товушда намоён бўлади”, “Ота-она туғилмасидан аввал инсоннинг юзи қандай кўринишда бўлади” (бу ерда ибтидодаги, туғилмас “Будда табиати” инсоннинг ҳақиқий юзи сифатида назарда тутилмоқда), “Тасдиқламасдан ва инкор қилмасдан Чань таълимотининг моҳиятини изоҳлаб бер”, “Тасаввур қилинг, оёқ-қўлингиз боғлиқ ҳолда жар ёқасида дарахт новдасини тишлаган ҳолда осилиб турибсиз. Устоз жар ёқасига келиб, Бодхихарма нима учун ғарбдан келган деб сизга савол беради. Унга жавоб беринг” кабилар¹³⁴. Гуань-аннинг мантикий ечим топмаслиги, шогирд онгида қандайдир интуитив ёриб ўтишни ҳосил қилиб, у ўзлигини Будда табиати қиёфасида кўриши кўзда тутилган. Оғзаки шакллантирилган жавоб баъзан мантиқсиз бўлиб, савол билан ҳеч қандай алоқадорликка эга бўлмайди (масалан, “Будда нима ўзи?” саволига қуйидагича жавоб берилган: “уч фунт зиғир”). Ўша даврдан бошлаб Хитойда “саволлар ва жавоблар”, “гуань-ань” инсонлар орасида расм бўлиб,

¹³⁴ 谈云吞。捍卫连心 南北朝佛小时 Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фозяо ши (Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Жанубий ва Шимолий сулолалар даврида Буддавийликнинг тарихи). Т. 1. Пекин, 1983. 43-бет

анъанавий интеллектуал ва ижодкор элитанинг вакиллари кўпинча чань диалогларига тақлид қилишган. Чань таълимотидаги “санамлар, бутларга қарши кураш” хусусият ҳам аста-секинлик билан маданий қолипга айланди, натижада Чань таълимоти бу тамойилдан воз кечди. Шу ерда япон Дзен таълимотининг америкалик тарғиботчиси Ф. Капло билан бўлган ҳодисани қайд этиб ўтиш лозим. Капло Японияга биринчи марта келганида, дзен ибодатхонасига кирган ва ибодатхоан асосчиси тасвири олдига шам шам ёқаётган роҳибни кўрган. Капло унга савол берган: “Нега сен шам ёқаяпсан? Ундан кўра бу тасвирни синдирсанг афзал эмасми?” роҳиб қуйидагича жавоб берган: “Агар сен шуни хоҳласанг, синдир. Лекин мен унга шам ёқишни хоҳлайман”¹³⁵.

Гуанъань усулига яқин бўлган хуатоу (бу сўз ҳам гуанъ-ань каби амалда таржима қилиб бўлмайдиган сўзлар сирасига киради: гуанъ-ань “оммавий ҳуқуқий чигал иш” деб таржима қилинса, хуатоуни сўз, нутқ деб таржима қилиш мумкин) усули ҳам машҳур ҳисобланади. Хуатоу чань таълимотида “моҳият ҳақида сўраш” маъносини беради. Масалан, роҳиб Будда Амитабхининг номини такрорлайди, сўнг ўзига савол беради: “Будданинг номини такрорлаётган инсоннинг ўзи ким?”

Чань мактаби мавҳум фалсафий масалалар билан шуғулланишни катъий инкор қилсада, бошқа мактабларнинг тайёр фалсафий назария ва коидаларидан самарали фойдаланди. IX аср бошида Хуаянь мактабининг собиқ бешинчи раҳнамоси ва Хэцзе (Хэцзе Шэн-хуэй) чань анъаналарининг охирги муҳофазачиси Цзун-ми Чань таълимотига цзяо-чань ва чжи тамойилини киритди. Унга кўра доктрина (цзяо – Хуаянь фалсафаси назарда тутилмоқда) ва мушоҳада (чань руҳий амалиёти) моҳиятан бир маънони англатади. Бунинг натижасида “Аватамсака сутра” Чань таълимотидаги асосий, ҳурмат қилинадиган матнга айланган бўлса, Хуаянь файласуфларининг асарлари – Чань таълимотининг назарий асоси бўлиб

¹³⁵ McRae, John R. Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Zen Buddhism. — Berkeley: University of California Press, 2004.P-145.

хизмат қилди (хусусан, Чань таълимотининг Фаянь йўналиши Хуаянь таълимотига яқинлашган)¹³⁶.

Чань мактаби Хитойдан минтақанинг бошқа мамлакатларига тезлик билан тарқалган. Чань (вьетнам. тхиен) таълимоти X-XIV асрларда Вьетнамда ҳукмронлик қилган Илк Ли и Чань сулоласи императорларининг расмий мафкураси вазифасини бажарди. Ушбу сулоланинг аксарият императорлари чань мактаби роҳиби ва ҳатто тхиен йўналиши раҳнамоси ҳам бўлишган. Бу ерда иккита вьетнамга хос тхиен йўналишлари шаклланди: Чуклам (“Бамбук ўрмони”, XIII-XIV асрларда фаолият кўрсатган, Гуйянь хитой йўналиши таъсирида шаклланган) ва Лигу Куан (Линьцзи йўналиши асосида XVIII асрда шаклланган – йўналиш асосчисининг номига қўйилган).

Бунга ўхшаш ҳолатни Кореяда ҳам кузатиш мумкин. Бу ерда роҳиб Чинул (1158-1210) фаолияти туфайли Чань (Сон) таълимоти ривожланди. Лекин кейинчалик Кореяда конфуцийчилик жамиятда яққол ҳукмрон мафкурага айлангач, буддавийлик жамоаларининг фаолияти чекланди.

Японияда Чань мактаби XII-XIII асрларда кириб келди. Чань (Дзэн) таълимотининг илк тарғиботчилари Эйсай (Риндзай йўналиши) ва Догэн (Сото йўналиши) бўлишган. Дзэн таълимоти япон жамиятида катта таъсирга эга бўлди, хусусан, самурайлар қатламига кенг тарқалди. Кэгон, Сингон ва Тэндай каби эски мактаблар сарой билан яқин алоқада бўлган Киото зодагонлари орасида кенг тарқалган. Дзэн таълимоти билан бир вақтда кириб келган Будда Амитабхи санамига сиғиниш асосан қуйи табақалар орасида – шаҳарликлар (хунармандлар ва савдогарлар) ва деҳқонлар ўртасида кенг тарқалди. Дзэн XVII асрга қадар (Токугава сёгунлигининг ҳокимиятни эгаллашига қадар, кейинчалик ушбу сёгунлик ҳукмдорлари неоконфуцийчиликни мафкура сифатида қўллашган) Япониянинг ҳарбий (сёгунлик) ҳукуматининг (бакуфу) расмий мафкураси ролини бажарди.

¹³⁶ Huai-Chin, Nan (tr. Thomas Cleary); The Story of Chinese Zen. Charles E. Tuttle Company, 1995. P-59/

Фавқулудда уйғониши, нурланиш (у, японча сатори), инсоннинг Будда табиатини бевосита ўзида ва барча мавжудотларда (цзянь син, японча кенсё) акс этиши ҳақидаги чань таълимотининг ғоялари, шунингдек ушбу таълимотнинг амалиёти ва назариясининг бошқа йўналишлари Хитой ва унга кўшни мамлакатларнинг адабиёти, санъати ва нафосат назарияларига катта таъсир кўрсатган. XII-XIII асрларда Хитойда ривожланган монохрон туш билан чизиладиган тасвирий санъатнинг энг кўзга кўринган вакиллари чань таълимотини ўрганган ёки чань таълимоти роҳиблари бўлишган (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Кўплаб шоирлар ва адабиётшунослар ҳам чань таълимотига чуқур қизиқиш билан ёндашганлар (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю ва бошқа бошқалар). Дзэн руҳияти Япония маданиятининг барча жабҳаларига, жумладан, Басёнинг хайкуларидан чой маросимларигача (тя-но ю) ҳамда икэбанагача ўз таъсирини ўтказган¹³⁷.

XX асрнинг ўрталарида дзэн таълимотининг истеъдодли тарғиботчиси ва машҳур буддавийшунос олим Дайсэцу Тэйтаро Судзукининг асарлари туфайли Ғарбда Чань (Дзэн) таълимотига бўлган қизиқиш кескин ортиб борди. “Дзэн шов-шуви” каби ўзига хос номини олган бу қизиқиш 50 йиллар охири ва 60 йилларда ўзининг чўққисига етди. Бу қизиқиш Дзэн таълимотида авторитарликни, кадриятлар иерархиясини инкор қилувчи ва тўлиқ озодликни ёқлаб чиқувчи ўзига хос ҳаёт тарзини кўрувчи хиппилар ҳаракати билан узвий боғлиқ эди.

Дзэн таълимотининг таъсирини Г.Гесс, Ж.Сэлинжер, Ж. Керуак ижодида, А. Швейцарнинг қарашларида, К. Юнг ва Э. Фроммнинг (хатто Судзуки билан ҳамкорликда “Дзэн-буддавийлик ва руҳий таҳлил” мақоласини ёзган) руҳиятшунослигида, XIX-XX асрларда ижод қилган баъзи композиторлар (Г. Малер) ва рассомлар (Ван Гог, А. Матисс) ижодида кўриш

¹³⁷ Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. Стр-289.

мумкин. Ҳозирги вақтда чань (дзэн) жамоалари Европа ва Американинг аксарият мамлакатларида мавжуд.

3- боб бўйича хулосалар

Биринчидан, Тяньтай мактабининг асосчилари Будданинг ҳақиқий моҳият, бутун олам каби реал воқелик эканлигини, ҳар бир мавжудот алоҳида ибтидодан буён Будданинг нурланган табиатидан баҳраманд бўлганлигини таъкидлайдилар. Тяньтай мактабининг бу ғояси хитой буддавийлигининг (нафақат хитой буддавийлигининг) бошқа барча мактабларидан фарқ қилади. Тяньтай мактаби Будданинг табиати нафақат тирик мавжудотларни (сантана, “руҳия континуумлар”), балки нарса-буюмларни, “нотирик табиат” (“ноконтинуумлар”)ни ҳам қамраб олганлиги ҳақидаги ғояни илгари сурадилар, бошқа мактаблар эса фақат тирик мавжудотларгина Будда табиатидан нурланганлигини, нотирик табиат эса улар орқали изоҳланадиган тушунчалар сифатида намоён бўлишини илгари сурадилар. Тяньтай мактабининг бу ўзига хос пантеизми Узоқ Шарқнинг санъатига катта таъсир кўрсатди, хусусан, Хитой ва Япониянинг шеърляти ва тасвирий санъатига шундай таъсир кўрсатдики, уларда табиат манзаралари Ягона Мутлоқнинг кўпшаклли ходисалари сифатида тасвирланди. Тяньтай мактаби таълимотида панпсихизм ва пантеизм унсурлари билан чекланган хитой буддавийлигининг субстанционализми тўлиқ тарзда намоён бўлди.

Иккинчидан, Хуаянь фалсафасининг бошланғич нуктаси ва доктринал асоси – худо Индранинг қимматбаҳо тўри тимсоли ҳисобланади, бу жиҳат “Гандавьёуха сутраси”да тавсифланган. Ушбу тўр қимматбаҳо тошлардан иборат иплардан тўқилган бўлиб, ҳар бир тошда бошқа барча тошлар акс этган ва ўз навбатида ўша тош бошқа тошларда ҳам ўз аксини топган. Хуаянь тарафдорлари бу тимсолда “Дхарма дунёси”, яъни ягона ва бир бутун универсумни қиёфасини кўришган. Хуаянь таълимотини ўз шогирдларига тушунтирар экан, Фа-цзан ўнта кўзгуни Будда ҳайкали атрофига доира

шаклида жойлаштириб чиққан, натижада Будда ҳайкали бу кўзгуларда чексиз даражада намоён бўлган (Бундай турдаги экспозицияларни Хитойдаги замонавий буддавийлик ибодатхоналарида ҳам кўриш мумкин). Юқорида қайд қилинган мисол Хуаянь мактабининг тўрт асосий қоидаларидан бири “барча нарса биттада ва битта нарса барчада намоён” – ҳар бир унсурда бутун дунё ва бу унсур – бошқа ҳар бир унсурда намоён бўлиши қоидасини исботлайди.

Учинчидан, Чань мактаби таълимотида ҳар бир тирик мавжудот Будда табиатига эга, айтиш мумкинки, ҳар бир тирик мавжудот ўзи Будда ҳисобланади, лекин бу ҳақида ўзи билмайди, исталган инсон бевосита бу табиатни ўз моҳияти, ички менини билиш орқали англаши мумкин, - деб таъкидлайди Линьцзи. Бунинг учун кўп сонли ва мураккаб матнларни ўрганиш, кўп сонли ҳаётлар орқали босқичма-босқич бодхисаттва йўли даражаларига ўтиш шарт эмас. Будда ҳолатига шу ҳаётда эришиш (“бир танада”) – бу Чань таълимотининг мақсади бўлиб, уни тантра ва тибет Дзог-чэн таълимоти билан боғлайди.

Тўртинчидан, Чань таълимотининг иккинчи қоидасига кўра нурланиш инсоннинг дастлабки ички ва туғма бўлмаган ҳолда(XVII асрда дзен таълимотининг япон устози Банкей айнан шу ҳолатни таъкидлаб ўтади) онг орқали шаклланади, унинг шаклланишига ҳеч қандай ташқи омиллар, шу жумладан, буддавийлик матнларини ўрганиш орқали таъсир ўтказиш мумкин эмас.

ХУЛОСА

Магистрлик диссертациясида кўзланган мақсад ва вазифалардан келиб чиққан ҳолда, яъни Хитойнинг мумтоз фалсафий мактаблари ва жамиятида узоқ вақт ҳукмрон мафкура ролини бажарган конфуцийлик таълимоти, Буддавийлик таълимотининг шаклланиши ва унинг Хитойга кириб келиши, шунингдек, улар ўртасида кадрятлар тизимининг синтези, Хитой Буддавийлигининг асосий мактаблари ва уларнинг нафақат Хитой, балки минтақа мамлакатларига таъсир ўтказганлигини таҳлил қилиб чиқдик. Юқорида қайд қилинган мулоҳазалардан келиб чиққан ҳолда қуйидагиларни хулоса қилиш мумкин:

Хитой фалсафий мактаблари ва таълимотларида моддиюнчиликнинг таъсири юқорилигини кўриш мумкин. Шунингдек, фалсафий таълимотлар, хусусан, конфуцийчилик деярли икки ярим минг йил давомида Хитой жамиятини ўзгармас ва бўлинмас, жипслашган тизим шаклига айланишида катта аҳамиятга эга бўлди

Хитойда милоддан аввалги I асрга қадар бу мамлакатнинг – дунёнинг марказий давлати эканлиги (Хитойнинг номи – Чжун Го, таржимаси Ўрта мамлакат, Марказий мамлакат), хитой маданияти – дунёнинг ягона маданияти, барча қолган халқлар эса варварлар эканлигини акс эттирувчи концепция шаклланди. Бу концепция бошқа қадимий тамаддунларда ҳам мавжуд бўлган бўлиб, Хитойга нима учун буддавийлик сингари хорижий, “варварлар” таълимоти кераклигини изоҳлаб беришни талаб қилар эди.

Буддавийлик апологетлари буддавийлик тамойилларини хитойлик донишмандлар – Чжоу-гун ва Конфуций илгари сурган таълимотларининг тамойиллари билан ўхшашлигини таъкидлайдилар. Уларнинг фикрича, буддавийлик тамойиллари Хитой тамаддунининг асос солувчи тамойилларига зид келмайди, балки уларни тўлдиради. Буддавийлик апологетлари Конфуцийнинг яхши илм бўлса, варварлардан ҳам ўрганиш зарурлигини таъкидловчи сўзларини исбот тариқасида келтирдилар. Умуман олганда, буддавийликнинг Хитойга ёйилиши хитоймарказчиликни бутунлай тугатган бўлмасада, маълум даражада мўътадиллаштирди.

Хитой жамиятида роҳиблик муассасасига ўхшаш тизим бўлмаган, шунинг учун буддавий роҳиблар нафақат ахлоқ ва маданиятнинг асос солувчи меъёрларини бузишда, балки бутун олам, универал тартибни бузишда айбландилар. Хитойча нуқтайи назарда никоҳсизлик тамойилини қабул қилиб ва ўз исмини ўзгартириб роҳиб ўз аجدодларидан ва авлодини давом эттиришдан воз кечади. Бу ҳолат хитой маданиятида оғир ахлоқсизлик фаолият сифатида баҳоланган.

Хитойда император ҳокимиятини муқаддаслаштириш характерида эга концепция шаклланди юқорида қайд қилинган эди. Император

нафақат ўз фуқароларининг ҳукмдори, балки фазони, дунёни тартибга солувчи, Олам кучларини бошқарувчи ва бутун дунёни тартибга солиш таъсирини ўзига хос бўлган Олийҳимматлилик, Куч-Дэ воситасида амалга оширувчи зот сифатида тавсифланади. Ҳукмдор тимсолида Хитой давлати буддавий сангханинг ўзига тўлиқ тобелигини талаб қилар эди: Хитойда давлатдан мустақил бўлган ҳеч қандай ташкилот ёки жамоа бўлмаган. Дастлабки вақтларда бундай талаб роҳиблик томонидан муайян қаршиликка учради. Лекин барибир яқунда Хитойда сангха тўлиқ давлатнинг назоратига ўтди.

Буддавийликнинг Хитойда тарқалиши жараёнида юзага келган, шунингдек, ушбу мамлакатда буддавийликнинг тадрижий ўзгаришига таъсир кўрсатувчи баҳслар натижасида юзага келган муаммолар орасида “рухий ибтидонинг йўқ бўлмаслиги” (шэнь бу ме) масаласи алоҳида аҳамиятга эга. Хитойда руҳнинг ўлмаслиги ҳақида ва умуман руҳнинг жисмоний тана моҳиятидан фарқ қилувчи ҳамда алоҳида маънавий бўлган бирлик эканлиги ҳақидаги назариялар ривожланмаган. Шунинг учун хитойликлар буддавийликнинг карма ҳақидаги таълимотини инсонда абадий ва йўқ бўлмайдиган рухий ибтидо борлиги ҳақидаги таълимот сифатида қабул қилганлар. Бундай ёндашув буддавийликнинг ҳиндуийлик атмавадасининг кўпол шакллариغا мос келадиган асосий анатмавада доктринасига мувофиқ келмас эди. Буддавийликка муҳолифатда бўлган конфуцийлик ортодокслари юқорида қайд қилинган таълимотга қарши чиқдилар.

Хитой фалсафий анъанасида юрак (қалб), (синь) – ҳис қиладиган орган эмас, балки фикрлайдиган орган ҳисобланади, юрак эса ақлли органдир. Мен-цзи трактатида (хусусан, “Юракнинг барҳам топиши ҳақида” бобида – “Цзинь синь”) “ким ўз табиатини англаса, Осмонни англайди” каби мулоҳазалар акс этган. Шунингдек, ушбу трактатда гарбхи назариясидаги “ўзини руҳлантириш” (прабхасвара) ақл (читта) каби тушунчаларга ўхшаш “олийжаноб юрак” (лян синь) ва “олийжаноб қудрат” (лян нэп) каби атамалар юрак-ақлнинг олийжаноб ва мукамал табиатига ишора қилади.

Санскритча “читта” сўзининг таржимаси учун “синь” сўзининг танланиши ақл-юрак (синь/читта) тушунчасининг буддавийлик ва конфуцийлик йўналишлари талқинида ўзаро яқинлашувини яқунлади.

Тяньтай мактабининг асосчилари Будданинг ҳақиқий моҳият, бутун олам каби реал воқелик эканлигини, ҳар бир мавжудот алоҳида ибтидодан бўён Будданинг нурланган табиатидан баҳраманд бўлганлигини таъкидлайдилар. Тяньтай мактаби Будданинг табиати нафақат тирик мавжудотларни (сантана, “руҳия континуумлар”), балки нарса-буюмларни, “нотирик табиат” (“ноконтинуумлар”)ни ҳам қамраб олганлиги ҳақидаги ғояни илгари сурадилар, бошқа мактаблар эса фақат тирик мавжудотларгина Будда табиатидан нурланганлигини, нотирик табиат эса улар орқали изоҳланадиган тушунчалар сифатида намоён бўлишини илгари сурадилар. Тяньтай мактабининг бу ўзига хос пантеизми Узоқ Шарқнинг санъатига катта таъсир кўрсатди, хусусан, Хитой ва Япониянинг шеърляти ва тасвирий санъатига шундай таъсир кўрсатдики, уларда табиат манзаралари Ягона Мутлоқнинг кўпшаклли ҳодисалари сифатида тасвирланди. Тяньтай мактаби таълимотида панпсихизм ва пантеизм унсурлари билан чекланган хитой буддавийлигининг субстанционализми тўлиқ тарзда намоён бўлди.

Хуаянь фалсафасининг бошланғич нуқтаси ва доктринал асоси – худо Индранинг қимматбаҳо тўри тимсоли ҳисобланади, бу жиҳат “Гандавьюха сутраси”да тавсифланган. Ушбу тўр қимматбаҳо тошлардан иборат иплардан тўқилган бўлиб, ҳар бир тошда бошқа барча тошлар акс этган ва ўз навбатида ўша тош бошқа тошларда ҳам ўз аксини топган. Хуаянь тарафдорлари бу тимсолда “Дхарма дунёси”, яъни ягона ва бир бутун универсумни қиёфасини кўришган. Юқорида қайд қилинган мисол Хуаянь мактабининг тўрт асосий қоидаларидан бири “барча нарса биттада ва битта нарса барчада намоён” – ҳар бир унсурда бутун дунё ва бу унсур – бошқа ҳар бир унсурда намоён бўлиши қоидасини исботлайди.

Чань мактаби таълимотида ҳар бир тирик мавжудот Будда табиатига эга, айтиш мумкинки, ҳар бир тирик мавжудот ўзи Будда ҳисобланади, лекин бу ҳақида ўзи билмайди, исталган инсон бевосита бу табиатни ўз моҳияти, ички менини билиш орқали англаши мумкин, - деб таъкидлайди Линьцзи. Бунинг учун кўп сонли ва мураккаб матнларни ўрганиш, кўп сонли ҳаётлар орқали босқичма-босқич бодхисаттва йўли даражаларига ўтиш шарт эмас. Будда ҳолатига шу ҳаётда эришиш (“бир танада”) – бу Чань таълимотининг мақсади бўлиб, уни тантра ва тибет Дзог-чэн таълимоти билан боғлайди.

Чань таълимотининг иккинчи қондасига кўра нурланиш инсоннинг дастлабки ички ва туғма бўлмаган ҳолда (XVII асрда дзен таълимотининг япон устози Банкей айнан шу ҳолатни таъкидлаб ўтади) онг орқали шаклланади, унинг шаклланишига ҳеч қандай ташқи омиллар, шу жумладан, буддавийлик матнларини ўрганиш орқали таъсир ўтказиш мумкин эмас.

Хитойда Буддавийлик таълимоти тўла хитойлаштирилди.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати

I. Ўзбекистон Республикаси қонунлари

1. Ўзбекистон Республикаси Конституцияси. Т.: Ўзбекистон, 2014.
2. Ўзбекистон Республикаси 464-I -сон, 1997-йил 29-августдаги “Таълим тўғрисида”ги Қонуни.
3. Ўзбекистон Республикаси 463-I-сон, 1997-йил 29-августдаги “Кадрлар тайёрлаш Миллий дастури тўғрисида”ги Қонуни.
4. Ўзбекистон Республикаси X 429-XII сон 1991-йил 20-ноябрдаги “Ўзбекистон Республикасида ёшларга оид давлат сиёсатининг асослари тўғрисида”ги Қонуни(ўзгартириш ва қўшимчалар билан).

II. Ўзбекистон Республикаси Президенти фармонлари ва қарорлари, Вазирлар Маҳкамасининг қарорлари

5. Ўзбекистон Республикаси Президентининг “Олий малакали илмий ва илмий педагог кадрлар тайёрлаш ва аттестациядан ўтказиш тизимини янада такомиллаштириш тўғрисида”ги 2012-йил 24-июлдаги ПФ-4456-сон фармони.

6. Ўзбекистон Республикаси Адлия Вазирлигидан 2012-йил 18-декабрда рўйхатдан ўтган, Ўзбекистон Республикаси Олий ва Ўрта Махсус Таълим Вазирлигининг “Магистратура тўғрисидаги низомни тасдиқлаш ҳақида”ги Н 2405-сон буйруғи.
7. Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамасининг “Ўзбекистон Республикаси олий таълим тизимида магистратура фаолиятини янада такомиллаштириш, унинг самарадорлигини ошириш чора тадбирлари тўғрисида”ги 2007-йил 10-сентябрдаги Н 190-сонли қарори.
8. Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси “Олий таълимнинг давлат таълим стандартларини тасдиқлаш тўғрисида”ги 2001-йил 16-августдаги Н 343-сонли қарори.

III. Ўзбекистон Республикаси Президенти И.А.Каримовнинг асарлари

9. Каримов И.А. “Ўрта асрлар Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг тарихий мероси, унинг замонавий цивилизация ривожигаги роли ва аҳамияти” номли маърузаси. Самарқанд. 2014-йил 15-16-май.
10. Каримов И.А. Ўзбекистон мустақилликка эришиш остонасида. – Тошкент: Ўзбекистон, 2011. – 280 б.
11. Каримов И.А. Мамлакатимизда демократик ислохотларни янада чуқурлаштириш ва фуқаролик жамиятини ривожлантириш концепцияси. Ўзбекистон Республикаси Олий Мажлиси Қонунчилик палатаси ва Сенатининг қўшма мажлисидаги маъруза. 2010 йил 12 ноябр.-Тошкент: Ўзбекистон, 2010. – 56 б.
12. Каримов И.А. Жаҳон инқирозининг оқибатларини енгиш, мамлакатимизни модернизация қилиш ва тараққий топган давлатлар даражасига кўтарилиш сари. Т.18. –Т.: Ўзбекистон, 2010.– Б.
13. Каримов И.А. Ватанимизнинг босқичма-босқич ва барқарор ривожланишини таъминлаш - бизнинг олий мақсадимиз. Т.17. –Т.: Ўзбекистон, 2009.– Б. 29-65.
14. Каримов И.А. Жаҳон молиявий-иқтисодий инқирози, Ўзбекистон шароитида уни бартараф этишнинг йўллари ва чоралари. – Т.: Ўзбекистон, 2009. – 56 б.
15. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Т.: Ўзбекистон, 2008. – 56 б.
16. Каримов И.А. Ўзбекистоннинг 16 йиллик мустақил тараққиёт йўли. – Т.16. – Т.: Ўзбекистон, 2007. – 368 б
17. Каримов И.А. Жамиятимизни эркинлаштириш, ислохотларни чуқурлаштириш, маънавиятимизни юксалтириш ва халқимизнинг ҳаёт даражасини ошириш – барча ишларимизнинг мезони ва мақсадидир. – Т.15. – Т.: Ўзбекистон, 2007. – 320 б.
18. Каримов И.А. Инсон, унинг ҳуқуқ ва эркинликлари – олий қадрият. – Т.14. – Т.: Ўзбекистон, 2006. – 280 б.
19. Каримов И.А. Ўзбек халқи ҳеч қачон, ҳеч кимга қарам бўлмайди. – Т.13. – Т.: Ўзбекистон, 2005. – 448 б.

20. Каримов И.А. Тинчлик ва хавфсизлигимиз ўз куч-қудратимизга, ҳамжиҳатлигимиз ва қатъий иродамизга боғлиқ. – Т.12. – Т.: Ўзбекистон, 2004. – 400 б.
21. Каримов И.А. Биз танлаган йўл демократик тараққиёт ва маърифий дунё билан ҳамкорлик йўли. Т.11. – Т.: Ўзбекистон, 2003. – 320 б.
22. Каримов И.А. Хавфсизлик ва тинчлик учун курашамиз. – Т.10. – Т.: Ўзбекистон, 2002. – 432 б.
23. Каримов И.А. Ватан равнақи учун ҳар биримиз масъулмиз. – Т.9. – Т.: Ўзбекистон, 2001. – 432 б.
24. Каримов И.А. Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон ҳаёт – пировард мақсадимиз. – Т.8. – Т.: Ўзбекистон, 2000. – 528 б.
25. Каримов И.А. Биз келажагимизни ўз қўлимиз билан курашамиз. – Т. 7. – Т.: Ўзбекистон, 1999. – 410 б.
26. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз – келажак йўқ Т.: Ўзбекистон, 1998. – 110 б.
27. Каримов И.А. Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлидан. – Т.6. – Т.: Ўзбекистон, 1998. – 342 б.
28. Каримов И.А. Янгича фикрлаш ва ишлаш давр талаби. – Т.5. – Т.: Ўзбекистон, 1997. – 384 б.
29. Каримов И.А. Бунёдкорлик йўлидан–Т.4.–Т.: Ўзбекистон, 1996. – 349 б.
30. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби муқаддасдир. – Т.3. – Т.: Ўзбекистон, 1996. – 366 б.
31. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. – Т.2. – Т.: Ўзбекистон, 1996. – 380 б.
32. Каримов И.А. Ўзбекистон: миллий истиқлол, иқтисод, сиёсат, мафкура. – Т.: Ўзбекистон, 1996. – 364 б.

IV. Илмий адабиётлар.

Ўзбек тилидаги

33. Пўлатова Д., Қодиров М., Аҳмедова М., Сулаймонов Ж. Янги ва энг янги давр Шарқ фалсафаси. Т.: Тошкент давлат шарқшунослик институти, 2013.
34. Пўлатова Д., Қодиров М., Аҳмедова М., Абдуҳалимов А. Фалсафа тарихи (Шарқ фалсафаси). -Т.:Тошкент давлат шарқшунослик институти,2013.
35. Қодиров М. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқнинг фалсафий тафаккури (ўрта асрлар). –Т.: ТошДШИ нашриёти, 2009.

Рус тилидаги

36. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. — Наука, 1983. — 128 с.

37. Абаев Н.В., Нестеркин С.П. Некоторые психологические аспекты влияния чань-буддизма на человека как личность и субъект деятельности. М., 1980.
38. Алексеев В.М. Наука о Востоке. М., 1982.
39. Альбедиль М. Ф. Буддизм: религия без бога. — СПб.: Вектор, 2013. — 256 с.
40. Антология дзэн / под ред. С. В. Пахомова. — СПб.: Наука, 2004. — 403 с.
41. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 4. М., 1971.
42. Буддизм: история и культура: Сб. ст. / Отв. ред. Ветроградова В.В. - М.: Наука, 1989.
43. Буддизм: Словарь / Абаева Л.Л., Андропов В.П., Бакаева Э.П. и др.; Под общ. ред. Жуковой Н.Л. и др. - М.: Республика, 1992.
44. Васильев Л. С. История Религий Востока. — «Высшая школа», 1983.
45. Васильев Л.С, Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970;
46. Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество). - М.: Высшая школа, 1983.
47. Васильев Л.С. История религий Востока. – М.: Высшая школа, 1988.
48. Восточная философия. Перевод с чешского канд. филос. наук И.И. Богута. –Москва: Мысль, 1991. –С.564
49. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
50. Гуревич И.С. Линь-цзи Лу. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. — 272 с.
51. Гэнро. Железная Флейта. Сто коанов дзэн. — М.: Центр духовной культуры «Единство», 1993. — 111 с.
52. Древнее Китайская философия 2 – х томах. М.: 1972
53. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. – СПб.: ТОО «ОРИС», ТОО «ЯНА-ПРИНТ», 1994.
54. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. — СПб.: ОРИС, 1994. — 336 с.
55. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. — 317 с.
56. Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов 4-6 вв. СПб. 1994.
57. История китайской философии / Пер. В.С. Таскина, послесл. М.Л. Титаренко. М., 1989.
58. История Китая / В.В. Адамчик и др. М., 2005.
59. История философии. Т. 1, 5. М., 1957, 1961.
60. Каменарович И. Классический Китай. М., 2006.
61. Карапетьянц А.М. Древнекитайская философия и древнекитайский язык //Историко-филологические исследования. М.,1974. 2010.
62. Конрад Н.И. Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972.
63. Клири Т., Масунага Т. Введение // Рациональный Дзэн. Первая книга Сото Дзэн. — М.: Либрис, 1999. — 368 с.

64. Книга Мудрых Радостей / Сост. В.В. Малявин. – М.: Наталис, 1997.
65. Книга Прозрений / Сост. В.В. Малявин. – М.: Наталис, 1997.
66. Кобзев А. И. Ван Янмин и чань-буддизм // Философские вопросы буддизма. — Новосибирск: Наука, 1984. — С. 89-101.
67. Комисарова Т.Г. «Монах не должен быть почтительным к императору». Из буддийской полемики в Китае в 4-5 вв. // Буддизм и государство на дальнем Востоке. М., 1987.
68. Кычанов Е.И. Государственный контроль за деятельностью буддийских общин в Китае в период Тан - Сун (7-13 вв.) // Буддизм и государство на дальнем Востоке. М., 1987.
69. Линь-цзи-лу/ Пер. И.С. Гуревич. Спб., 2001.
70. Майданов А. С. Коаны чань-буддизма как парадоксы // Противоположности и парадоксы (методологический анализ) — М., 2008. — С. 318—353.
71. Малявин В.В, Б. и кит. традиция (к проблеме формирования идеологич. синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988;
72. Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. – М.: Наталис, 1997.
73. Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая // Общество и государство в Китае. М., 1985. Ч.
74. Маслов А. А. Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае. — М.: Издательство Духовной Литературы, «Сфера», 2000. — 608 с.
75. Маслов А. А. Этапы становления Чань // Классические тексты дзэн. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2004. — 480 с.
76. Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеевой. – СПб.: Издательство «Петербург – XXI век» совместно с ТОО «Лань», 1994.
77. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955 г.
78. Поликарпов В.С. История религий. – М.: «Гардарика», «Экспертное бюро», 1997.
79. Поликарпов В.С. Лекции по культурологии. — М.: «Гардарика», «Экспертное бюро», 1997.
80. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991;
81. Смертин Ю.Г. Китайская классическая поэзия в контексте языка, истории и культуры. Краснодар, 1999
82. Судзуки Д. Т., Кацуки С. Дзэн-Буддизм: Основы Дзэн-Буддизма. Практика Дзэн. — Бишкек: МП «Одиссей», 1993. — 672 с. — (Библиотека Восточной религиозно-мистической философии).
83. Сутра Помоста Шестого патриарха/ Пер. Н.В. Абаева. Новосибирск, 1989.
84. Сюй-Юнь. Порожнее Облако: Автобиография кит. дзен. учителя Сюй-юня. — М.: Либрис, 1996. — 269,[2] с.
85. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. – СПб.: Издательство «Лань», 1998.

86. Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. — СПб.: Амфора, 2002. — 187 с.
87. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 304 с.
88. Уотс А. Путь дзэн. — Киев: София, 1993. — 320 с.
89. Хамфриз К. Дзэн-буддизм. — Москва: ФАИР-ПРЕСС, 2002. — 320 с.
90. Цзун-ми «О началах человека»/ Пер. Е.А. Торчинова, К. Солонина, Спб., 1989.
91. Чебунин А. В. История проникновения и становления буддизма в Китае: [монография]. — Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009. — 278 с.
92. Чже Цзи «Чань жизни»: реконструкция буддийской традиции в современном Китае // Религиоведение. — 2005. — № 2. — С. 58—68.
93. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В.В. Малявина. — М.: Мысль, 1995.
94. Шэн-янь. Поэзия просветления. Поэмы древних чаньских мастеров. — Дхарма центр, 2000. — 360 с.
95. Янгутов Л. Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1998.

Инглиз тилидаги

96. Chen, Kenneth Kuan Sheng. Buddhism in China: A historical survey. Princeton, N.J. , Princeton University Press, 1964.
97. Han, Yu. "Sources of Chinese Tradition. с. 800.
98. Hill, John E. (2009) Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE. John E. Hill. BookSurge, Charleston, South Carolina. ISBN 978-1-4392-2134-1.
99. Hsing Yun. The Buddhist Perspective on Time and Space. Buddhism in Every Step 35 = Буддийский взгляд на время и пространство / Edited and proofread by Venerable Yi Chao, Louvenia Ortega. — Buddha's Light Publishing, 2009. — 34 p.
100. Huai-Chin, Nan (tr. Thomas Cleary); The Story of Chinese Zen. Charles E. Tuttle Company, 1995.
101. McRae, John R. Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Zen Buddhism. — Berkeley: University of California Press, 2004. — 224 с.
102. Mullin, Glenn H. The Fourteen Dalai Lamas: A Sacred Legacy of Reincarnations (2001) Clear Light Publishers. ISBN 1-57416-092-3
103. Welch, Holmes. Buddhism under Mao. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
104. Welch, Holmes. The Buddhist revival in China. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
105. Welch, Holmes. The practice of Chinese Buddhism. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967.

106. Wright, Arthur F.; Fo T'u Teng, a Biography (佛圖澄), Harvard Journal of Asiatic Studies (11) 1948, p.312-371
107. Ch'en K.K.S. Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964;
108. Zurcher E. The Buddhist Conquest of China. Vol. 1 - 2, Leiden, 1959.

V. Манбалар

Хитой тилидаги

109. 换产花。佛小个迅带 Хуан Чаньхуа. Фоцзяо гэцзун да (Хитой Буддавийлиги мактаблари таълимотларининг моҳияти). Тайбэй, 1973;
110. 中国佛小 Чжунго фоцзяо (Хитой Буддавийлиги). Т. 1 - 3. Пекин, 1980
111. 中国佛小时 Чжунго фоцзяо ши (Хитой Буддавийлиги тарихи). Т. 1. Пекин, 1982; Т. 2, 1985;
112. 谈云吞。捍卫连心 南北朝佛小时 Тан Юнтун. Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Жанубий ва Шимолий сулолалар даврида Буддавийликнинг тарихи). Т. 1 - 2. Пекин, 1983;
113. 佛李天。佛小时车学 Фон Литянь. Фоцзяо чжэсюэ (Буддавийлик фалсафаси). Пекин, 1987 - 90;
114. 中国佛小与中国文化 Чжунго фоцзяо юй чжунго вэньхуа. Пекин, 1989

VI. Даврий нашрлар, статистик тўпламлар ва ҳисоботлар.

115. Фалсафа: комусий луғат. –Тошкент: Шарқ, 2004.
116. Фалсафа: энциклопедик луғат/ЎзР ФА И.Мўминов номидаги фалсафа ва ҳуқуқ ин-ти. –Тошкент: “Ўзбекистон миллий энциклопедияси” Давлат илмий нашриёти, 2010.
117. Большой китайско-русский словарь под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина, Изд-во «Наука», М., 1984.
118. Духовная культура Китая: энциклопедия в пяти томах. Философия. М., 2006. Т.1.
119. Духовная культура Китая: энциклопедия в пяти томах. Философия. М., 2009. Т.5.
120. Краткая философская энциклопедия. –М., 1994.
121. Философский словарь –Ростов н/Д: Феникс, 2004.
122. Encyclopaedia Britannica, accessed 4/6/2014.
123. Вон Кью-Кит. Энциклопедия дзэн. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. — 400 с.
124. Denecke, Wiebke (2011). The Dynamics of Masters Literature: early CHinese Thought from Confucius to Han Feizi. Harvard University Press. p. 38.
125. Philosophy east and West. Vol. XXXVIII. №3. Honolulu. July. 1988.
126. Qin Hui. [Ten expositions on Tradition]. 2004. (CHinese) Op. cit. Australian Centre on CHina and the World. The CHina Story "Qin Hui Accessed 26 September 2013.
127. Thompson, Kirill O. (2007). “The Archery of Wisdom in the Stream of Life: CHju Xi’s Reflections on the Four Books,” Philosophy east and West , vol. 56, no. 3 (July).

128. Wilson, Thomas A. (1995) *Genealogy of the Way: the construction and uses of the Confucian tradition in late imperial China*, Stanford: Stanford University Publications.
129. Graham, A.C. (1986) “What was New in the Ch’eng-Chu Theory of Human Nature?” in Wing-tsit Chan
130. Гарри И. Р. Религиозная ситуация в Тибетском автономном районе КНР // *Религиоведение*. — 2009. — № 4. — С. 52—63.
131. Занданова Т. А. О становлении чаньской традиции в Китае // *Вестник Бурятского государственного университета*. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2010. — № 8. — С. 261—266. — ISSN 1994–0866.
132. Занданова Т. А. Перевод и способы передачи значений имен чаньских патриархов // *Вестник Бурятского государственного университета*. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2012. — № 8. — С. 164—169. — ISSN 1994–0866.
133. Занданова Т. А. Формирование традиционной чаньской письменности в контексте развития школы чань // *Вестник Бурятского государственного университета*. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2010. — № 8. — С. 13—18. — ISSN 1994–0866.
134. Лексютина Я. В. КНР-США и проблема свободы вероисповедания // *Азия и Африка сегодня*. — 2011. — № 2. — С. 16—21
135. Нестеркин С. П. Концепция речи в философии чань-буддизма // *Вестник Бурятского государственного университета*. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2010. — № 8. — С. 22—27.
136. Нестеркин С. П. Учение чань-буддизма об отсутствии «самостности» // *Вестник Бурятского государственного университета*. — Улан-Удэ: Бурятский государственный университет, 2011. — № 8. — С. 13—18.
137. Нестеркин С.П. О двух аспектах функционирования слова в чань-буддизме // *Общество и государство в Китае*. М., 1982. Ч. 1.
138. Переломов Л.С., Абаев Н.В. Б. в Китае: историч. традиции и современность // *ПДВ*. 1980. №3;
139. Родзинский Д. Л. Антикультурный феномен «чистого» сознания в чань-буддизме // *Философия хозяйства*. — 2010. — № 6. — С. 184—194.
140. Торчинов Е.А. Даосско-буд. взаимодействие (теоретико-методологич. проблемы исследования) // *НАА*. 1988. №2;
141. Майданов А. С. Проблемы контрарности и их решение в чань-буддизме // *Вопросы философии*. — М.: РАН, 2009. — № 4. — С. 126—138.

VII. Интернет ресурслари ва электрон манбалар

142. http://d.g.wangfangdata.com.cn/Thesis_Y1041165.
143. [En.wikipedia.org/wiki/](http://en.wikipedia.org/wiki/)
144. www.iep.utm.edu/
145. [www.britannica.com/EBchecked/...](http://www.britannica.com/EBchecked/)
146. www.chinaonlinemuseum.com/calligraph
147. www.iun.edu/~hisdcl/h425.htm
148. www.fsmitha.com/h3/phil-asia02.htm
149. [En.wikipedia.org/wiki/CHinese_philosophy](http://en.wikipedia.org/wiki/CHinese_philosophy)
150. www.rep.routledge.com/article/G001
151. www.philosophybasics.com/general_east