МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

Санкт-Петербургский государственный университет

Институт философии, кафедра культурологии

Ли Линьсун

**БУДДИЗМ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО КИТАЯ**

ВЫПУСКНАЯ КВАЛИФИКАЦИОННА РАБОТА

Выполнил:

Аспирант 3 курса очной формы обучения

направление подготовки 51.06.01 «Культурология»

24.00.01 «Теория и история культуры»

Допущена к защите ГЭК

и проверена на объем заимствования:

Заведующий кафедрой Научный руководитель

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ Доктор культурологии, доцент

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_/ \_\_\_\_\_\_/Алексеев-Апраксин А. М./

«\_\_» \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ 2022 г.

Санкт-Петербург – 2022

Оглавление

[**Введение** 3](#_Toc105328561)

[**Глава I. Буддизм в истории культуры Китая** 5](#_Toc105328562)

[**1.1.** **Восемь школ китайской Махаяны** 5](#_Toc105328563)

[**1.2.** **Шелковый путь и китайская Тхеравада** 21](#_Toc105328564)

[**Глава II.** **Современный этап развития буддизма в Китае** 31](#_Toc105328565)

[**2.1. Институты сохранения культурной памяти в современном Китае** 31](#_Toc105328566)

[**2.2. Феномен кибербуддизма в современном Китае** 47](#_Toc105328567)

[**Заключение** 57](#_Toc105328568)

[Список литературы 67](#_Toc105328569)

# **Введение**

**Актуальность** темы исследования обусловлена непреходящим интересом к культурному развитию Китая, а также необходимостью выявления преемственности между историческими и современными факторами развития Китая. История Китая дает уникальную, но продуктивную картину синтеза и гармонии различных идеологических и религиозных течений, результатом которого выступает великая и богатая культура Китая. Буддизм, как одна из мировых религий, проник в Китай в III в. до н.э. и существует по настоящее время.

**Целью** настоящей работы является изучение развития и роли буддизма с момента его появления на территории Китая и до настоящего времени.

В связи с чем поставлены следующие **задачи**:

1. Рассмотреть динамику развития буддизма на протяжении его существования на китайской почве начиная с восьми школ китайской Махаяны.
2. Проследить историческую роль Шелкового пути и Тхеравады в развитии китайского буддизма.
3. Исследовать институты сохранения культурной памяти в современном Китае.
4. Отдельно рассмотреть феномен кибербуддизма, значимый для современного Китая.

**Объектом исследования** является буддизм в культурной жизни Китая.

**Предметом исследования** является реализация усвоения буддизма на национальной почве, от китайских школ Махаяны до феномена кибербуддизма.

# **Глава I. Буддизм в истории культуры Китая**

## **Восемь школ китайской Махаяны**

Буддизм проникал в Китай по нескольким маршрутам, известным ныне как Великий Шелковый путь. Один из них брал начало в Центральной, а другой в Юго-Восточной Азии. Самые первые контакты китайцев с буддизмом, согласно историографии конца эпохи Шести династий, можно отнести к III веку до н.э. Дальнейшее знакомство с буддизмом из Центральной Азии вероятно было связано с военными походами Ханьского У-ди. Это подтверждается и археологическими находками последних десятилетий, которые показывают распространенность буддийских сюжетов в погребальном искусстве Поздней Хань. В свою очередь, проникновение буддизма с Юго-Восточного направления связано с появлением в Китае первой буддийской общины, покровительствовал которой принц Лю-Ин. Также известно, что в эти годы император Мин-ди весьма тепло принял буддийского наставника Кашьяпу Матангу (Шэ Мотэн). Для него и для хранения привезенных им реликвий в столичном пригороде был построен первый буддийский храм и монастырь «Белой лошади» (68), сохранившийся до наших дней.

Период адаптации буддизма приходится на эпоху Шести династий. В это время формируются монашеские общины, ведутся переводы буддийских сутр. Во II-III вв. авторитет буддизма возрастает среди разных слоев населения, и он начинает оказывать всё большее влияние на художественную культуру и в целом на интеллектуальную среду Поднебесной. «При Западной Цзинь на территории Лояна и его окрестностей действовали 32 буддийских святилища. За период Троецарствия перевели 253, за Западную Цзинь – 491 сочинение. Однако <…> разнородность источников вместе с лингвистическими трудностями <…> предопределили изначальный эклектизм теоретических построений китайско-буддийских мыслителей, что приводило к искаженному, а в ряде случаев и неверному пониманию ими буддийских концепций» [28, c. 94–95]. Тем не менее, освоение дхармы продолжалось и уже на четвертое столетие приходится выход буддийской теоретической мысли на новый уровень. Общественные позиции и авторитет буддизма ещё более возросли. Это подтверждается и формированием уже собственно китайских буддийский школ традиций Тхеравады [4] и Махаяны. В данном параграфе предлагается рассмотреть основные школы китайской Махаяны: Тяньтай-цзун, Хуаянь-цзун, Чань-цзун, Цзинту-цзун, Саньлунь-цзун и Фасян-цзун.

* + 1. Школа Тяньтай-цзун (天臺宗)

Высшие учения в школе Тяньтай основаны на «Саддхарма-пундарика-сутре», «Махапаринирвана-сутре» и трактате Нагарджуны «Махапраджняпарамита-упадеша». Основа практик – «Мо хэ чжи гуань» («Махашаматха и Випашьяна»), по-русски «Великий трактат о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании». Распространение данных учений в Китае произошло благодаря деятельности великих подвижников Хуйвэня и Хуэйсы. Основателем же школы считается их ученик Чжии (538–597). Свое название школа получила по имени горы Тяньтайшань (буквально «платформа неба») расположившейся на востоке Китая (совр. пров. Чжэцзян) [25, c. 333–334]. Там долгое время жил и учил наставник Чжии, почитавшийся как третий патриарх данной школы. Колоссальная заслуга мастера медитации Чжии и его последователей заключалась в том, что они сумели упорядочить и обобщить огромный пласт буддийской литературы, переведенной в предыдущие столетия на китайский. Текстов, относящихся к разным колесницам, казавшихся противоречивыми, а порою неполными. В течении двух следующих веков буддисты школы Тяньтай выявили смысловые лакуны, упорядочили и увязали в единую систему самые разные буддийские воззрения. Высшее положение в этой системе заняла Лотосовая сутра, поэтому другое название данной школы – «школа Сутры Лотоса» (кит. фахуа-цзун) [37]. Развивая идеи мадхьямаки Нагарджуны и теорию Татхагата-гарбхи (кит. Жулай цзан), последователи Тяньтай утверждают, что природой Будды наделены не только живые существа, но и «неживая природа», что отличает их взгляд от других буддийских школ, признающих предметный мир лишь коррелятом сантаны (потока жизни живых существ). Среди главных концепций школы Тяньтай: «в одном [акте] сознания – три тысячи [миров]» (кит. и нянь сань цянь) и концепция «единого ума / сознания» (кит. и синь, санскр. экачитта) [34]. Эти концепции связаны и с космологическими представлениями буддистов, согласно которым каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир. Практика в данной школе опирается на идею чжи гуань («прекращение и созерцание»), особой формой упражнений шаматха (успокоение ума) и випашьяна (ясного сознания). Следует также отметить, что если раньше китайский буддизм ориентировался на индийские источники и индийские линии передачи практики, то благодаря школе Тяньтай появилась собственно китайская аналитика, включившая в свою сферу классификацию учений будды по пяти периодам, восьми типам учения и т.д. «Небесная платформа» Тяньтай во многом обеспечила дальнейшее развитие китайской буддийской мысли, появление оригинальных авторов и направлений. Следует отметить, что своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на художественную жизнь всего Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии. Ему мы обязаны множеством выразительных произведений, пронизанных переживанием природы как многообразных проявлений единой абсолютной природы Будды. Сама школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX в., после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI–XII вв. В начале IX в. монах Сайтё (767–822) начал распространять это учение в Японии, где оно получило название Тэндай. В XIII в. из Тэндай выделилась подшкола монаха Нитирэна (1222–1282), процветающая в Японии до наших дней [26].

* + 1. **Школа Хуаянь-цзун (華嚴宗)**

Своим названием школа Хуаянь (Венок из цветов) обязана «Аватамсака-сутре (кит. Хуа янь цзин, русск. Сутра цветочной гирлянды) переведенной на китайский язык около 420 г. и ставшей одним из самых почитаемых текстов. Важное значение последователи данной школы придают также «Махапаринирвана-сутре» (кит. Непань-цзин, русск. Сутра Нирваны) и «Махаяна шраддхотпада шастре» (кит. Да чэн ци синь лунь, русск. Трактат о пробуждении веры в Махаяну) [50]. Первым патриархом школы Хуаянь традиционно считается Душунь (557–640), вторым его ученик Чжиянь. Однако основателем школы, как социального института, принято считать её третьего патриарха Фацзана (643–712). Свой завершенный классический вид школа Хуаянь обрела при его приемниках: четвертом патриархе Чэнгуань (760–820) и пятом патриархе Цзунми (780–841).

В представлениях данной школы всё сущее, все миры прошлого, настоящего и будущего являются ничем иным как манифестацией Буддой Вайрочаны. Особый упор здесь делается на взаимозависимости всех людей и яв­лений, и деятельности бодхисаттв, направленной на благо всех живых существ. Благодаря слиянию идей «Аватамсака-сутры» и трактата «Пробуждение веры в Махаяну», буддизм Хуаян разработал оригинальную интерпретацию концепций «пустоты» и «самости». Первоначальное буддийское представление о том, что «я» не существует, трансформировалось в представление о том, что индивидуального «я» не существует, но есть своего рода трансперсональное «я» (единый ум), проекциями которого являются все преходящие и онтологически взаимозависимые аспекты реальности. Отсюда берет начало ключевой постулат Хуаянь – «одно есть все, и все есть одно». Одна из образных мифологем Аватамсака-сутры, которая часто используется буддистами для иллюстрации взаимозависимости всего сущего – это сеть Индры. В этом древнем, возможно добуддийском мифе, у бога Индры есть всемирная сеть на каждом пересечении нитей которой имеется драгоценный камень. Каждое украшение настолько совершенно, что отражает все остальные драгоценности [46]. Подобно этому как каждая вещь мира зависит своим существованием и своей идентичностью от каждой другой существующей вещи. Поскольку единственное, что существует, – это реальность, мир иллюзий (Сансара) онтологически не отличается от Нирваны. Другими словами, Сансара – это просто ошибочное восприятие той же самой Высшей реальности, переживаемой в просветлении [45]. Мастер Фазанг писал, что не стоит отрицать или упускать из виду, что человеческая реальность состоит из отдельных людей. Однако необходимо понимать, что на самом деле не существует отдельных устойчивых индивидуумов. Все, что действительно существует, – это полная сеть взаимозависимых сущностей (дхарм), и эта сеть (протянутая через все время и пространство) меняется каждую долю секунды, но как принцип вечна и неизменна.

Помимо изучения теории, последователи Хуаянь практикуют соблюдение обетов, и систему медитативных упражнений, которая делится на три категории: постижение сути истинной пустоты; постижения отсутствия преград между вещами и абсолютом; постижение всеобщего и полного взаимопроникновения Сансары и Нирваны. Человек, достигший просветления, осознает единство мира и свое тождество с универсумом как «единым сознанием», выходя, в результате, из иллюзорного мира рождений и смертей. Последователи школы Хуаянь рассматривали свое учение как высшее и совершенное и именовали его «единственной колесницей» (и чэн) буддизма. Доктрины остальных школ рассматривались как ступени к постижению философии Хуаянь или ее частные аспекты. После Цзунми школа Хуаянь, ещё несколько столетий оставалась основной буддийской школой в Китае, по влиянию уступая лишь школе Чань. Взгляды данной школы оказали существенное влияние на становление неоконфуцианства. В Японии она известна как Кэгон [23].

* + 1. **Школа Чань-цзун (禪宗)**

Чань, пожалуй, самая распространенная и известная в мире китайская школа буддизма. Она, согласно традиционным представлениям, ведет свою линию преемственности от Будды Шакьямуни и Нагарджуны. В Китай эти учения были принесены ин­дийским мастером медитации Бодхидхармой, по-китайски Путидамо (菩提达摩) или сокращенно Дамо (达摩) в начале VI в. Путидамо был двадцать вось­мым индийским и первым китайским патриархом данной школы. Как известно, название Чань – это по сути транслитерация санскритского термина «дхьяна», что значит созерцание, медитация. Среди важных центров распространения Чань в Китае принято называть монастырь Шаолиньсы. Здесь учили пребывать в медитативном сосредоточении и сострадании ко всему живому, при занятии любым видом деятельности, вплоть до боевых искусств. Этот подход в буддийской практике значительно обогатил литературу, искусства и другие виды культуры, на всем ареале распространения данной школы. Известно, что Бодхидхарма учил о тождестве сансары и нирваны. Говорил он и о том, что истина передаётся «от сердца к сердцу» вне писаний и речей. Это послужило становлению специфической линии передачи от учителя к ученику. Следуя опыту индийских учителей первые шесть китайских патриархов, разработали новые способы пробуждения ума учеников и разрушения двойственности мышления. Во времена шестого патриарха, школа разделилась на две ветви: Северную и Южную. Первую возглавил Шэньсю, сторонник методов постепенного просветления, вторую возглавил Хуэйнэн разрабатывающий методики внезапного просветления, им была утверждена традиция передачи опыта вне священных писаний, знания не основанном на словах и буквах. К X в. сформировалось множество автономных чаньских школ, известных в истории как «Пять домов». Два наиболее влиятельных дома Линьцзи (яп. риндзай) и Цаодун (яп. сото) сохранились до наших дней [19]. В передаче Линьцзи используют парадоксальные тексты вэнь-да (яп. мондо) – вопросно-ответные формы лишенной логики беседы и гунъань (яп. коаны) – ставящие в тупик утверждения, побуждающие практикующего выйти за пределы двойственности восприятия, концептуально­го ума и реализации внезапного пробуждения [35]. В Цаодун возникло учение о пяти рангах, в котором к текстам Праджняпарамиты подобраны корреляты из китайской книги перемен. В этой школе большое внимание уделяется «сидячей медитации» и постепенному подходу в обучении к узнаванию истинной природы своего ума практикующим.

Отрицая важность для достижения просветления изучения текстов [54] (знаменитый шестой патриарх Хуэйнэн вообще не умел ни читать, ни писать) [1], последователи чань оставили, пожалуй, самое богатое литературное наследие среди других школ китайского буддизма. Ранние мастера чань опирались на «Ланкаватара-сутру» и на сутры цикла праджняпарамиты (запредельной мудрости), такие как «Важраччхедика-сутра». Позже они также заимствовали представление о татхагатагарбхе, или «сущности будды», которой обладают все чувствующие существа. В китайской школе чань весьма популярна «Шурангама-сутра» и шастра Ашвагхоши «о пробуждении веры в Махаяне». И конечно возникло множество собственных произведений, в которых оказались запечатлены фундаментальные положения Чань, такие как «Линьцзи-лу» (Записи бесед наставника Линьцзи) и «Лю-цзу тань-цзин» (Сутра помоста Шестого патриарха) [9]. Большинство корейских и многие китайские последователи Чань по сей день изучают также мадхьямаку – философию срединного пути.

Различные ветви Чань буддизма широко распространились в странах тихоокеанского региона. В VI в. сформировалась вьетнамская школа Тхиен, в VI–VII в. – корейская школа Сон, в XII в. – японская школа Дзэн [14]. Ключевую роль в распространении учений и практики Чань в Японии XIII в. сыграли Догэн Дзэндзи и Меан Эйсай. В XX в. благодаря японцам, таким как Судзуки, учение Дзэн стало невероятно популярным в странах Европы и Америки. Его распространение, в качестве универсального типа восточноазиатского гуманизма и сильной альтернативы бесчеловечному сциентизму трудно переоценить. Знакомство с Чань, серьезно повлияли на развитие психологии, литературы и современной массовой культуры.

* + 1. **Школа** **Цзинту-цзун (净土宗)**

Среди наиболее распространенных буддийских традиций в Китае и Восточной Азии следует также назвать школу «Чистой земли» (кит. цзинту, яп. дзедо). Впервые с учениями о Будде Амитабхе (кит. Амитафо, яп. Амида) в Китае познакомились во времена династии Хань, во втором веке нашей эры, когда кушанский монах Локаксема (кит. Лоуджиачэн) начал переводить буддийские сутры «Чистой Земли» на китайский язык [22]. Впрочем, признание эти учения получили не сразу. Эта ранняя ветвь буддизма Махаяны начала оформляться в особую школу в Китае лишь в IV–V вв., благодаря деятельности Хуэй-юаня (334–416) и основания храма Дунлинь на горе Лу в 402 г. [63]. Школа Чистой земли опирается на Малую и Большую Сукхавативьюха-сутры, на Амитаюрдхьяна-сутру и комментарий Нагарджуны на сутру «Десять стадий духовного роста» одна из глав которой «легкая практика» – содержит этические, теоретические и прочие постулаты этого религиозного направления.

Особый упор в данной школе делается на созерцании Будды Амитабхи, повторении его мантр и развитие стремления к рождению в небесной стране Сукхавати [38]. В этой небесной обители нет страдания, нет эго-иллюзии, но есть все необходимые условия для беспрепятственной практики и достижения окончательного пробуждения. Следует отметить, что Сукхавати, созданная буддой запада Амитабхой из сочувствия к последователям, трактуется практикующими не только как место, но и как незагрязнённая природа человеческого сознания. Китайские ученые-мастера Чжии, Ханьшань Дэцин и Оу-и Чжисюй, написали немало комментариев к санскритским текстам и разработали практики направленные на достижение безмятежности и постижения природы реальности при помо­щи медитации [32].

Росту своей популярности школа, пожалуй, обязана и образу бодхисаттвы Авалокитешвары – идеала деятельностного сострадания и безграничного сочувствия. «В Китае образ бодхисаттвы наложившись на образ местной богини чадолюбия и родовспоможения, принял женское обличье Гуань-инь» [6]. После IX в. практика Чистой Зем­ли была включена во многие другие китайские школы, и сегодня во многих китайских монастырях, включая школы Ваджраяны в Тибете изучают и практикуют учения о переносе сознания в Чистую страну Сукхавати (тиб. Девачен). Очень популярная на Тайване, самая «легкая» методика достижения освобождения, из Китая была перенесена в Японию, Корею и Вьетнам.

* + 1. **Школа Cаньлунь-цзун (三論宗)**

Школа Саньлун опирается на философию мадхьямаки и сутры цикла Праджняпарамиты (запредельной мудрости). Учители данной традиции уже в III в. обосновались в буддийских монастырях Центральной Азии (юг современного Синьцзяна). Согласно традиционным представлениям, на рубеже IV–V в., во времена императора У-ди южной династии Лян, в Китай пребыл великий индийский переводчик Кумараджива (334–413). Обосновавшись в столице Чанъань он создал центр переводов буддийских текстов [5]. По преданию в компании восьмисот учеников он перевел на китайский язык 35 основополагающих памятника махаянской мысли. В 512 г. монах Саньлань на этой философской основе основал школу – Шэлин сянчуань («Школа преемственности в горах Шэ»). Его приемник Цзицзан (549–623) реформировал её и сформировал новую школу Саньлунь (буквально три трактата) [41]. Центром школы стал монастырь Хуэйжисы возле Чанъани. Второй путь распространение учений мадхьямаки из Индии пролегал через Гималаи в Тибет, где более или менее подробно изучают мадхьямаку последователи всех школ. Что же касается Саньлунь, то, пожалуй, в этой школе наиболее полно из всех школ китайского буддизма были восприняты идеи шуньявады (учения о пустотности), представлений о свободы всего сущего от самобытия и ирреальности всего единичного.

Школа Саньлуньосновывает свои взгляды на текстах Нагарджуны «Муламадхьямака-карике» (кит. «Чжун гуань лунь», «О срединном видении»), «Двадашаникая-шастре» (кит. «Шиэр мэнь лунь», «Шастра о двенадцати вратах») Нагарджуны и работе ученика Нагарджуны Арьядевы «Шатака-шастре» (кит. «Бай лунь», «Шастра в ста стихах»). Иногда четвертым главным текстом школы Саньлунь называют «Махапраджняпарамита-упадешу» Нагарджуны («Да чжиду лунь», «Рассуждения о Великом знании переправы [к нирване]»). Из-за чего школу Саньлунь иногда именуют Сылунь – «четыре трактата». Изначально все они были написаны на санскрите, однако их оригиналы не дошли до наших дней. Сохранились лишь переводы Кумарадживы.

Как и индийские предшественники, последователи Саньлун утверждают, что феномены мира могут быть определены только относительно друг друга. Иначе говоря, нечто выявляется лишь при наличии точки отсчета, которая в свою очередь устанавливается только относительно другой точки отсчета и так до бесконечности. Таким образом, одно единичное существует лишь относительно другого единичного. Теоретики и практики Саньлун подробно проанализировали категории причины и следствия, движения, покоя, субстанции, качества, времени и прочее. Они доказали, что ничто не является самостоятельно существующим, поскольку все основано на бесконечной последовательности причин и следствий. Унаследовав у индийских логиков методики ведения диспутов и аргументации, последователи Саньлун выступали победителями в любых спорах. Не выдвигая собственных доводов и придерживаясь в дискурсе «буддийской тетралемы: А есть Б, А не есть Б, нет ни А, ни Б, нет ни не-А, ни не-Б» [6] и других логических приемов, они обрушивали любые категории и системы оппонентов. Этим они демонстрировали высшую мудрость и проявляли сострадание, помогая освободиться запутавшимся философам от ложных идей и догматических суждений. В Китае с VIII в. школа как социальный институт пришла в упадок, а её интеллектуальное наследие получило развитие в Тяньтай-цзун и Тэндай-сю, которые существуют и поныне. Прямой наследницей учений мадхьямаки-прасангики считается также тибетская школа Гелук. В Японии школа Саньлунь известна под названием Санрон [11].

* + 1. **Школа Фасян-цзун (法相宗)**

В основе буддийской практики школы Фасян лежат «Сандхинирмочана-сутра» / «Цзе шэнь ми цзин» (Сутра развязывания узлов [постижения] глубочайшей тайны), «Аватамсаки-сутры» (Гирлянда сутр), «Ратна-кута-сутры» (Драгоценное собрание сутр), шастр «Йогачарабхуми-шастрой» / «Юйцзя ши ди лунь» Асанги (Асэнцзя, У-чжу [Небесные] земли практикующих йогу) и другие сутры и шастры [32]. Интеллектуальную основу школы Фасян составляют философия йогачары-виджнянавады, обосновывающая и истолковывающая новый цикл махаянских сутр.

Основателем линии передачи этих учений в Китае признан знаменитый путешественник Сюань-цзан (602–664). В своих поездках по Индии он познакомился, освоил и перевел на родной язык важные буддийские трактаты Майтреянатхи, Асанги и Васубандху и на их основе вместе со своим учеником Куйцзи (632–692) создал школу Фасян. Свое имя школа получила благодаря одному из своих центральных концептов, согласно которому следует признавать реальность не самих дхарм (фа), а лишь их отображений (сян) в сознании, поскольку реально только осознавание. Основатели школы жили в монастыре Дацыэньсы (Обитель великой доброты и милосердия) столице Чанъан империи Тан, поэтому школу называли также (Цыэнь цзун) [16]. Еще одно название школы Вейши – т. е. школа «Только ум».

Йогачара привнесла в буддизм махаяны идеи: трёх тел Будды (нирмана-кая – тело воплощения, самбхога-кая – тело блаженства, и дхарма-кая – тело учения). Ввела в буддийский дискурс о сознании (состоящего из пяти видов сознания органов чувственного восприятия, мышления (мано-виджняна) и ума (манас)), восьмой вид сознания – Алая-виджняну (Сокровищницу сознания, хранящую с незапамятных времен кармические отпечатки каждого живого существа в неразличимом (адвайя), недифференцированном виде). Разделяли в школе Фасян и концепцию «Трёх природ» (Три-свабхава), что предполагало умение различать «воображаемую» (связанную с именованием вещей и приписыванием им реальности), «зависимую» (обусловленную другим, т.е. если есть одно, то есть и другое) и «совершенную» (истинную) реальность. Эти идеи и другие концепции сложились в стройную философскую систему, в которой есть онтология, сотериология, эпистемология, этика, логика.

Школа Фасян усилила изначальную виджнянавадинскую трактовку всей сферы опыта как различных состояний сознания (кит. ши) [29]. Эти наработки, впоследствии развивались представителями многих школ Китая, Тибета, Монголии, Японии и продолжают развиваться до наших дней. Следует отметить, что теории в школе Фасян и других направлениях йогачары выводились из практики из освоения йогических практик, из медитации, направленной на работу по изменению состояний сознания. Точнее, цель практики в Фасян (включающей прохождение детально описанных десяти этапов [земель] пути самосовершенствования бодхисаттвы) понималась как достижение устойчивости «очищенного» в процессе медитации «абсолютного сознания» в его собственной изначально ясной, спокойной и незамутненной природе ума, что, по сути, равносильно обретению Пробуждения и вступлению в Нирвану (кит. Непань).

Таким образом, распространение буддизма в Китае имело непреходящее значение для становления его самобытной культуры. Существенную роль в этом процессе сыграл Шелковый путь, по дорогам которого осуществлялась мощнейшие культурные диффузии: осуществлялся предметно-вещный, символический и мировоззренческий обмен [3].

## **Шелковый путь и китайская Тхеравада**

Начиная с 2013 года инициатива «Один пояс – один путь» приобрела характер приоритетного проекта развития Китайской народной республики на международной арене. Данный проект призван стать драйвером развития входящих в него стран и разумеется самого Китая. За минувшие годы участниками этого проекта стало более полутора сотен стран Азии, Европы и Африки. В России «Инициатива Пояс-Путь» известна лишь в контексте геополитического и экономического дискурса. Про древний Шелковый путь, в силу специфики школьных программ по истории, к сожалению, известно куда меньше, чем про реформы Эхнатона, Крестовые походы, Нидерландскую революцию или абсолютизм во Франции. В то же время, это важная часть, в том числе и российской истории, по территориям которой пролегали многие северные маршруты Шелкового пути. Немногочисленные исследования данной темы направлены на уточнение маршрутов, на выявление того, кто и чем торговал; кто у кого что перенял; посредничеством каких городов, языков и народов пользовался. Всё это без сомнений имеет большую историко-культурную ценность. Данные сведения показывают нам, в чём в те или иные времена те или иные народы испытывали дефициты, чем были богаты и бедны, чем слабы и сильны.

**1.2.2. Древний шелковый путь**

Экономика и политика – важные основы межкультурного взаимодействия. Это верно для разных эпох. Однако оснований этих недостаточно, для эффективного развития отношений между народами необходимо взаимодействие более широкого культурного плана. В дальнесрочной перспективе, для того же Китая более важным в межкультурных контактах оказалось не то, что, сановник Чжан Цян в 138-126 годах до нашей эры, повстречав во время дипломатической экспедиции прекрасных коней в Ферганской долине, предложил императору У-ди обменивать их на шелк, с которым западные соседи небыли знакомы. Более важным для судьбы самой Поднебесной было то, что по проложенным маршрутам в Китай из Индии пришел буддизм, ставший, наравне с автохтонными конфуцианством и даосизмом, одной из основ китайской культуры.

Итак, со II в. до н.э. до XV в. н.э. на дорогах Шелкового пути, перевалочных пунктах и рыночных площадях, на улицах процветавших городов и долгих караванных переходах, осуществлялся беспрецедентный транзит не только товаров, но этических и эстетических представлений, художественных и повседневных практик, ремесел, смыслов и ценностей. Шелковый путь без преувеличений обеспечивал беспрецедентную встречу народов и цивилизаций. Он расширял горизонты сознания, представления о мире, о людях, о времени и пространстве. Он отодвигал в неведомые дали мировоззренческие и символические горизонты.

Известно, что буддизм проникал в Китай по двум основным маршрутам. По сухопутному Шелковому пути, который пролегал сквозь страны Центральной Азии, а также по морю из Индии и Шри-Ланки. Уже во втором веке н.э. в Китае появился первый буддийский монастырь. Началась работа по переводу буддийских канонов, буддийских сутр, трактатов и комментариев на китайский язык [42, с. 20-31]. На протяжении многих веков китайская аристократия и даже императоры поддерживали переводческие группы, спонсировали строительство монастырей, некоторые из них и сами практиковали это учение.

Рассматривая буддизм в его историко-культурных спецификациях мирового масштаба, исследователи, как правило, свидетельствуют, что в Китае получил распространение буддизм махаяны (санскр. большой колесницы / широкого пути). Однако это не совсем так. Несмотря на то, что буддизм махаяны и оказался самой удачной для Китая формой бытования, в страну пришли все направления буддийского учения, в том числе традиции ваджраяны (алмазной колесницы) и тхеравады / хинаяны (малой колесницы). Нижеследующий обзор тхеравадинских традиций связан с исследованием источников их появления и распространения, информацией об основных текстах, с которыми познакомились китайцы, концептуальной спецификой, практиками и другими особенностямис сложившихся школ люй-цзун, ченши-цзун, цзюйшэ-цзун.

**1.2.3. Школа люй-цзун (**律宗**)**

Школа люй-цзун (律宗«школа устава») известна также по названиям Наньшаньлюй-[Цзун] («школа устава Южных гор») и Наньшань-[Цзун] («школа Южных гор»). Сохраняя традиции раннего буддизма, она ориентирована на монашеский путь освобождения от страданий сансары. Достижение нирваны здесь мыслится как прохождение через этапы самосовершенствования практикующего. Последовательное обретение индивидом уровней самосознания сротапанны (вступившего в поток), сакридагамина (возвращающегося в мир лишь единожды); затем уровня анагамина (невозвращающегося) и достижения архатства (персонального просветления). Прохождение этого пути в рамках данной традиции осуществляется благодаря медитации и выполнению свода дисциплинарных правил и распорядков, известных как Виная (поучений из первой корзины палийского канона Трипитака).

Знакомство китайцев с Винаей и закрепленными в ней правилами пратимокша (санскр. то, что способствует освобождению) началось благодаря активности Дхармакалы. В середине III в. он перевел на китайский язык трактат «Верность соблюдения обетов для множества монахов» (кит. Сэн ци цзе синь). В школе люй-цзун этого мастера и переводчика почитают как своего первого патриарха. К пятому веку индийцы Кумараджива, Дхармашастья и другие выдающиеся буддийские ученые и практики перевели на китайский язык «Четыре собрания Винаи» (кит. Сы фэнь люй), «Великое множество монашеских обетов» (кит. Мохэ сэн ци люй), «Пять разделов Винаи» (кит. У бу люй) и другие трактаты. Последователи школы Люй-цзун обобщили полученные знания и оформили их в детальнейший устав дисциплинарных предписаний. Он охватывает практически все аспекты жизни монахов, любого уровня посвящения, включая не только то, как и на что медитировать, но и то, что и как есть, как правильно сидеть, ходить, разговаривать и т. д. [18]. Кроме этого, они написали множество комментариев к палийским и санскритским текстам и адаптировали учения к китайской этнокультурной специфике. Среди собственно китайских трудов большую известность получил трактат Хуйгуана «Законы кармических обетов» (кит. Цзе мо цзе фа), ставший канонической базой школы Люй-цзун. Известно, что уже восьмой патриарх Чжи-Шоу обучал последователей преимущественно по китайским текстам и комментариям. Его ученик Дао-сюань (596 – 667), приглашенный к императорскому двору, получил официальное признание как девятый патриарх. Он завершил формирование школы, написав труды, уже отличающиеся от традиционной Винаи. Именно в этом адаптированном виде они и стали каноном не только школы Люй-цзун, но также повлияли на монастырские уставы других школ китайского буддизма в VII–XIII веках.

Практика школы люй-цзун основывается на предписаниях, разъясняющих то, что надо избегать [43, с. 285-291]. В «Учении о запретах» (чжи-дзяо) число берущихся к выполнению обетов зависело от уровня посвящения. Мировоззренческая основа школы люй-цзун – «Учение о метаморфозах». Она включает в себя разделы о «пустотности» (син-кун), о «проявлениях пустоты» (сян кун) и о «милосердии и сострадании» (цы энь). Предписания того, к чему следует стремиться и чего надо избегать касаются четырех сфер: «Дхармы», учений Будды; «предписаний о теле», нравственных установок; «предписаний о поступках», охватывающей практический аспект деятельности монаха; «предписаний о проявлениях», выявления внешних свидетельств духовного роста. Дискуссии между разными направлениями школы люй-цзун дали толчок к развитию положений о внесущности обетов, безатрибутности передачи учения и т.д. [31, с. 320-322] В VII в. люй-цзун распространилась в Корее, там она получила название школа юльчон. В VIII в. слепой китайский монах Цзяньчжен стал основателем луй-цзун в Японии, известной как школа риссю. Что касается современного Китая, то здесь устав, сформированный в люй-цзун, принят в большинстве монастырей разных школ и традиций. Сегодня различают два направления практики этого устава. В одном делается упор на внешнее соблюдение дисциплинарных правил, в другом акцент смещен на медитативную практику и постижение через нее внутренних предписаний. Цзуйшэ-дзун распространилась в Китае благодаря Сюань-цзану, известному путешественнику и потомственному философу-переводчику. Он провел в Индии 17 лет, получал наставления у многих учителей, обучался в знаменитом университете Наланда. Согласно традиции, в VII в. он доставил в Китай шестьсот пятьдесят семь текстов буддийского канона Трипитака. Созданная им впоследствии школа опиралась на третью корзину палийского канона – на Абхидхарма-питаку. Сюань-цзана больше всего вдохновляла энциклопедия индийского ученого Васубандху «Абхидхармакоша» [12]. Перевод этого труда и связанных с ним базовых текстов заложило основу для формирования школы цзуйшэ-дзун (школы абхидхармы), а Сюань-цзан был признан своими учениками её первым патриархом.

В центре философского осмысления цзуйшэ-дзун находились дхармы (неделимые моментальные частицы, составляющие бытие). Взаимная причинность возникновения дхарм (санскр. пратитья-самутпада, кит. Инь юань) и их взаимосвязанность и есть разворачивающееся во времени реальность нашего феноменального мира, все наши дела и вещи. В соответствие с подходами данной школы дхармы исследовались и детально классифицировались как реально существующие. Вслед за индийскими учителями китайские абхидхармисты различали дхармы «волнующиеся», т.е. «подверженные бытию» (кит. вэй фа) и «не волнующиеся», т.е. «не подверженные бытию» (кит. у вэй фа). Последние присутствуют «в общем потоке дхарм, но в создании «картины мира» не участвуют, поскольку не подвержены «быванию». В число у вэй фа включались также некоторые дхармы «подверженные бытию», а именно те, которые являются «носителями» положительных, с точки зрения буддиста психологических состояний, и в первую очередь религиозного прозрения [24, с. 697-698]. Волнение всех остальных «подверженных бытию» дхарм и есть причина страданий бренного мира, «Мерцающей» сансары движимой ежемоментными рождениями, пребываниями, изменениями и исчезновениями.

Как и в большинстве школ тхеравады, цель буддийской практики в цзюйше-дзун – успокоение дхарм в потоке сознания практикующего. В трансформации его психофизического состояния [7]. На этом пути к Пробуждению от «сна неведения» буддисту необходимы накопление мудрости, а также практика медитации и соблюдение обетов и предписаний. Среди семи основных типов медитации шамадха (практик, направленных на успокоение потока сознания), в школе отдавалось предпочтение сосредоточению на нирване, т.е. «чистому сосредоточению». Расцвет школы пришелся на времена династии Тан (618-907). Однако к концу VIII в. она прекратила самостоятельное существование, став ветвью школы фасян-цзун, а проникнув в Японию оформилась в школу куся [23].

**1.2.4. Школа ченши-цзун (**成實宗**)**

Школа ченши-дзун известна также как 成實宗, Чэнлунь-цзун, чэн-цзун – «школа “[шастры] постижения истины”». Свое название она получила по названию канонического трактата, признанного её последователями опорой для достижения освобождения и просветления. Автор этого труда – Шастры о постижении истины (санскр. «Сатьясиддхи-шастра», кит. «Чэн ши лунь») буддийский мыслитель и подвижник Харивармана. Он родился в семье брахманов в конце III – начале IV веков. Упомянутый выше трактат – его единственное дошедшее до наших дней сочинение, переведенное на китайский язык Кумарадживой в 411-412 годах. В книге Хуй-цзяо «Жизнеописание достойных монахов» упоминается, что перевод этого текста был выполнен в монастыре Да-сы в Чанъани, по просьбе военачальников Яо- сяня и Яо-суна. Именно с этим переводом знакомы все буддологи, поскольку санскритская версия данного текста не сохранилась. Стилистически «Сатьясиддхи-шастра» напоминает Абхидхарму. Одна из ключевых обсуждаемых тем – пустота (санскр. шунья, кит. кун). В дискуссии о мире состоящим из дхарм (потока элементарных моментальных состояний), она признает пустотными лишь те, которые кажутся реальными и носят «условные имена» (кит. цзя мин). По сведениям С.Ю. Лепехова, только нирвана и рупа- дхармы (чувственно воспринимаемые) у Харивармана составляют «абсолютную истину», тогда как «относительная истина» состоит из психического мироощущения строго противопоставленного чувственному [см. 30]. Если в школе саньлун-цзун «две истины» признавались едиными, то в школе ченши-цзун относительная истина отбрасывалась в момент достижения абсолютной. Анализируя ключевой текст школы, некоторые исследователи считают, что он «делает упор на колеснице шравак; другие же утверждают, что он соединяет колесницу шравак с колесницей бодхисаттв» [17, с. 35].

За сравнительно непродолжительное время самостоятельного существования (V–VII вв.) школа ченши-цзун пережила яркую историю. Линия её передачи хорошо известна специалистам. Своим первым патриархом они признают Кумарадживу. Далее через его учеников Тань-ину и Сэн-жую передачу получили Сэн-дао (导) в Шоучуне (современный Шоусянь в провинции Аньхой) и Сэн-сун в Пэнчэне (современный Сюйчжоу в Цзянсу). Они создали два больших центра. Далее от учителя к ученику, от патриарха к патриарху, от локации к локации прослеживаются «южная» и «северная» линии передачи. Учение распространилось в Бохае, Гуанчжоу, Еду, Ичжоу, Пинчэне, Сучжоу, Сюйчжоу, Цзиньчжоу, Цзянье, Чанъани, Шоучуне и других местах. В новых культурных средах и контекстах чэнши-дзун получила множество оригинальных именований. Среди них: цзямин-цзун (кит. школа условных имен), пэн-мэнь (кит. Сокровенное учение), сяошэн-кун-цзун (кит. школа хинаянской пустоты), чэншилунь-ши (наставники чэн ши лунь) и другие. Последним патриархом чэнши-дзун в Китае был Чэнь-су (572–643). После него школа на правах дочерней вошла в состав саньлунь-цзун, обретя статус пропедевтической дисциплины.

В Японию школа проникла одной из первых в 673 году. Получив имя дзёдзицу, она со временем стала считаться ветвью школы санрон. Повлияв на буддизм в Китае и Японии, ченши-дзун явилась своего рода попыткой объединения тхеравады и махаяны, в этом были заинтересованы правители, желавшие единства буддизма с точки зрения идеологии и политики. След трудов теоретиков чэнши-цзун прослеживается и в последующих попытках создать единую всеобъемлющую философскую систему, способную уравновесить её мировоззренческое влияние с конфуцианством и даосизмом.

Таким образом, можно наблюдать наиболее фундаментальное воздействие на культуру в плане перенимаемых смыслов и ценностей. Развитие пришедших из Индии философских традиций и аскетических практик внесло ценный вклад в развитие китайской культуры.

# **Глава II.** **Современный этап развития буддизма в Китае**

## **2.1. Институты сохранения культурной памяти в современном Китае**

В свете доминирующих экономико-ориентированных способов сохранения культурного наследия устойчивое развитие обычно сводится к длительному экономическому процветанию за счет охраны окружающей среды и памятников культуры. Наиболее перспективным направлением является информирование граждан о культурной составляющей их жизни, каковой и является буддизм. Поэтому охрана окружающей среды и памятников культуры рассматриваются не как конечные цели, а как средства обеспечения устойчивого культурного развития.

Однако такой основной подход к пониманию устойчивого развития является неадекватным. Развитие означает прогресс, а его устойчивость – это постоянный, равномерный процесс. Поэтому устойчивое развитие в первую очередь связано с долгосрочным развитием, равноправием и справедливостью между поколениями и потенциальным развитием в будущем. Культурное развитие и его устойчивость, несомненно, являются прогрессом человеческого общества.

С этой точки зрения культура должна рассматриваться как неотъемлемый элемент устойчивого развития, поскольку она представляет собой сложную систему, которая представляет собой «все общие продукты конкретного общества: его ценности, знания, нормы и материальные блага» [33, c. 3]. Она состоит из «нематериального» (знания, ценности, убеждения и социальные нормы) и «материального» (искусство, ремесла, одежда, жилища, инструменты и т.д.) аспектов общества. Поскольку культура является продуктом социума на протяжении многих лет, она является свидетельством творческого процесса и развития общества, а также человечества в целом.

Однако культура – это нечто большее, чем просто прошлое. Она существует в повседневной жизни людей и поэтому является элементом, который вносит свой вклад в будущее. Будучи своеобразным образом жизни, культура вносит важный «вклад в способность общества поощрять самоуважение и расширение прав и возможностей». Она также наделяет национальной идентичностью общества на протяжении поколений.

Культурное разнообразие приобретает все большее значение в эпоху глобализации. «Специфика пространства – его характер, история, здания, культура и самобытность – становится все более важной в условиях растущей конкуренции на глобальном рынке, где пространственные и временные барьеры уменьшаются» [15, с. 4]. Не только самобытная история, традиции, нормы и характеры общества формируют локализованный образ жизни, но и модель развития, которая соответствует местным обычаям и общепринятой практике, способствует развитию. Кроме того, различные культуры имеют свои собственные ограничения, которые могут быть изменены путем межкультурного обмена, используя преимущества сокращения пространственного и временного расстояния между странами в связи с глобализацией. Самое главное, что культурный обмен укрепляет взаимное уважение, диалог и равенство между различными обществами, которые сегодня крайне необходимы на международной арене.

Культура, охрана окружающей среды и экономическое развитие являются взаимодополняющими факторами. Это проявляется в общинах коренных народов, которые жили на своей территории и создали свою собственную культуру, историю, образ жизни и самобытность.  Многие из этих территорий, таких как национальные парки и объекты Всемирного природного наследия, находятся под охраной. Такие прекрасные примеры природных ландшафтов обязаны своим существованием и сохранением специфическому образу жизни коренных народов, которые взаимодействуют с природными ресурсами их конкретных экосистем. Таким образом, коренные народы из поколения в поколение заселяли свои родные земли. Как следствие, они представляют некоренных защитников природы с бесценными «знаниями, опытом, моральными и эмоциональными обязательствами по сохранению» [44, с. 126], которые являются ценными для определения будущего человечества, включая экономическое развитие.

Охрана культурного наследия является одним из важнейших способов сохранения человеческого наследия. Объекты культурного наследия, в свою очередь, являются «драгоценными сокровищами» не только в силу их эстетических, научных, архитектурных и иных ценностей, но и в силу присущих им нематериальных культурных ценностей конкретного общества. Они являются частью культуры и переносят прошлое в настоящее и потенциально способствуют непрерывному развитию культуры, знаний и других аспектов. Таким образом, сохранение культурного наследия само по себе является развитием; и в то же время оно способствует устойчивому развитию человека.

С другой стороны, неспособность сохранить культурное наследие является непоправимым регрессом, поддержанным Организацией Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) в ее заявлении о том, что исчезновение культурного наследия «будет непоправимой потерей для всех и каждого из нас» [53]. Любой ущерб или утрата культурного наследия наносят ущерб культурному разнообразию и преемственности. Таким образом, это является нарушением принципа устойчивого развития, особенно если разрушение осуществляется в интересах экономического роста.

В связи с неэффективным сохранением наследия в большинстве стран ЮНЕСКО в 1972 году приняла Конвенцию об охране всемирного культурного и природного наследия. Ключевым элементом этой конвенции является создание «Списка Всемирного наследия». Он включает в себя список мировых культурных и природных объектов исключительной ценности, который обновляется каждые два года. Конвенция также учреждает межправительственный комитет под названием Комитет всемирного наследия, а также Фонд Всемирного наследия для оказания международной финансовой помощи по сохранению наследия. Комитет несет ответственность за охрану объектов культурного и природного наследия, включенных в Список Всемирного наследия, с целью «обеспечить, чтобы будущие поколения могли унаследовать сокровища прошлого» [56]. Однако Комитет всемирного наследия признает, что большинство объектов в списке сталкиваются с различными угрозами. Хотя конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия относится к числу основных соглашений ООН в области устойчивого развития, она в значительной степени игнорируется многими странами. Она редко упоминается на публичных конференциях и дискуссиях по вопросам устойчивого развития.

Правомерным является вопрос о том, в какой степени китайское правительство привержено сохранению культуры и как оно обеспечивает всеобъемлющую правовую и политическую основу для обеспечения защиты и сохранения своего культурного наследия. Китай является одной из старейших стран в мире, и его правительство действительно берет на себя ответственность за сохранение наследия на политическом уровне. В соответствии со статьей 2 Закона Китайской Народной Республики Об охране культурного наследия государство должно охранять культурное наследие, имеющее историческую, художественную или научную ценность [20].

Вышеуказанный закон был принят и действует с 1982 года. Кроме того, в 1992 году были утверждены Правила осуществления закона Китайской Народной Республики Об охране культурного наследия. Эти два свода законов обеспечивают основополагающую правовую основу, регулирующую сохранение наследия в Китае. Основными целями данного законодательства являются:

1. Усиление государственной охраны объектов культурного наследия;
2. Сохранение и предоставление возможности будущим поколениям унаследовать историко-культурное великолепие Китая;
3. Обеспечение воспитания патриотизма.
4. Формирование общества с развитой культурой и идеологией.

Управление по охране памятников древней культуры является институтом сохранения культурного наследия на национальном уровне, которое управляет, контролирует и руководит всей деятельностью, связанной с культурным наследием в соответствии с законом. Все уровни китайского правительства несут ответственность за защиту памятников в пределах своей юрисдикции. Управление на всех уровнях специализируется на охране культурного наследия. Правительства на уровне провинций, префектур и округов, где существует относительно большое количество объектов культурного наследия, могут создавать департаменты для их охраны в пределах своей юрисдикции.

Культурное наследие Китая подразделяется на три категории в соответствии с их «исторической, научной и эстетической ценностью», а именно:

1. Объекты национального наследия;
2. Объекты провинциального наследия;
3. Объекты наследия на уровне провинций/городов.

Данные объекты наследия сообщаются в Государственный совет для целей записи. Национальные объекты наследия либо отбираются из числа зарегистрированных на уровне провинций/городов и провинциальных объектов наследия Нацгвардией, либо непосредственно идентифицируются и сообщаются Государственному Совету.

Получается, что объекты культурного наследия на уровне провинций/городов охраняются соответствующими местными правительствами. На практике понятие «национальный объект» наследия подразумевает, что он также является объектом провинциального наследия, а провинциальный объект наследия также является объектом наследия на уровне округа/города. Это означает, что окончательная ответственность за охрану объекта возлагается на соответствующее провинциальное/городское правительство, в котором находится объект, независимо от уровня его классификации. Уровень объекта культурного наследия указывает только на историческую, художественную или научную ценность культурного наследия, а не на степень защиты, которую получает культурная реликвия, или на субъект, обеспечивающий его защиту. Фактически, все объекты наследия на всех уровнях должны быть сохранены в соответствии с самыми высокими стандартами.

Помимо Закона Китайской Народной Республики Об охране культурного наследия, существуют другие законы и правила, касающиеся сохранения культурного наследия в Китае. Например, в уголовном законодательстве Китайской Народной Республики имеется раздел «преступления против контроля за культурным наследием». Он предусматривает наказание за умышленное повреждение или уничтожение культурного наследия на различных уровнях, незаконный вывоз культурного наследия, незаконные раскопки и разграбление археологических объектов, а также другие преступления.

Правовые положения, касающиеся охраны археологических памятников, можно также найти в гражданском законодательстве. Например, в статье 14 Закона О городском планировании Китайской Народной Республики предусматривается, что при городском планировании следует уделять внимание сохранению исторических и культурных объектов, местных объектов и природного ландшафта [21]. Статья 25 предусматривает, что подземное культурное наследие и исторические объекты должны быть защищены в ходе развития новых городских районов [21]. Дополнительные нормы содержатся в законе Китайской Народной Республики Об охране окружающей среды, общих принципах гражданского законодательства Китайской Народной Республики, законе Китайской Народной Республики о лесном хозяйстве и т.д.

Что касается экономической составляющей сохранения культурной памяти в Китае, то после «Культурной революции» лишь часть монастырей была сохранена в качестве достопримечательностей и передана в ведение департаментов по культу, в них работали и обеспечивались многие госслужащие. Под руководством соответствующих департаментов в храмах, имеющих высокую историческую ценность, начали использовать экономическую модель «сбора билетов». В это время общество только-только пережило беспорядки и кризис «Культурной революции», поэтому уровень признания буддизма обществом был на очень низком уровне, самом низком в истории. Потеря верующих привело к тому, что храмы перестали полагаться на поддержку верующих, и выживания за счет проведения обрядов. Таким образом, финансовые ресурсы монахов стали главной проблемой.

С проведением правительством политики «Поддержки монахов», большинство монастырей также внедрили экономическую модель «получения билетов», для поддержания жизни монахов и состояния храма в целом. С тех пор экономика, построенная на продаже билетов, стала основной экономической моделью современных храмов, и также стало уникальным явлением в китайском обществе. С популяризацией «билетной экономики» китайские храмы начали коммерциализироваться. В дополнение к доходам от билетов, в ведомственных храмах также появился доход от пожертвований верующих, религиозной деятельности и от торговли. Наиболее распространенными видами деятельности в монастырях являются вегетарианские рестораны, подсвечники, статуи Будды, книги Священных Писаний и буддийские сувениры. Продажа дорогих билетов и дорогих благовоний вызвала большую критику в адрес буддизма и негодование в обществе. Низкое качество материалов дорогих благовоний также стали предметом споров, так как это влияло на загрязнение окружающей среды. Эти неразумные действия монастырей в средствах массовой информации и обществе называли «чудовищным хаосом в монастырях», что оказало огромное давление и негативное влияние на развитие и распространение буддизма. В конечном итоге «Монастырский хаос» и «Коммерциализация храмов» из-за утраты традиционной экономической основы и его социального и культурного статуса, а также из-за отсутствия общественного признания буддизма, его жизненное пространство сильно сузилось [64, c. 15]. Кроме того, из-за нехватки талантов и природных качеств монахов буддийское сообщество пассивно реагировало на меры и видение реформ в эпоху быстрого экономического развития Китая, что привело к тому, что на него повлиял процесс коммерциализации в экономическую эпоху [64, c. 19]. Некоторые торговцы даже вкладывали средства в строительство монастырей и нанимали монахов для управления монастырями (феномен «профессиональных монахов») с целью получения огромных прибылей. Эти «ложные монастыри» и «ложные монахи» также кидали тент на имидж буддийской общины в обществе.

Стоит отметить, что после проведения политики «Открытых дверей» в 1978 году, некоторые монастыри в разных уголках Китая начали получать финансовую помощь от государства на восстановление. Государство также позволило буддистским монахам управлять развитием храма и продвижением буддизма на территории Китая. В 1983 году был издана директива ЦК КПК и Госсовета, в котором указывались монастыри, которые должны были управляться буддистскими и даосскими религиозными организациями под руководством местных департаментов по делам религии. Примечательно, что право собственности на монастыри оставалось за государством с целью сохранения культурного наследия Китая. Таким образом, впервые было документально подтверждено, что монастыри являются государственной собственностью, управляются религиозными организациями. Это также обеспечило политическую основу для создания отдела по сохранению памятников культуры, департамента лесного хозяйства, которые впоследствии приняли монастыри, захваченные до культурной революции под свое управление.

Одним из вышеуказанных монастырей является Дуньлинь. Его отличительной особенностью является объединение местной китайской и буддистской культур. Храм был основан в 384 году н.э., став символом китайского буддизма, однако до 1978 года не принималось никаких мероприятий по его развитию и восстановлению. Только благодаря мастеру Го И храм Дуньлинь стал первым восстановленным храмом в провинции Цзянси после политики реформ и открытости.

Зимой 1989 года храм Дунлинь вновь открыл свои ворота, в монахи было принято 250 монахов и монахинь из Аньхоя, Хубэя, Сычуани и других провинций. 28 февраля 1993 года был официально открыт «Буддийский колледж Цзянси», основанный храмом Дунлинь, который воспитал большое количество талантливых монахов и внес значительный вклад в культурное возрождение буддизма. Осенью того же года вновь в монахи было посвящено тысяча людей. В марте 1995 года мастер Чжуань Инь сформулировал «Конвенцию об управлении храмом Дунлинь в горах Лушань Шаньдуне», этот документ улучшил систему Цун Линь для управления современными монастырями [49, c. 14]. Также было выпущено несколько документов, которые совершенствовали эту конвенцию, и которым руководствовались монахи. После 2003 года, когда храмом управлял мастер Да Ань был стандартизирован процесс посвящения в монахи, верующих мирян.

Ввиду того, что в то время в Китае наблюдался упадок буддизма, Мастер Инь Гуан указал, что «есть три причины упадка буддизма: злоупотребление учениками, злоупотребление заповедями и чрезмерная забота о массах (имея в виду неограниченный доступ монахов к пребыванию в монастыре)» [52, c. 131]. После отмены системы Дуксун (монашеское свидетельство, которое давало освобождение от налогов и повинностей, временами продавалось правящими кругами за деньги) в династии Цин пострижение в монахи больше не управлялось государством, что приводило к серьезному снижению качества образования монахов. В то время, чтобы получить больше денег, монастыри собирали много учеников в своих стенах, что повышало статус монастыря, ради этого даже злоупотребляли правилами на пострижение. Система «Ши Фан Цун Линь» опустилась до системы наследования от учителя к ученику «Цзи Сунь Цун Линь». Согласно «Статистике буддийских монахов и монахинь по всей стране» в 1936 году, насчитывалось более 267 000 храмовых монастырей и храмов, в общей сложности 738 000 монахов и монахинь, в список не включены провинции Сычуань, Хэнань, Цзянси, Аньхой и Хунань. Более 90% из них из бедные крестьяне, из которых и более 80% неграмотны [36]. Таким образом, период Китайской Республики начался с создания буддийской академии и движения за принятия стандартов пострижения монахов, но из-за многолетних войн и социальных потрясений. Хотя было воспитано много талантливых монахов, в конечном итоге это не решило проблем сохранения культурного наследия. Согласно традиции буддизма, монахи являются основной его частью, а также его сторонниками и наследниками, поэтому о росте и падении буддизма следует судить по состоянию буддистской общины. Хаос внутри общины монахов и снижение уровня значимости буддийских монахов и способствуют понижению социального статуса, вплоть до полной потери веры общества в буддизм. Поэтому храм Дунлинь восстановил систему наследования и принятия в монахи, придерживался старых правил, и разработал различные законы для современного управления храмом. Создание университета буддизма придает большое значение воспитанию монахов и создает модель проповедования и кармы. Эта серия мер является решением трех причин упадка буддизма, предложенных наставником Инь Гуаном и является основой возрождения не только для самого храма Дунлинь, но и буддизма в Китае в целом. В современном Китае не только храм Дунлинь, но и многие другие храмы, такие как храм Бо Ли в Хэбэй и храм Линьяньшань в Сучжоу. Все они борются вместе за активное восстановление старой системы Цун Линь и за развитие и строительство современной буддийской культуры.

Дунлиньский храм, монахи которого занимаются проповедями, и который взял на себя роль социально-культурную роль, приобрел истинно верную экономическую модель, основанную на пожертвованиях от верующих, и это полностью соответствует первоначальному пониманию буддизма, когда монахи ведут духовную жизнь и получают поддержку от верующих. Потеряв доход от земельной ренты, которая была основой экономики древних храмов, Храм Дунлинь смог решительно устранить «билетную экономику», опухоль, ставящую под угрозу развитие буддизма, и успешно объединил методы оригинального буддизма, который опирался на поддержку своих последователей и традиционной китайскую систему управления монастырем Цун Линь. В то же время был предпринят ряд мер по распространению буддийской культуры, изучению буддийской культуры и принятию обязательств по социальному и культурному строительству, которые были направлены на развития буддийских общин и формирования добродетельного цикла «Что-то уходит, что-то приходит, но вместе образует целое дело». Он не только гарантировал экономическую деятельность буддийской общины, но и развивал дело буддийского культурного исследования, а также принимал на себя обязательства за социальное и культурное строительство, которое полностью адаптирует традиционный буддизм к современному обществу и будет служит современному обществу. Это тот пример успешного развития буддизма в потоке социальных и культурных преобразований. Но самое главное, что успешный случай перехода храма Дунлинь от «билетной экономике» в значительной степени способствовал процессу реформирования экономической модели буддизма, а собственная модель экономической деятельности храма Дунлинь также послужила моделью для реформирования и развития экономической системы в современном буддийском мире.

В настоящее время храм Дунлинь ведет свою деятельность по сохранению культурного наследия по следующим направлениям:

1. Текстуализация и оцифровка буддистской музыки.
2. Охрана буддистского искусства.
3. Охрана буддистской литературы и важных исторических документов.

Таким образом, сохранение культурного наследия в настоящее время является общемировой задачей с целью устойчивого развития. Передача знаний, ценностей и традиций будущим поколениям посредством храмов, памятников культуры представляет собой важное направление внутренней политики стран, в том числе и Китая, в котором прослеживается тенденция культурного возрождения, результатом чего являются нормативно-правовые акты, устанавливающие права и обязанности городов и провинций в сфере сохранения памятников культуры и культурного наследия в целом. В свою очередь, храм Дунлинь, который является символом китайского буддизма, стал катализатором религиозного просвещения современного Китая и примером для остальных религиозных храмов. Данный храм также способствовал общественному признанию буддизма, а также открытию буддистских школ, которые пользуются большой популярностью и завоевали хорошую репутацию среди буддистов. «Конвенцию об управлении храмом Дунлинь в горах Лушань Шаньдуне» стала основой для других храмов, которые также разработали свои модели управления для сохранения культурного наследия Китая. Создание университета буддизма придает большое значение воспитанию монахов и создает модель проповедования и кармы. Эта серия мер является решением трех причин упадка буддизма, предложенных наставником Инь Гуаном, и является основой возрождения не только для самого храма Дунлинь, но и буддизма в Китае в целом.

## **2.2. Феномен кибербуддизма в современном Китае**

Китайский буддизм прошел долгий путь с тех пор, как Дэн Сяопин внес радикальные изменения в экономическую политику в 1978 году. Хотя рост протестантских церквей представляет собой одно из самых драматических событий в религиозной сфере Китая, распространение буддизма не менее примечательно и заслуживает внимания, в частности из-за широкого распространения сети Интернет, которая в настоящее время является частью жизни каждого человека. Соответственно, буддизму была необходима трансформация для его актуализации в век высоких технологий. Считается, что буддийские жизни опосредуются постоянно растущим потоком информации, ведением блогов и постоянным взаимодействием с платформой социальных сетей WeChat на базе смартфонов.

В данном параграфе будет рассмотрено распространение идей буддизма посредством использования информационных технологий и сети Интернет.

«Гора Света Будды» на Тайване, одна из крупнейших и богатейших организаций китайского буддийского общества, постоянно расширяет свое присутствие в киберпространстве. Его постоянно расширяющаяся деятельность опосредуется использованием информационных технологий и современных смартфонов: QR-коды, которые можно отсканировать, предоставляются как в самих приложениях, так и на физических объектах, что позволяет пользователям легко получить необходимую информацию о деятельности «Горы Света Будды» [55, c. 160]. «Киберхрамы» организации, хотя и тесно связаны с физическими объектами в Гаосюне, неизбежно выходят за их пределы. Можно совершить виртуальную экскурсию по монастырской территории и посмотреть видеоролики, в которых показаны старые фотографии и описана символика архитектуры. Пытаясь имитировать реальный опыт посещения, зрители входят в храм через Горные ворота, слушая закадровый комментарий харизматичного лидера и основателя «Горы Света Будды», Мастера Син Юня. Геомант и инженер, а также монах, во имя которого за последние три десятилетия были созданы тысячи цифровых религиозных товаров, превозносит роль буддизма в современных китайских обществах. В повествовании об искуплении и преодолении личной и религиозной катастрофы он рассказывает об успешном переселении буддистов с материка на Тайвань и весь остальной мир, а также о важности современных технологий в области распространения идей буддизма [47, c. 121]. Здесь как преданные практики, так и случайные посетители могут погрузиться в виртуальное прошлое и познать тайны религии. Киберпространство позволяет буддистам проповедовать и обращать заинтересованных лиц в свою веру. Таким образом, кибербуддизм предлагает несколько каналов коммуникации, которые предоставляют возможность дискурсивного взаимодействия людей, что помогает распространению религиозных знаний.

Современные буддисты используют все виды устройств: портативных, носимых и электронных для того, чтобы «бросить вызов дискретным представлениям о материальности, создавая новое представление о религии посредством коммодификации и культуры потребления» [47, c. 123]. Таким образом, кибербуддизм и вдохновленные им технокультуры следует понимать в контексте теории, которая более глубоко объясняет человеческую социализацию через посредничество всех видов и позволяет связать существующие реалии буддизма с его собственной историей. Более того, религиозный опыт практиков не имел бы смысла вне более широкого повествования о спасении, осмыслении и формировании человека как личности. В этом отношении цифровые хранилища Священных Писаний, например, позволяют всего за несколько «кликов» получить доступ к обширной библиотеке китайского буддийского канона [2, c. 88]. Именно поэтому цифровая информация больше не является бестелесной и призрачной; киберпространство дает возможность ведения жизни, вдохновленной буддизмом, проведения ритуалов, самосовершенствования и т. д. Можно даже сказать, что буддизм – это религия, повсеместно пронизывающая личную, социальную и экономическую жизнь. Если она проходит через смартфоны и социальные сети, то и сама практика буддизма не может проводиться независимо от средств массовой информации, которые поощряют обмен изображениями и текстами как часть более крупного религиозного учения. Кибербуддизм обладает социальными характеристиками, то постоянные потоки вдохновленных буддизмом «моментов» и призыв вести «буддийскую жизнь» одинаково обеспечивают священнослужителей и буддистов необходимой информацией в соответствии с их индивидуальными потребностями [51, c. 43]. Буддийские технокультуры китайского мира глубоко вкладываются в совместное использование: в синестетическом мире кибербуддизма субъективность интегрирует технологии и медиа-инновации в свою повседневную религиозную практику.

Исторически перед буддийской монашеской общиной стояла задача посредничества, сохранения и распространения дхармы, а совместное ежедневное чтение, ритуальное создание и распространение текстов рассматриваются как благочестивая и достойная уважения деятельность. В средневековом Китае и на протяжении многих столетий буддийские «библиотеки» в значительной степени способствовали развитию технологии печати и распространению текстов. Для сегодняшних практиков, благодаря Китайской буддийской ассоциации электронных текстов, сосуществование печатной и цифровой информации является реальностью [42, c. 28]. Интернет-проект «Дуньхуан» дополнительно иллюстрирует возможности глобализированных буддийских технокультур. Так, накопление общих религиозных заслуг, связанных с воспроизведением буддийских писаний, теперь вступило в цифровую эпоху. Практикующие могут участвовать в создании цифровых объектов и передавать свои накопленные религиозные заслуги в сеть Интернет. Таким образом, буддийская сотериология воссоздается с помощью механики цифровых технологий.

Так называемые «технокультуры» описываются как социальные группы и модели поведения, характеризующиеся творческими стратегиями адаптации общества современных технологий [13, c. 8]. Использование электронных носителей, а также формирование и широкое распространение буддийских знаний в форме «электронных писаний» предполагает переход от их обмена в рамках конкретной религиозной общины к более широкому распространению. Буддийская технокультура глубоко закладывается в совместное использование всеми членами общества. Еще в 1966 году руководитель всемирной буддийской организации «Цзу Чи», харизматическая выдающаяся монахиня Ченг Йен, открыла банк «Bamboo» для управления пожертвованиями в ее организацию [62, c. 15]. Сегодня люди могут перевести деньги со своих мобильных телефонов, просто нажав на экран и выбрав сумму, которую они хотели бы пожертвовать. Приложение связано с кредитной картой пользователя и позволяет делать переводы на крупные суммы. Помимо помощи в пожертвованиях, приложение дает доступ к назидательным историям из жизни и сборнику афоризмов харизматичной буддийской монахини.

Кибербуддизм настоящее время находится на подъеме. Он является транслокальным и транснациональным феноменом, в котором члены небольших китайских общин столь же активны, как и представители буддийских конфессий, расположенных на Тайване, включая «Гору Дхарма» и «Гору Света Будды». Другая организация, «Фонд Woodenfish», транснациональное светское образовательное движение, основанное жительницей Пекина, уроженкой Тайваня и получившей образование в Йельском университете, монахиней Ифой, соединяет Нью-Йорк, Пекин и Тайвань. В Китае буддийские чаты и доски объявлений, связанные с местными социальными веб-сайтами, такими как Xicihutong, используются с начала 2000-х годов [61, c. 52]. Городские жители, родившиеся в конце 1970-х, 1980-х и 1990-х годах, по-прежнему используют их, несмотря на быстрое развитие технологий: буддийские блоги получили распространение в 2004 году, а в 2005 году появилась социальная сеть с возможностью общения в чате Renren. Weibo, платформа микроблогов с мультимедийными возможностями, была запущена в 2009 году и прочно вошла в жизнь каждого китайца.

В то время как смартфоны и другие технологии обладают четкими социализирующими функциями, их коммуникативные возможности могут поддерживать общение между людьми и помогать им укреплять личные связи. Возможность использования социальных сетей для одновременного взаимодействия с разными аудиториями может быть мощным инструментом для отдельных священнослужителей и религиозных организаций. Они играют важную роль в продвижении и возрождении китайского буддизма. Буддисты в восторге от создания гипермедийных «сокровищ дхармы», красиво упакованных и изготовленных DVD-дисков и MP3-плееров, сделанных в форме деревянной рыбы. Они содержат учения и лекции по дхарме, которые все любят и которым поклоняются [27, c. 68]. Юные монахи посещают онлайн-конференции и подобные мероприятия в Китае вместе со своим наставником для того, чтобы распространять буддистские учения. Многие ученики Чуаньси впервые увидели своего учителя на видео, размещенном в Интернете [61, c. 58]. Позже просмотр DVD-диска с его беседами о Дхарме привел к обращению многих людей, заинтересованных в буддизме.

Социальные сети – прекрасный инструмент для священнослужителей, поскольку их можно использовать для развития связи с другими буддистами и чувства религиозного братства. Молодые монахи, окончившие буддийские институты Китая, очень активны в Интернете и социальных сетях. WeChat поощряет создание частных групп пользователей, которые могут обмениваться текстовыми, видео и голосовыми сообщениями с несколькими людьми одновременно.

Старшие монахи в последнее время также обращают внимание на кибербуддизм. Некоторые из них используют WeChat для общения со своими сообществами последователей, в то время как другие, что неудивительно, используют его как своего рода дневник для записи и демонстрации своих практик самосовершенствования. Корейские священнослужителиучаствуют в процессе де- и ретерриториализации личности, в ходе которых практикуется духовность и культивируется индивидуальность личности. «Этот процесс территориализации создает временные единства, которые включают сильную и позитивную динамику, с помощью которой священники пытаются достичь своего религиозного идеала» [60, c. 21]. Китайские монахи и монахини записывают свое духовное путешествие и свои практики самосовершенствования, чтобы поделиться ими в социальных сетях. Именно так происходит киберпаломничество.

Монах Цзицюнь и монахиня Руруи ведут публичные аккаунты WeChat, за которыми следят тысячи последователей. В эссе «Исследование мирского буддизма», опубликованном на его личном веб-сайте, Цзицюнь защищает главную роль священнослужителей как в офлайн-, так и в онлайн сообществах. По словам его ученика Цзянь И, он пишет все тексты, загруженные в его публичный аккаунт WeChat, и полностью контролирует свою цифровую личность. «Он не позволял другим писать. Я чувствую, что он пишет с точки зрения просвещенного ума» [59, c. 100].

Помимо самой большой в мире базы пользователей Интернета, составляющей около семисот миллионов человек, Китай также обладает самой активной и быстрорастущей средой социальных сетей. Большинство людей используют свои смартфоны для выхода в Интернет, причем выходят они напрямую через WeChat [39, c. 44]. Благодаря распространению и доступности смартфонов, население крупных городов-регионов воспринимает доступ к социальным сетям и Интернету как должное. Впервые запущенная в 2011 году мобильная платформа мгновенного обмена текстовыми и голосовыми сообщениями WeChat содержит огромное количество контента, вдохновленного буддизмом. Монахи приглашают последователей оставаться на связи «сканируя QR-код», благодаря чему можно не только отправлять личные сообщения, общаться в чате и совершать телефонные звонки, но также получать доступ к «кругу друзей» нового контакта и проверять его «моменты», которые напоминают «истории» в приложении Инстаграм [48, c. 73]. Таким образом создается непрерывный и цельный визуальный и текстовый контент для всех членов сети. Важно отметить, что изображения, видео и гиперссылки также можно повторно публиковать и делиться ими в потенциально бесконечном цикле. Взаимодействие всегда приветствуется: есть кнопка «Мне нравится» и поле для комментариев. Монахи сознательно создают свою ленту, чтобы творчески распространять буддийские знания и идеи. Заметное место занимает мир природы. «Природа, чистая природа!» – написал в 2015 году монах Чанфа. К подписи прилагалась искусно составленная фотография красивой реки [57]. На снимке, сделанном с его смартфоном, было изображено место, лишенное зданий и человеческой деятельности, что является редкостью в Китае.

Приложения для смартфонов также играют важную роль. Кибербуддисты используют их для доступа к аудиовизуальным материалам и гипертекстам, для практики на цифровых алтарях и для медитации. Приложения позволяют практикующим заниматься буддизмом в повседневной жизни. Например, они могут ритуально «освобождать животных» – широко распространенная практика со времен Мин – отправляя виртуальные деньги на покупку животных. По словам Цзянь И, убежденного буддиста, приложения для религиозной практики, наряду с киберпаломничеством, являются «частью повседневной жизни многих», кто идет буддийским путем к спасению в современном Китае [58, c. 63]. Они рассматривают их как «дополнение» к другим практикам и возможностям на уровне сообщества. Цзянь, последователь Мастера Дхармы Цзицюня, считает, что границы часто размываются в отношении того, какую пользу именитые монахи извлекают в личном общении один на один в WeChat. Необходимо отметить, что служба голосовых сообщений постоянно используется для удаленных разговоров с мастерами дхармы.

Таким образом, в китайском кибербуддизме современные медиа- и буддийские технологии дополняют друг друга в реализации и развитии религиозного учения. Цифровое присутствие буддизма будет расширяться еще больше, поскольку эти технологии проникают во все уголки человеческой жизни. Появление смартфонов создало общественные пространства нового типа, в которых стремятся жить многие буддисты.

В современном Китае в целом развитие информационных и коммуникационных технологий, а также информатизация политической экономии и социальной жизни приобрели высочайшее стратегическое значение. Экспансия высоких технологий поддерживает доминирующую политическую власть КПК и ее видения современности. Киберпространство китайского буддизма в сети является лишь частью более крупной электронной инфраструктуры рыночной экономики государства. Особое внимание следует уделить многочисленным связям между повсеместным материализмом сегодняшнего Китая, социальными дислокациями, вызванными неолиберализмом, моральными и этическими устремлениями горожан. Такие стремления отражаются в мире социальных сетей, вдохновленных буддизмом, которые, по крайней мере на время, открыли пространство и возможности для самосовершенствования и предоставили беспрецедентный доступ к религиозным знаниям и монашеским сетям.

# **Заключение**

Наше исследование позволяет сделать следующие выводы:

1.Важность распространения буддизма в Китае невозможно переоценить. В ходе более чем двухтысячелетней истории Китай воспринял все направления буддийской мысли и практики Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны. Обзор основных школ Махаяны, позволяет пронаблюдать их преемственность и в тоже время культурные формы адаптации и самостоятельного развития. Кроме того, крайне важны роль Китая в передачи буддизма в соседние страны и концептуальное родство китайского и российского буддизма. Наше исследование продемонстрировало такие черты буддизма, как его открытость к новому, его не догматичность, толерантность и невероятные мировоззренческие ресурсы к осуществлению культурного синтеза.

2. Исследование роли Шелкового пути в истории культуры показывает, что наиболее фундаментальное воздействие на культуры народов в нем участвующих связано не столько с товарно-вещным обменом, сколько с мировоззренческими диффузиями, с перенятыми смыслами и ценностями, рожденными творческой активностью человека. Пример распространения в Китае буддийских традиций тхеравады показывает, что развитие пришедших из Индии философских традиций и аскетических практик внесло ценный вклад в развитие китайской культуры. Своим акцентом на важности самосовершенствования и роста самосознания они впоследствии повлияли на формирование мировоззрения многих народов тихоокеанского региона.

3. Сохранение культурного наследия в настоящее время является прерогативой каждого государства с точки зрения устойчивого развития. Передача знаний, ценностей и традиций будущим поколениям посредством храмов, памятников культуры представляет собой важное направление внутренней политики стран, в том числе и Китая, в котором прослеживается тенденция культурного возрождения, результатом чего являются нормативно-правовые акты, устанавливающие права и обязанности городов и провинций в сфере сохранения памятников культуры и культурного наследия в целом. Рассмотренная нами серия мер является решением трех причин упадка буддизма выступает основой возрождения буддизма в Китае.

4. В китайском кибербуддизме религия и технология не существуют как две онтологически разные сферы знания и опыта. Напротив, современные медиа- и буддийские технологии дополняют друг друга в реализации и развитии религиозного учения. Цифровое присутствие буддизма будет расширяться еще больше, поскольку эти технологии проникают во все уголки человеческой жизни.

В новейшей истории описанные нами трансформации происходят в более широком контексте развития современного китайского государства, для которого развитие информационных и коммуникационных технологий, а также информатизация политической экономии и социальной жизни приобрели высочайшее стратегическое значение, став частью более крупной электронной инфраструктуры рыночной экономики государства. Многочисленные связи между повсеместным материализмом сегодняшнего Китая, социальными дислокациями, вызванными неолиберализмом, моральными и этическими устремлениями горожан отражаются в мире социальных сетей, вдохновленных буддизмом, которые, по крайней мере на время, открыли пространство и возможности для самосовершенствования и предоставили беспрецедентный доступ к знаниям и общению в русле религии.

# **Список литературы**

1. Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: Наука, 1986. 271 с.
2. Актамов И.Г., Бадмацыренов Т.Б., Доржиева И.Ц. Буддизм в Интернете: методология изучения виртуальных религиозных сообществ // Вестник БГУ. 2015. №6. С. 86-92.
3. Алексеев-Апраксин А.М. Опыт осмысления межкультурных контактов. Вопросы культурологии. 2010. Т. 12. С. 10–14.
4. Алексеев-Апраксин А.М., Ли Линьсун. Шелковый путь и китайская тхеравада. Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого №4 (40) 2021. С. 83–91.
5. Анашина М.В. Cаньлунь-цзун // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. С. 376–377.
6. Андросов В.П. Амидаизм / Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография/ Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. С. 104.
7. Андросов В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: современное истолкование древних текстов. М.: Вост. лит., 2001. 508 с.
8. Андросов В.П. Мадхьямака / Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / Рос. акад. наук, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011. С. 271–274.
9. Антология дзэн. СПб.: Наука, 2004. 403 с.
10. Бадмацыренов Т.Б., Цэдэндамба С., Цэцэнбилег Ц. Буддийские сообщества в логике социологического исследования // Вестник БГУ. 2015. №S14. URL: С. 76-82.
11. Буддизм в Японии / Под ред. Т.П. Григорьевой. М.: Наука, 1993. 704 с.
12. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Раздел 2. Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / пер. с санскрита, введ., комм. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1998; Раздел 3. Лока-Нирдеша. Раздел 4. Карма-Нирдеша / изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 2001; Раздел 5. Учение об аффектах. Раздел 6. Учение о пути благородной личности / сост., пер., комм., иссл. Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
13. Галкин Д. В. Техно-логика новых медиа: к проблеме генезиса цифровой культуры // Гуманитарная информатика. 2005. №2. С. 1-23.
14. Главева Л.Г. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева. 2007. С. 709–712.
15. Горелова Ю.Р. Актуализация культурного наследия как значимая задача культурной политики // Журнал Института Наследия. 2016. №4 (7). С. 1-7.
16. Дагданов Г.Б. Школа Фасян в истории китайского буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 100–110.
17. Далай лама XIV, Тубтен Чодрон. Буддизм. Один учитель много традиций / под ред. Лобсанга Тенпа; [пер. с англ. А. Е. Монтау]. М.: Эксмо, 2019. 362 с.
18. Дэ Тянь-минь. Люй-цзун гайлунь (Очерк [учения] люй-цзун). Байхуафань, 1969.
19. Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб.: Орис, Яна-принт, 1994. 336 с.
20. Закон Китайской Народной Республики «Об охране культурного наследия» // Информационно-аналитический портал «Бизнес в Китае». URL: <https://asia-business.ru/law/law3/cultural/> (дата обращения 12.03.2020).
21. Закон Китайской Народной Республики «О городском планировании» // Информационно-аналитический портал «Бизнес в Китае». URL: <https://asia-business.ru/law/law3/building/> (дата обращения 11.03.2020).
22. Избранные сутры китайского буддизма / Пер. Д.В. Поповцева, К.Ю. Солонина, Е.А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000. 464 с.
23. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М.: Наука, 1987. 314 с.
24. Игнатович А.Н. Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 2: Мифология. Религия / гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2007.
25. Игнатович А.Н. Тяньтайская доктрина «чжи гуань» (общая характеристика) // XIV НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994, с. 333–334.
26. Игнатович А.Н. Школа нитирэн. М.: Стилсервис, 2002. 399 c.
27. Конева А.В. Трансформация религиозных практик в информационную эпоху // Вестник СПбГИК. 2018. №4 (37). С. 65-73.
28. Кравцова М.Е. Очерк культуры Китая. Peking University press. 2020. С. 94–95.
29. Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: Буддийская школа фасян (вэйши). СПб.: Изд. СПб ун-та, 2006. 257 с.
30. Лепехов С.Ю. Ченши-дзун [Электронный ресурс] // Синология.Ру: история и культура Китая: сайт. URL: http://www.synologia.ru (дата обращения: 09.10.2021).
31. Маслов А.А. Духовная культура Китая: энциклопедия. В 5 т. Т. 1.
32. Маслов А.А. Фасян-цзунДуховная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. М.: Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. 2006. С. 467–468.
33. Сатхи А. Сохранение культурного наследия // Казанский вестник молодых учёных. 2019. №3 (11). С. 1-4.
34. Солонин К.Ю. Учение Тяньтай о недвойственности // ПВ. Вып. 8. СПб., 1996, с. 41–57.
35. Сорок восемь классических коанов дзэн с комментариями Р.Х. Блайса. СПб.: Евразия, 2000. 350 с.
36. Статистическая таблица новопосвященных буддийских монахов и монахинь китайского буддизма // Shadnongfojiao. URL: <http://www.shandongfojiao.cn/zaixianfuwu/2017-09-01/874.html> (дата обращения 12.03.2020).
37. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. А.И. Игнатовича. М.: Ладомир, 1998. 537 с.
38. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб.: СПб философское общ-во, 2000, с. 200–204.
39. Уланов М.С., Бадмаев В.Н. Буддийские ценности и проблема толерантности в современном мире // Научная мысль Кавказа. 2013. №3 (75). С. 43-46.
40. Философия / ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Вост. лит., 2006.
41. Хань Тин-цзе. Цзи-цзан сань лунь сюань и цзяо ши (Выправленный и истолкованный «Сокровенный смысл трех шастр» Цзи-цзана). Пекин, 1987.
42. Чебунин А.В. Начальный период проникновения, распространения и китаизации буддизма в Китае // Вестник Бурятского государственного университета. 2019. No 2. С. 20-31.
43. Чжунго фо-цзяо (Китайский буддизм). Т. 1. Шанхай, 1980.
44. Шихирин В.В., Харькова Н.А., Урюпина Е.В. Охрана объектов культурного наследия в современном образовательном процессе // Молодой ученый. 2019. №7. С. 124-129.
45. Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь. Новосибирск: Наука, 1982. 143 с.
46. Alekseev-Apraksin, A., & Erokhin, B. Network Paradigm in Buddhist Studies. Religiski-Filozofiski Raksti, (XXV), 305–319; Hamar, Imre. (2014).
47. Chen W. Body as Echoes: Cyber Archiving of Buddhist Deities in the Cave Temples of China // Digital cultural heritage. 2020. № 9. P. 119-137.
48. Connelly L. Virtual Buddhism: Online Communities, Sacred Places and Objects // Asian Studies. 2019. № 7. P. 59-82.
49. Lancashire D. Buddhism in Modern China // Religion in Communist Lands. 2008. №5. P. 10-18.
50. Liu, Jeeloo. Huayan Buddhism's Conceptions of the Realness of Reality: How Huayan Transformed from Subjective Idealism into Holistic Realism. Sun Yat-Sen University, 2019. С. 1–25.
51. Palmer D. Cyberspace and the Emerging Chinese Religious Landscape – Preliminary Observations // Cyber China: Reshaping National Identities in the Age of Information. 2014. № 10. P. 37-50.
52. Poceski M. Buddhism in Chinese History // Chinese Sociological Review. 2014. №11. P. 125-139.
53. Preserving our heritage // Официальный сайт ЮНЕСКО. URL: <https://en.unesco.org/content/preserving-our-heritage> (Дата посещения 10.03.2020).
54. Shi, Juewei. Chan Buddhism during the Times of Yixuan and Hsing Yun: Applying Chinese Chan Principles to Contemporary Society. Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu). 2016. 64. 1303-1309. 10.4259/ibk.64.3\_1303.
55. Tarocco F. Technologies of Salvation: (Re)locating Chinese Buddhism in the Digital Age // Asian Studies. 2017. № 18. P. 155-175.
56. The World Heritage Convention // Официальный сайт ЮНЕСКО. URL: <https://whc.unesco.org/en/convention/> (дата обращения 10.03.2020).
57. Xianfa C. Nature, Pure Nature! // WeChat. URL: https://www.wechat.com/buddhist-services-wechat (Дата обращения 14.12.2020).
58. Xiang I. Cyber-buddhism as a new phenomenon in Chinese culture // Contemporary Buddhism. 2020. № 3. P. 58-71.
59. Xiang I. The tangled web of Buddhism: an internet analysis of religious doctrinal differences // Contemporary Buddhism. 2018. № 13. P. 94-115.
60. Xu S. Surveying digital religion in China: Characteristics of religion on the Internet in Mainland China // The Communication Review. 2018. № 21. P. 1-24.
61. Xu S. The internet usage of religious organizations in Mainland China: Case analysis of the Buddhist Association of China // Human Behavior and Emerging Technologies. 2020. № 21. P. 45-60.
62. Ya C. Regulation of Tibetan Buddhism in Contemporary China // Journal of Literature and Art Studies. 2020. № 10. P. 10-17.
63. Zamorski, Jakub. Rethinking Yang Wenhui’s identity as a ‘Chinese’ Pure Land Buddhist in his polemics against Jōdo-Shinshū. Studies in Chinese Religions. 2020. 6. 1–19. 10.1080/23729988.2020.1763684.
64. Zhe J. Chinese Buddhism as a Social Force // Chinese Sociological Review. 2012. №45. P. 8-26.