

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Е. С. Лепехова

ИМПЕРАТРИЦЫ
И БУДДИЗМ
В КИТАЕ И ЯПОНИИ
В VI–VIII вв.

Москва
ИВ РАН
2019

ББК 63.3(5Кит)+(5Яп)
Л48



К 200-летию
Института востоковедения РАН

Рецензенты
Д. В. Стрельцов
С. В. Дмитриев
Л. Б. Карелова

Лепехова Е. С.

Л48 Императрицы и буддизм в Китае и Японии в VI–VIII вв. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 208 с.

ISBN 978-5-89282-914-4

Публикуемое исследование посвящено малоизученной в российской исторической науке теме – роль императриц Китая и Японии VI–VIII веков в распространении буддизма в этих странах. Особое внимание уделено характеристике ситуации, которая сложилась в Китае при династии Тан в VII в. во времена правления императрицы У Чжао и в Японии VI–VIII вв. при правлении императриц периодов Асука-Нара. Включение в государственную доктрину буддийских представлений о вселенском царе-чакравартине придавало новую трактовку традиционным идеалам управления и тем самым позволяло теоретически обосновать законный статус этих правительниц в обществе, настроенном в духе идей Конфуция.

ISBN 978-5-89282-914-4

ББК 63.3(5Кит)+(5Яп)

Фото на обложке: буддийский храм в Токио – Сэнсодзи [Сэнсо-дзи] (автор фото М. Герасимова)
и буддийский храмовый комплекс Хорюдзи [Хорю-дзи] в г. Икаруга.

© Лепехова Е.С., 2019
© ФГБУН ИВ РАН, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	7
 ГЛАВА I	
РОЛЬ МОНАХИНЬ В ФОРМИРОВАНИИ БУДДИЗМА В ЯПОНИИ.....	16
Возникновение буддийской сангхи в Японии.....	16
Проблема посвящения монахинь в Японии.....	25
 ГЛАВА II	
БУДДИЙСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК СРЕДСТВО БОРЬБЫ ЗА ВЛАСТЬ КИТАЙСКИХ ИМПЕРАТРИЦ В VII–VIII вв.	49
«Буддийский аспект» в легитимации политического статуса императрицы У Цзэтянь.....	49
Использование буддийских и гендерных аспектов в политике наследников У Цзэтянь (придворные заговоры императрицы Вэй в 707 г. и принцессы Тайпин в 713г.)	85
 ГЛАВА III	
ВОСПРИЯТИЕ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ ЯПОНСКИМИ ИМПЕРАТРИЦАМИ В VI–VII вв.	102
Правление Суйко.....	102
Буддизм при Когёку и Дзито.	109

ГЛАВА IV

РОЛЬ ИМПЕРАТРИЦЫ КОМЁ В СОЗДАНИИ БУДДИЙСКОГО КАНОНА118

- Роль Комё в создании буддийского канона
- «Гогацу цуйтати кё 五月一日経»118
- Посмертный культ Комё.135

ГЛАВА V

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОПЫТА ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ ИМПЕРАТРИЦ КИТАЯ И ЯПОНИИ В ПРАВЛЕНИЕ ИМПЕРАТРИЦЫ КОКЭН.....153

- Истолкование благих знамений
- как средства легитимации власти.153
- Использование культа поклонения буддийским мощам и сутрам
- в ситуации политической нестабильности в 766—770 гг.158

ЗАКЛЮЧЕНИЕ174

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА184

ПРИЛОЖЕНИЕ

- «СУТРА О ЗАЩИТЕ И СПАСЕНИИ ТЕЛА И ЖИЗНИ»
- (перевод Е.С. Лепеховой).....193

SUMMARY201

CONTENTS

INTRODUCTION	7
--------------------	---

CHAPTER I

THE ROLE OF THE NUNS IN THE FORMATION OF BUDDHISM IN JAPAN	16
The emergence of Buddhist Sangha in Japan.....	16
The first Buddhist Sangha in Japan: nuns and the problem of initiation	25

CHAPTER II

BUDDHIST IDEOLOGY AND THE STRUGGLE FOR POWER OF THE CHINESE EMPRESSES IN THE VII–VIII CENTURIES.....	49
The Buddhist aspect in the legitimization of the political status of Empress Wu Zetian	49
The use of Buddhist and gender aspects in the policy of the heirs of Wu Zetian (court conspiracies of Empress Wei in 707 and Princess Taiping in 713)	85

CHAPTER III

BUDDHIST DOCTRINES AND THE JAPANESE EMPRESS IN THE VI–VII CENTURIES.....	102
The reign of Empress Suiko.....	102
Buddhism during the reign of Empresses Kogyōku and Jito	109

CHAPTER IV

THE ROLE OF EMPRESS KŌMYŌ IN THE CREATION OF THE BUDDHIST CANNON AND HER POSTHUMOUS CULT.....	118
The role of Kōmyō in the compilation of the Buddhist catalogue «Gogatsu tsuitachi kyō 五月一日経»	118
The posthumous cult of Kōmyō.....	135

CHAPTER V

THE REIGN OF EMPRESS KŌKEN AND HER USAGE OF THE POLITICAL EXPERIENCE OF THE PREVIOUS EMPRESSES OF CHINA AND JAPAN	153
The interpretation of auspicious omens as a way of legitimization.	153
Worship of the Buddhist relics and sutras in the conditions of political instability in 766 –770	158

CONCLUSION.....	174
-----------------	-----

BIBLIOGRAPHY.....	184
-------------------	-----

APPLICATION

«SUTRA ON THE PROTECTION AND SALVATION OF THE BODY AND LIFE» (trns. by Elena Lepekhova).....	193
--	-----

SUMMARY.....	201
--------------	-----

ВВЕДЕНИЕ

Отношения общества и власти всегда привлекают внимание исследователей. Эта тема продолжает оставаться актуальной даже в том случае, когда речь идет о давно прошедших эпохах (Древность, Средневековье), поскольку наши представления о прошлом постоянно меняются, и в этом прошлом мы находим многое из того, что соотносится с настоящим и с будущим. Стереотипы исторического восприятия подчас заслоняют многие возможные факты, проходящие мимо нашего внимания и должного истолкования. К числу таких стереотипов относятся определенные представления о средневековом Востоке, об отношениях власти и религиозных деятелей, положении женщины и ее роли в обществе.

Влияние буддизма на процессы социального и культурного развития в Юго-Восточной Азии изучалось давно и подробно, но и здесь еще осталось достаточно неисследованных лакун. К одним из них относится место женщины в буддизме, с чем также порой сопрягается и положение женщины во власти, что объясняется спецификой исторического развития и распространения буддизма. Поэтому основная цель настоящей работы и заключается в том, чтобы прояснить эти нередко переплетающиеся между собой вопросы.

От того места, которое занимает представитель той или иной социальной группы в обществе, зависит характер его отношений как с группой в целом, так и с отдельными ее представителями. Исследования показывают, что гендерные стереотипы, которые складывались в течение долгого времени, остаются чрезвычайно консервативными, причем обнаруживают многие элементы сходства в разных культурах¹.

¹ Гендерные стереотипы в меняющемся обществе: опыт комплексного социального исследования. М., 2009. С. 24.

Следует учитывать, что гендерные отношения формируются не только естественно обусловленными биологическими факторами, но имеют при этом также и социальную детерминацию. Последняя, в свою очередь, определяется такими факторами, как культурные, идеологические и религиозные.

Религия всегда стремилась аккумулировать и сохранять наиболее важные и стабильные ценности, социальные установки, правила, призванные обеспечить выживаемость данного типа общества в изменяющейся исторической среде. Неудивительно, что гендерные стереотипы так или иначе включались в число основных религиозных постулатов и заповедей, которые требовалось соблюдать.

Буддизм как одна из индийских религий сохранял присущие всем им в целом многие социальные установки и гендерные стереотипы в том числе. Отчетливое гендерное неравенство просматривается в различном статусе монахов и монахинь и представлении о том, что женщина должна переродиться в мужском теле для того, чтобы достичь окончательного просветления. При этом в буддийской традиции за женщиной все же признавалось право религиозного совершенствования наравне с мужчиной.

С того момента, как Будда Шакьямуни посвятил в монахини свою тетю и приемную мать Махапраджапати Готами и позволил женщинам вступать в сангху и принимать монашеские обеты, в буддизме возникла неизбежная проблема отношения к гендерным различиям. Она выразилась прежде всего в сотериологическом дискурсе о том, способна ли в принципе женщина достичь просветления наравне с мужчиной, несмотря на свои физиологические и ментальные особенности?

В дальнейшем, по мере распространения буддизма и появления в нем новых направлений, отношение к женщинам и вопрос об их возможности обрести состояние Будды получали различную характеристику в зависимости от принадлежности к тому или иному направлению. В буддизме Тхеравады, считающемся наиболее ортодоксальным, рождение в женском теле рассматривалось как результат плохой кармы. Соответственно, женщина, ставшая монахиней, в результате своего подвижничества могла лишь рассчитывать на то, чтобы в следующей жизни обрести возможность переродиться в мужском теле. Согласно буддизму Махаяны, получившему распространение в странах Восточной Азии и Дальнего Востока (Китае, Японии, Корее), все его последователи, включая мирян, способны обрести состояние Будды в настоящей жизни. В буддизме Ваджраяны, распространившемся в Тибете и странах Центральной и Восточной Азии, наряду с традиционным монашеством получила распространение «линия йогинов» —

практика, согласно которой женщины-йогины занимали одинаковое положение наряду с мужчинами-основателями тантрической традиции и пользовались равным почтением как земные воплощения различных эманаций Будды.

Возможно, по этой причине среди исследователей гендерных проблем буддизма наибольшую популярность получило индо-тибетское тантрическое направление. Между тем, как отмечает исследователь Марк Роу, в последние двадцать лет среди западных ученых, изучающих буддизм на Дальнем Востоке, также наблюдается повышенный интерес к положению женщин в буддизме и гендерным проблемам. Среди них следует отметить следующие исследования, посвященные истории буддизма (Faure 2003; Nishiguchi 1987; 1993; 2005; Ruch 2002; Ambros 2015) и положению монахинь (Meeks 2010; Heirman 2011)². По мнению Роу, большинство западных исследований гендерных проблем в религиях Востока имеют тенденцию рассматривать их в рамках бинарного противопоставления протеста или подчинения. Между тем такой подход не всегда оправдывает себя, особенно в религиозном контексте. Как показывает Роу, на примере исследования положения женщин в японском буддизме можно судить о том, что их роль отнюдь не всегда сводилась к отрицанию ценностей патриархального общества или приспособлению к ним. Напротив, их приобщенность к буддизму предоставляла им большие возможности для полноценного участия как в религиозной, так и в общественной жизни. Хотя исследования Роу касаются в основном положения женщин-буддисток в современной Японии, он отмечает важность исторического изучения гендерных аспектов в дальневосточном буддизме. По его мнению, это может прояснить некоторые моменты в истории храмового буддизма и его институтов, которые до сих пор остаются неясными для исследователей³.

Среди исследований, касающихся гендерных проблем в религиях на Дальнем Востоке, заслуживает внимания работа профессора Колумбийского университета Дороти Ко «Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China» (1994), высоко оцененная западными востоковедами. В этом труде Ко удалось дать объективную оценку положения женщин в Китае XVII в. и осветить их взаимодействие с традиционными религиями (конфуцианством и даосизмом), показав, что в патриархальном обществе женщины в действительности были не столь уж притесняемы и подавляемы,

² Heirman A., 2011; Meeks L., 2010; Nishiguchi Junko, 1987; Onna no chikara: Kodai no josei to Bukkyō, 1993; Jōbutsusetsu to josei: “Nyobonge” made, 2005; C. 20–38 Faure B., 2003; Ambros B., 2015; Ruch, B. 2002; Arbor A., 2002.

³ Rowe M., 2017. P. 78–79.

как принято считать⁴. К сожалению, в своем исследовании Ко почти не затронула буддизм и более ранние периоды китайской истории.

Что же касается работ, относящихся к этой области, то, как правило, большинство исследований посвящены положению монахинь в Китае и Японии. Среди них следует отметить труды В. Георгиевой, А. Хейрман, Л. Микс, Ф. Дилиану, О. Кадзуо, Н. Кацуура⁵. Относительно интересующего нас проявления гендерного аспекта в отношениях между буддизмом и властью здесь стоит упомянуть прежде всего труды, посвященные периоду правления императрицы У Цзэтянь, освещающие ее отношение к религии (буддизму, даосизму и конфуцианству): работы Антонино Форте, Н.Г. Ротшильда, Э. Палудан, Чэна Цзинхуа, Таншэн Шэна, Чэн Чжо-шуй⁶. Между тем, несмотря на стремление авторов дать объективную оценку правлению У Цзэтянь и выдвинутые ими некоторые интересные предположения относительно формирования культа императрицы на основе буддийских доктрин, в основном их характеристика отношений императрицы с буддизмом выглядит обобщенной и местами недостаточно аргументированной.

Среди отечественных исследований, посвященных проблеме взаимодействия буддизма и власти в Китае, в периоды Шести Династий и Тан, следует указать в первую очередь труды С.А. Горбуновой и Е.И. Кычанова⁷. В числе работ российских японоведов по изучению влияния буддизма на государственную идеологию в раннесредневековой Японии, затрагивающих также гендерную проблематику, следует выделить научные труды и переводы Л.М. Ермаковой, Н.Н. Трубниковой, Л.Б. Кареловой, А.Г. Фесюна⁸.

Тот факт, что исследования гендерной ситуации в восточно-азиатском буддизме до сих пор остаются актуальными в последнее десятилетие, подтверждается специальным выпуском научного журнала «Japanese Journal of Religious Studies» (№ 44/1, 2017) Института религии и культуры Нандзан (Нагоя), который полностью посвящен роли женщин в религиозных традициях Японии, в том числе и в буддизме. Как пишет во вступительной статье редактор выпуска Кавахаси Норико, в последнее время гендерный вопрос в традиционных религиях Японии стал особенно актуален, что объясняется

⁴ Ко D., 1994

⁵ Osumi Kazuo, 2003, №97; Кацуура Норико, 2000; Deleanu F. 2010, Vol. XIV; Georgieva V., 2000; Heirman A., 2011. P. 603–631; Meeks L., 2010.

⁶ Rothschild N. H., 2015; Paludan A., 2009; Forte A., 1976; Tansen Sen, 2003; Cheng Jo-shui, 1994; Jinhua Chen, № 1–2. Vol. 25, 2002.

⁷ Горбунова С.А., 2008; Кычанов Е.И., 1982.

⁸ Ермакова Л.М., 2002; Трубникова Н.Н., 2000; Карелова Л.Б., 1998; Фесюн А.Г., 2002; Фесюн А.Г., 1999.

растущим числом женщин, которые стали играть активную роль в религиозных практиках там, где ранее традиционно действующими лицами выступали лишь мужчины-священнослужители. Некоторые из этих женщин, не довольствуясь традиционным для них положением буддийских монахинь, занимают посты приходских священников и требуют равных для себя прав и привилегий, сталкиваясь на практике с гендерной дискриминацией со стороны прихожан. Среди женщин, традиционно связанных с буддизмом, прежде всего буддийских монахинь, также наблюдаются тенденции к большей независимости от монашеской сангхи и достижения большего равноправия с монахами⁹.

В связи с этим второй редактор выпуска Кобаяси Наоко утверждает, что в данном контексте исследование роли женщин в традиционных религиях Востока является особенно актуальным, поскольку среди ученых до сих пор не существует ясного представления об истинном положении дел в этой области. Как отмечает Кобаяси, у исследователей этого вопроса встречается тенденция излишне романтизировать роль женщины в истории религии. Они, как правило, фокусируются на героических чертах женщины, позволяющих представить ее как жертву, восстающую против патриархального угнетения. Напротив, по мнению Кобаяси, современные исследования роли женщин в истории буддизма в Японии скорее демонстрируют тот факт, что, несмотря на гендерные и сословные ограничения, многие женщины могли независимо и свободно участвовать в религиозных практиках¹⁰. К тому же в связи с этим также отмечается тенденция относить все исследования, связанные с женской проблематикой (и выполняемые женщинами-исследователями), к «гендерным», что также представляется ошибочным. Как указывает Урсула Кинг в статье «Gender and Religion», понятие «гендер» не является синонимом к понятию «женщина», поэтому к стремлению объединить гендерную и женскую проблематику следует подходить критически¹¹. В этой связи, как полагает Кобаяси, следует избегать феминистского подхода в изучении роли женщин в восточных религиях, представляющего их жертвами патриархального общества, поскольку такое представление выглядит поверхностным и не затрагивает всех нюансов отношений между женщиной, религией и обществом. Как показывают исследования Морни Джой и Элисон Боден, во всех религиозных сообществах бывают ситуации, в которых религиозные предписания и права женщин не всегда противоречат друг другу¹².

⁹ Kawahashi Noriko & Kobayashi Naoko, 2017. P. 1–13.

¹⁰ Ibid. P. 2.

¹¹ King U. 2005. P. 329–331.

¹² Kawahashi Noriko & Kobayashi Naoko, 2017. P. 3

Исследователь восточно-азиатского буддизма Бернард Фор, так же как и Кобаяси Наоко, отмечает двойственное отношение к женщине в буддийской культуре, заключающее в себе одновременно включение ее в религиозную традицию и исключение ее из таковой¹³. Соответственно, среди исследователей наблюдается тенденция рассматривать буддизм либо как вариант движения за эмансипацию, либо как средство подавления женщин. В действительности понятие буддизма не подразумевает некое однородное философское и религиозное единство, но включает в себя различные доктринальные направления, религиозные движения и практики, в которых различные уровни доктринального и институционального дискурса являются относительно автономными и обладают различной динамикой развития в зависимости от конкретного исторического периода. Поэтому механизмы включения женщин в религиозную культуру и исключения из нее в действительности более сложны и неоднозначны, чем представляется на первый взгляд. Характерным примером могут служить представления о женской энергии в индийском тантризме и тибетском буддизме. В первом случае она рассматривается в качестве активной (*шакти*), во втором — как пассивная энергия (*праджня*). По этой причине Фор предупреждает об опасности использования популярного на Западе феминистского подхода к изучению роли женщин в буддизме, поскольку, по мнению ученого, при этом допускается некритический подход к исследованию текстов и отрыв от социально-исторического контекста¹⁴.

По мнению Фора, в отношении гендерных исследований следует использовать метод, рассматривающий «гендер» как независимую категорию и социоисторический подход, в котором «гендер» представляется как продукт экономической и социальной структуры. Здесь будет уместно привести определение понятия «гендер», данное Джоан Скотт, которая рассматривает его в двухступенчатом контексте. Во-первых, по мнению исследовательницы, «гендер» является элементом социальных отношений, основывающийся на осознанных различиях между полами и включающий в себя следующие составные элементы: 1) культурные символы; 2) нормативные концепты; 3) социальные институты (семья, экономика, политика); 4) субъективная идентичность. Во-вторых, Скотт рассматривает гендерную тематику как важный элемент в представлении о власти и ее проявлениях, где он может интерпретироваться двояко¹⁵. В данном контексте второй аспект особенно важен, поскольку харак-

¹³ Faure B., 2003, P. 2.

¹⁴ Ibid. P. 4.

¹⁵ Scott, Joan Wallach, 1988. P. 31–33.

терным примером для него может являться та ситуация, которая сложилась в Китае в период династии Тан в VII в., во времена правления императрицы У Чжао и в Японии VI—VIII вв., во время правления императриц периодов Асука — Нара. Эта ситуация, в которой правящие императрицы использовали гендерные понятия в соответствии с буддийской идеологией (также прибегая к представлениям конфуцианства и даосизма) для легитимации своего политического статуса, является основной темой исследования настоящей работы.

С момента своего появления в Китае буддизм ориентировался прежде всего на высшие слои общества, представленные императорским двором и государственным аппаратом. В свою очередь некоторые китайские императоры также пытались использовать буддизм в качестве государственной идеологии. Это было характерно для императора династии Суй Вэнь-ди и особенно отчетливо проявилось в правление императрицы У Цзэтянь (У-хоу, У Чжао, 624 – 705). Взойдя на престол, она столкнулась с оппозицией в лице придворных чиновников и аристократических кланов, а также, нестабильной ситуацией в стране. Для укрепления своего статуса императрица умело использовала в качестве политической пропаганды религиозные тексты и ритуальные практики, главным образом буддийского характера.

Следует также отметить, что императрица привлекала к себе буддийских монахов в качестве ближайших советников и доверенных лиц (Сюэ Хуайи, Фацзан, Хуэйфан), которые, основываясь на толковании и комментировании буддийских текстов, способствовали формированию государственной идеологии, подтверждающей легитимность правления У Цзэтянь. Буддийское наследие императрицы У Цзэтянь сохранялось и по окончании ее правления и оказывало влияние также и на другие страны. Есть основания для предположения, что система буддийской религии и культуры, созданная в годы ее правления, могла повлиять на положение буддизма в Японии во второй половине VIII в., в правление императриц Комё и Кокэн.

Специфика положения китайских и японских императриц во власти заключалась в том, что им для осуществления своих властных полномочий, конституированных для мужчин-императоров, необходимо было преодолевать существовавшие в обществе гендерные стереотипные представления. В традиционных обществах «патриархальные концепции структурно воспроизводят мужскую власть, действуя психологическим путем разведения мужчин и женщин по разным доменам»¹⁶.

¹⁶ Гендерные стереотипы в меняющемся обществе. 2009. С. 7.

Поскольку гендерные стереотипы представляют из себя разновидность социальных, то они обычно складываются в процессе общественной коммуникации и, соответственно, реализуются в форме определенных типов ожиданий и поведенческих моделей, превращающихся со временем в форму социальных предписаний. На основании таковых формируются социальные статусы и социальные идентификации.

Согласно гендерным стереотипам, обычно место мужчины на шкале социальных статусов располагается выше, чем место женщины. В функции гендерных стереотипов входит поддержание сложившейся структуры общества, в том числе регламентация установившихся сфер влияния каждой социальной группы, определения барьеров и социальных дистанций между ними.

Понятно, что при прочих равных условиях предпочтение отдается мужчине, и только исключительные обстоятельства позволяли женщине занять верховное положение в обществе. При этом сознание «исключительности» обстоятельств, возвысивших ее, сопровождало каждый ее шаг и подразумевало возможность возвращения к «гендерной норме», что было всегда весомым аргументом ее политических противников.

Естественно, что в таких условиях изначального гендерного неравенства женщины, приходящие во власть, нуждались в дополнительных, не предусмотренных обычной процедурой, механизмах легитимации своего нового положения. Существенно, что такие «дополнительные механизмы», разрабатываемые, как правило, для решения частных задач какого-то одного конкретного правления той или иной императрицы, превращались через какое-то время в универсальные механизмы управления в масштабах всего общества. По нашему мнению, в такие универсальные механизмы превратились некоторые аспекты буддийской идеологии, примененные впервые императрицами Китая и Японии, о которых пойдет речь в этой книге.

Прежде всего, это представления о том, что достижение состояния просветления (*нирваны*) снимает всякие различия и ограничения, прежде всего, гендерные. Следствием этих взглядов можно рассматривать буддийские воззрения о гендерно-нейтральной природе существ, обретших просветление — будд и бодхисаттв. Поскольку, согласно буддийской доктрине, правители, покровительствовавшие буддизму, приравнивались также к вселенским царям-*чакравартинам* и божествам из буддийского пантеона, то подобная концепция не могла не привлечь внимание женщин-правительниц в странах Дальнего Востока в тот период, когда буддизм стал распространяться в этом регионе.

Для подготовки настоящей работы были исследованы японские, китайские и индийские источники, содержащие сведения о положении женщины в буддизме и использовании его в качестве политической пропаганды в странах Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.

Изученные источники можно разделить на несколько групп:

1. Исторические источники, в которых последовательно отражены процесс взаимосвязи буддизма с императорским двором в Японии VI–IX вв. и роль в этом процессе японских императриц. Это исторические хроники «Нихон сёки» («Анналы Японии»), «Сёку Нихонги» («Продолжение анналов Японии») и др. К этому разряду относятся также императорские указы *сэммё*; законодательный кодекс для монахов и монахинь VIII в. «Сонирё». Были привлечены хроники буддийских храмов, прежде всего хроника храма Асука-дэра (Гангодзи), летопись монастыря Хоккэдзи «Хоккэ мэцудзайдзи энги».

2. Китайские исторические источники периодов Тан и Сун, в которых описывается период правления императрицы У Цзэтянь, ее религиозная политика и борьба за власть при ее преемниках: императорах Чжун-цзуне и Жуй-цзуне, частные записи, относящиеся к тому же периоду: «Цзю Тан шу» («Старая история династии Тан»), «Синь Тан шу» («Новая история династии Тан»), «Цзычжи тунцзянь» («Всеобщее зеркало, управлению помогающее»), «Тан хуэйяо» («Сводное обозрение истории государства Тан»), «Да Тан сию цзи» («Записки о Западном мире, составленные при династии Великая Тан»), «ЧАОЕ цянчжай» («Записки о [жизни] двора и страны») и др.

3. Фольклорные произведения VIII–X вв. с буддийской тематикой: «Нихон рёики» («Японские легенды о чудесах»), «Кондзяку моногатари» («Рассказы о делах нынешних и минувших») и др., мифологическая летопись «Кодзики» («Записи о деяниях древности»).

4. Буддийские сутры и трактаты: «Саддхарма-пундарика сутра» («Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы»), «Сутра о спасении и защите тела и жизни» (кит. «Цзюху шэнмин цзин»), «Суварна-прабхаса сутра» («Сутра золотого блеска»), «Махамегха-сутра» («Сутра о великом облаке»), «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» («Сутра наивысшей дхарани ушниши Будды») и др.

Анализ роли императриц и монахинь в истории отношений между буддийской общиной и государством в Китае и Японии в VI–VIII вв. может представлять интерес как для специалистов, занимающихся общими и частными вопросами раннесредневековой истории Китая и Японии, так и для востоковедов и религиоведов.

ГЛАВА I

РОЛЬ МОНАХИНЬ В ФОРМИРОВАНИИ БУДДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ В ЯПОНИИ

Возникновение буддийской сангхи в Японии

Проблема появления буддизма в Японии связана с исследованием двух аспектов: датировок первоначального проникновения буддизма в Японию и формированием здесь первой буддийской сангхи. Первый вопрос является актуальным для рассмотрения, поскольку последние исследования японских историков буддизма (Ёсида Кадзухико) подвергают сомнению достоверность некоторых исторических источников, считавшихся в числе основных, которые относятся к распространению буддизма в Японии («Гангодзи гаран энги»). Второй вопрос тесно связан с проблемой посвящения первых буддийских монахинь, которая прежде освещалась либо очень кратко, либо поверхностно. Между тем, как показывают исследования Э. Хейрман, несмотря на то что в традиции *винаи* Дхармагуптика, которая была распространена в Китае и в Японии, полное посвящение могли получить монахи и монахини, в действительности в этих странах не всегда соблюдались все предписания посвящения¹⁷. Проблема правомерности ритуала посвящения первых буддийских монахинь в Японии, их восприятие в древнеяпонском обществе могут послужить характерным примером роли женщин как адептов новой религии в Восточной Азии, особенно если речь идет о процессе распространения буддизма в Японии в VI в.

¹⁷ Heirman A., 2011. P. 603–631.

Относительно времени проникновения буддизма в Японию существует несколько версий, достоверность которых до сих пор вызывает дискуссии среди исследователей. Первая, официальная (*кодэн*), представлена в XIX свитке исторической хроники «Нихон сёки» 日本書紀. Согласно ей, в 552 г., на 13-й год правления императора Киммэя 欽明 (509–571), из корейского царства Пэкче прибыло посольство, присланное правителем Сонмёном 聖明, которое поднесло императору в дар статую Будды Шакьямуни из золота и меди, несколько стягов¹⁸, зонтов¹⁹ и сутр. К этому прилагалось послание, в котором прославлялось Учение Будды: «Среди всех законов этот Закон — самый превосходный. Его трудно понять, в него трудно войти. Даже Чжоу-гун²⁰ и Кун-цзы²¹ не смогли познать его. Этот Закон — без меры и предела; с его помощью достигают счастливого воздаяния и высшей мудрости. Представь себе человека, обладающего всеми богатствами, которых он желает; что бы он ни замыслил — все происходит согласно его желаниям. То же — и с сокровищем чудесного Закона. То, о чем молишься и чего желаешь — достигается как то задумано и исполняется без изъятия. От далекой Индии и до трех стран Кореи²² нет никого, кто не принял бы Учения и не последовал ему, кто не почитал бы его и не преклонялся перед ним. Поэтому я, ван Пэкче Мён, почтительно посылаю своего подданного Нориса Чхигё для того, чтобы он передал государю [это Учение] для распространения его в Его стране. Так будут исполнены слова Будды о том, что его Закон распространится на восток»²³.

Вторая версия представлена в храмовой хронике «Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё» («Записи об основании монастыря Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих» 元興寺伽藍縁起并流記資財帳). Эту хронику до недавнего времени было принято относить ко второй половине

¹⁸ Подразумеваются специальные стяги, которые вывешивались на крышах буддийских храмов и внутри них в качестве символа мудрости и добродетели Будд и Бодхисаттв. Считалось, что их изготовление помогает избежать страданий, а прикосновение к ним делает человека безгрешным.

¹⁹ Имеются в виду шелковые зонты с длинной ручкой, которые применялись в различных дворцовых церемониях.

²⁰ Чжоу-гун — искусный политик и мудрец, сын первого правителя китайской династии Чжоу — Вэнь-ваня (XII в. до н. э.).

²¹ Кун-цзы — Конфуций.

²² Когурё, Пэкче и Сила.

²³ Подразумеваются слова Будды, приводимые «Великой сутрой о праджня-парамите» о том, что его Учение через 500 лет распространится на востоке и на севере. / См.: Нихон сёки. Анналы Японии. Т. II. 1997.

VIII в., и в «Дзёгу Сётоку хоо тэйсэцу» («Повествование об императоре Закона Сётоку из верхнего дворца» 上宮聖徳法王帝説) указывается более ранний срок, а именно 7-й год правления императора Киммэя, или 538 г. Здесь дается иной вариант, в котором фигурирует супруга императора — государыня Суйко 推古 (554–628), и говорится, что император по совету министра Сога-но Инамэ 蘇我 稻目 приказал поместить статую Будды в ее дворец²⁴.

И «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» сходятся в одном: несмотря на то что так называемая «передача Учения Будды» японскому императору от правителя дружественной страны была произведена на официальном уровне, тем не менее, император Киммэй в тот момент не рискнул ввести в стране официальный культ Будды. Как сообщают «Анналы Японии», император возрадовался полученным дарам, но далее в летописи его отношение к буддизму выглядит двойственно. С одной стороны, он не противится желанию Сога-но Инамэ поклоняться Будде частным образом и даже приказывает изготовить статуи Будды из найденного в море камфарного дерева. С другой стороны, он официально поощряет гонения на буддистов, инициаторами которых были министры Мононобэ-но Окоси 物部尾輿 и Накатоми-но Камако 中臣鎌子. Соответственно, из-за неопределенного отношения Киммэя к буддизму официальными покровителями новой религии источники часто называют или императрицу Суйко, или представителей рода Сога.

При императоре Бидацу 敏達 (572–585) буддизм продолжал проникать в Японию, хотя сам правитель не проявлял к нему интереса, а, скорее всего, являлся последователем конфуцианства. Тем не менее в 577 г. правитель Пэкче преподнес ему и принцу Оповакэ буддийские книги, а кроме того, прислал учителя *винаи*, учителя медитации, монахиню, чтеца мантр, мастера по изготовлению буддийских статуй, строителя буддийских храмов — всего шесть человек. Их поселили в буддийском храме принца крови Оповакэ в Нанива²⁵.

Как говорится далее в «Нихон сёки», осенью 584 г. из Пэкче прибыли посланники, которые привезли две статуи Будды, в том числе и статую Будды Мироку²⁶. Министр Сога-но Умако попросил отдать их ему. Он построил буддийский храм, где поместил статую Мироку. Благодаря его стараниям в Японии

²⁴ Сакураи Токутаро, 1975, С. 85.

²⁵ Санскр. Майтрейя. Нихон сёки // Кокуси тайкэй, Vol. II, Токио 1973. С. 110–111.

²⁶ Там же.

была образована первая буддийская сангха, состоявшая из буддийских монахинь, которые проводили буддийские богослужения в упомянутом храме²⁷.

В это же время сподвижник Сога-но Умако Сибя Датито обнаружил «мощи Будды» в жертвенной пище и в честь этого события выстроил два буддийских храма и устроил молитвенное собрание с вкушением постной пищи. Соответственно записи в «Нихон сёки»: «Закон Будды в Ямато ведет начало с этих пор»²⁸.

Современные исследователи до сих пор расходятся во мнении, какую из этих дат следует считать более достоверной. Ёсида Кадзухико утверждает, что знаменитое послание Сонмёна было в действительности составлено буддийским монахом Додзи 道慈 (?–744) приблизительно в 720 г., в период составления «Нихон сёки», и во многом перефразирует выражения из буддийских сутр, в частности из «Сутры Золотого Света» (яп. «Конкомёсайсёкё» 金光明最勝王經)²⁹. О Додзи известно, что он принадлежал к буддийской школе Санрон, обучался в Китае 20 лет, откуда привез «Сутру Золотого Света» в переводе Ицзина. Известно также, что он входил в число составителей летописи «Нихон сёки», что подтверждает правомерность этой гипотезы. Ёсида считает, что Додзи не случайно выбрал 552 г., поскольку в буддийской традиции он знаменовал наступление так называемого периода «конца Закона». Согласно буддийским представлениям, после паринирваны Будды Шакьямуни его учение продлится три века, делящихся на пять периодов по пятьсот лет. Первые два периода называются веком истинного Закона и делятся первое тысячелетие. Третий и четвертый периоды — это время изучения буддийских сутр и возведения храмов и пагод, век «следования Закону» и век «подобия Закона». Последний, пятый, период считается временем «конца Закона». Поскольку «уход» Будды Шакьямуни из мира «саха» относился к 949 г. или 950 г. до н.э., то, согласно этой периодизации, период «конца Закона» наступал в 551 г. Таким образом, датировка 552 г. в «Нихон сёки» приобретала символическое значение, поскольку после упадка буддизма в Индии и гонений на буддизм в Китае в царствах Северная Вэй и Северная Чжоу в V–VI вв. «передача» буддийской Дхармы из Кореи в Китай свидетельствовала о дальнейшем распространении и сохранении буддизма в век упадка.

Некоторые отечественные исследователи, например А.Н. Игнатович, также считают эту дату недостоверной. А.Н. Игнатович отмечал, что большин-

²⁷ Это сообщение несколько противоречит предыдущему, где говорится о буддийских монахах из Пэкче, поселенных в храме принца Оповакэ. Возможно, его целью было подчеркнуть особые заслуги рода Сога в процессе распространения буддизма в Японии.

²⁸ Там же.

²⁹ Ёсида Кадзухико, 2003. С. 273–314.

ство специалистов по японскому буддизму в своих исследованиях отдают предпочтение 538 г., т.е. дате, указанной в «Гангодзи энги» и «Дзёгу Сётоку хоо тайсэцу»³⁰. Как указано у него далее: «Доказательство приоритета 538 г. основывается на сопоставлении данных из Нихонги и корейских источников. По сообщению «Пэкче понги», Киммэй стал императором не в 539 г., как утверждается в Нихонги, а на восемь лет ранее, и сейчас дата восшествия на престол Киммэя у историков сомнений не вызывает. Следовательно, год *цутинэ-ума* — старшего брата земли и лошади — и одновременно 7-й год правления Киммэя (на чем упорно настаивают многие источники, говоря о дате прибытия посольства) приходится на 538 г.. Таким образом, этот год можно считать наиболее вероятной датой официального представления буддизма императорскому двору»³¹. При этом сам автор отмечает ниже, что «основные послышки (сам факт посольства и даты из корейских источников) отнюдь нельзя считать абсолютно достоверными». Фактически он соглашается с Ж. Камстра, который назвал вопрос о датах «практически неразрешимым»³².

Что касается Ёсида Кадзухико, то он полагает, что принятие именно 538 г. в качестве основной даты появления буддизма в Японии также представляется весьма спорным утверждением, поскольку те источники, которые сообщают об этой дате («Гангодзи энги» и «Дзёгу Сётоку хоо тайсэцу»), по его мнению, нельзя назвать исторически достоверными. В качестве доказательств он приводит следующие аргументы:

I. Уже ранние исследователи «Гангодзи энги» — Хирако Такурэй и Кита Садакити — обратили внимание на несоответствие структуры текста и его официальной датировки³³. Сам текст хроник был обнаружен в 1902 г. в архивах храма Дайгодзи искусствоведом Хирако Такурэем среди других хроник *энги* в восемнадцати томах. По своему содержанию «Гангодзи энги» делятся на четыре части:

1. Бушпон дэнрайки 仏本伝来記 (букв. «Основные записи о передаче [Закона] Будды»).
2. Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё.
3. Бо коки 某古記 (букв. «Некие старинные записи»).
4. Дзисюн сиканмон 慈俊私勘文³⁴ (букв. «Собственные размышления о безграничном сострадании»)

³⁰ Игнатович А.Н., 1987. С.69.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Yoshida Kazuhiko, 2015. P. 91.

³⁴ Ibid.

Внимание Хирако и других исследователей привлекла вторая часть, в которой подробно рассказывается о появлении и распространении буддизма в Японии, первых японских буддийских монахинях, гонениях на буддизм со стороны его противников, победе сторонников буддизма и сооружении двух храмов Тоюрадэра 豊浦寺 и Гангодзи 元興寺 и записи о пожертвовании этим храмам земель и денежных содержаний³⁵. Составление самого текста датируется 11-м днем 2-го месяца 19-го года Тэнпё (747 г.). Однако Кита Садакити на основании анализа содержания и формы текста предположил, что в действительности тот был составлен гораздо позднее, в конце периода Хэйан, приблизительно в конце XI—начале XII вв. Другой исследователь, Фукуяма Тосио, также считает этот текст компиляцией, правда конца периода Нара³⁶.

II. Расхождения в датировке есть и в самом тексте. В начале говорится, что «Гангодзи энги» были составлены принцем Умаядотётомими-но мико (Сётоку-тайси) на сотом году правления государыни Тоёмикэгасикия-химэ (Суйко), т.е. в 613 г. Однако в конце текста указывается другая дата, уже упомянутая выше — 11-й день 2-го месяца 19-го года Тэнпё (747 г.). Уже это несоответствие дат составления текста дает основание сомневаться в его исторической достоверности. Как считает Ёсида, приписывание составления текста принцу Сётоку могло быть добавлено позднее, когда был сформирован посмертный культ принца³⁷.

III. Несоответствие событий, упоминаемых в «Гангодзи энги», аналогичным фактам, упоминаемым в других исторических хрониках. Например, в тексте постоянно говорится о Суйко как о правящей императрице, хотя, согласно другим данным (прежде всего «Нихон сёки»), она родилась только в 554 г., и, соответственно, никак не могла быть активной участницей событий 538 г. Далее, в тексте *энги* Суйко именуется как «Сакураитоюра-но мия титэнка» («Государыня, управляющая Поднебесной из дворцов Сакураи и Тоюра»). Однако, как указывает Ёсида, ни в одном из других источников такое наименование не встречается. По-видимому, этот титул для Суйко был изобретен составителями хроник, чтобы показать связь между храмами Сакураи, Тоюра и Мукухара³⁸.

IV. В названии самих вышеперечисленных храмов и связях между ними также прослеживаются несоответствия между текстом *энги* и историческими

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. P. 92.

³⁷ Ibid. P.93.

³⁸ Ibid. P.95.

хрониками. Например, про храм в Мукухара в «Нихон сёки» говорится, что раньше это был дворец, принадлежащий клану Сога, который затем был перестроен ими в буддийский храм. В «Гангодзи энги» утверждается, что дворец в Мукухара являлся собственностью императрицы Суйко, что, по мнению Ёсида, трудно принять в качестве исторического факта³⁹. Также попытка составителей текста приписать Суйко основание храма Гангодзи наряду с храмами в Тоюра и Сакураи противоречит историческим фактам, поскольку общеизвестно, что храм Гангодзи (Асукадэра) был основан кланом Сога. К тому же другое название храма Гангодзи — Кэнцудзи 建通寺, упоминаемое в тексте *энги*, не встречается в исторических источниках периода Нара и начала Хэйан. Впервые оно появляется только в тексте «Сити дайцзи дзюнрёй сики», датировемым XII в.⁴⁰ Так что упоминание этого названия храма в тексте «Гангодзи энги» может служить косвенным свидетельством того, что сам текст был составлен гораздо позднее указанной в нем даты.

Исследователь Фукуяма Тосио при изучении текста *энги* также обратил внимание на то, что в самом повествовании гораздо больше внимания уделяется не собственно храму Гангодзи, а женскому монастырю Тоюрадэра (или Кэнкодзи)⁴¹. Так, ближе к концу текста подробно говорится о том, как императрица Суйко приказала перестроить собственный дворец Тоюра в женский монастырь и даровала ему также угодья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов⁴². На этом основании Фукуяма предположил, что изначально текст составлялся как *энги* для Тоюрадэра и затем был переписан и превращен в хроники храма Гангодзи⁴³. Хотя в «Гангодзи энги» утверждается, что Тоюра изначально принадлежал Суйко, по мнению Фукуяма, храм, скорее всего, мог быть основан Сога-но Эмиси во времена правления императора Дзёмэй⁴⁴. По мнению Ёсида, такая версия является правдоподобной, поскольку она проливает свет на дальнейшие события в истории Тоюрадэра и отчасти может объяснить историю создания текста «Гангодзи энги». В «Нихон сандай дзицуроку» в записи от девятого месяца года Гангё (882 г.) говорится о тяжбе между Гисае, настоятелем храма Кэнкодзи (*бэмто* 別当) и Сога-но Кимура по поводу управления землями храма. Следует отметить, что к тому времени

³⁹ Ibid. P. 93.

⁴⁰ Ibid. P. 94.

⁴¹ Фукуяма Тосио, 1968. С. 74–76.

⁴² Сакураи Токутаро, 1975. С. 91.

⁴³ Фукуяма Тосио, 1968. С. 74–76.

⁴⁴ Там же.

Кэнкодзи пришел в упадок и перешёл под юрисдикцию храма Гангодзи, представителем которого был Гисай. Этот факт отражал общую тенденцию IX в., когда крупные буддийские храмы поглощали более мелкие, превращая их в свои «дочерние храмы» (*бэцуин* 別院) или «отделения» (*мацудзи* 末寺), что постепенно привело к возникновению системы «основных и отдельных храмов» (*хонмацу тайсэй* 本末体制). Род Сога, к которому принадлежал Сога-но Кимура (также известный как Исикава-но Кимура), к концу IX в. утратил свое прежнее влияние и был переведен в разряд средней и мелкой аристократии. Очевидно, Сога-но Кимура пытался вернуть себе некоторые земельные владения, принадлежавшие ранее его роду, и на этом основании затеял тяжбу с храмом Кэнкодзи⁴⁵. В доказательство он предъявил документы на основе храмовых хроник (*хон энги* 本縁記), в которых утверждалось, что храм Тоюра был основан его предком Сога-но Эмиси. В свою очередь, Гисай представил два правительственных указа, в одном из которых, от тринадцатого дня девятого месяца четвертого года Ниндзю (854 г.), указывалось, что храм Кэнкодзи был основан императрицей Суйко, и в доказательство прилагались ранние хроники храма Тоюра⁴⁶. Ёсида предполагает, что, возможно, «Гангодзи гаран энги» были составлены в этот период на основе хроник храма Кэнкодзи. Как документы, призванные показать зависимость Кэнкодзи от Гангодзи и подтвердить позицию Гисая, они показывали прежде всего ведущую роль Суйко в распространении буддизма в Японии и основании буддийских храмов. Поэтому та часть *энги*, где говорится об обетах Суйко и ее пожертвованиях храму, могла быть добавлена специально, чтобы гарантировать статус храма Гангодзи и защиту его прав⁴⁷. Поэтому все вышеперечисленное дает основания сомневаться в том, что «Гангодзи энги» может служить достоверным источником по истории распространения буддизма в Японии.

Другой источник, упоминающий 538 г. как дату появления буддизма в Японии — «Дзёгу Сётоку хоо тайсэцу», — также, по мнению японских исследователей, является сомнительным с точки зрения его древности. Как установили исследователи Иэнага Сабуро и Цукисима Хироси, этот текст состоит из пяти отдельных частей. Упоминание о 538 г. содержится в четвертой части, которая, как полагают Иэнага, Цукисима и Ояма Сэйити, была составлена в начале IX в. и потому является относительно древним источником⁴⁸.

⁴⁵ Yoshida Kazuhiko, 2015. P. 98–100.

⁴⁶ Ibid. P. 100.

⁴⁷ Ibid. P. 101–104.

⁴⁸ Ояма Сэйити, 2003. С. 147–163.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать следующие выводы. Во-первых, официальная версия *кодэн* о передаче буддизма в Японию через официальное посольство из Пэкче в 552 г. не подтверждается, поскольку различными исследователями было доказано, что данное сообщение, по всей вероятности, было составлено позднее на основе различных буддийских текстов монахом Додзи, одним из составителей «Нихон сёки».

Во-вторых, другой источник — «Гангодзи гаран энги», — на который ссылаются сторонники более ранней версии о 538 г.⁴⁹, не может считаться исторически достоверным, поскольку в нем искажены исторические факты, а события, о которых в нем повествуется, не находят подтверждения в других источниках⁵⁰. Сама дата его составления (747 г.) представляется сомнительной, поскольку противоречит другой дате, указанной в тексте (613 г.).

Здесь можно видеть, что хронологические противоречия, в которых уже давно пытаются разобраться японские, западные и отечественные исследователи, до сих пор продолжают оставаться почти неразрешимыми. На основании имеющихся данных нельзя считать полностью достоверными ни сообщения о 552 г., ни о 538 г. На основании других данных, упоминаемых в «Нихон сёки», можно предположить, что буддизм появился в Японии в середине VI в. и стал распространяться в среде китайских и корейских мигрантов с материка, которым покровительствовал аристократический род Сога. Именно Сога способствовали в дальнейшем появлению первой буддийской сангхи в Японии.

Вместе с тем независимо от вопроса о полной достоверности дошедших до нас источников, касающихся ранней истории буддизма в Японии, обращает на себя внимание тот бесспорный факт, что, по крайней мере, все они упоминают о том, что первая собственно японская буддийская сангха состояла именно из монахинь, а не монахов. Также весьма знаменательным, на наш взгляд, является то, что во многих источниках подчеркивалась выдающаяся роль именно японских императриц в деле распространения в стране буддизма.

⁴⁹ Yoshida Kazuhiko. 2015. P. 98–100.

⁵⁰ Некоторые отечественные исследователи, например, А. Н. Мещеряков, относят «Гангодзи гаран энги» к числу исторических источников, при этом признавая, что изложенная в них схема событий несколько отличается от той, что дана в «Нихон сёки». См. «Гангодзи гаран энги нараби—ни руки сидзайтё», пер. А.Н. Мещерякова// «Буддизм в Японии», ред. Т.П. Григорьева, М: «Наука», 1993, С. 415

Проблема посвящения монахинь в Японии

Появление буддизма в Японии прежде всего ознаменовалось созданием первой буддийской сангхи, которая первоначально состояла из монахинь и соответственно стала также первой женской буддийской общиной в этой стране.

Это событие неоднократно описывалось как в различных буддийских сочинениях, так и в исторических источниках, однако при этом многие исследователи, анализируя данный факт, отмечают, что везде (в явной или скрытой форме) рассказу о нем неизбежно сопутствует вопрос: когда и где получили первые буддийские монахини полное посвящение?

Чтобы лучше понять значение этого вопроса, вначале следует вкратце рассмотреть процесс полного монашеского посвящения в буддизме. Традиционная буддийская сангха, как правило, подразделялась на семь собраний (санскр. *самта найкайа*; яп. *ситисю* 七衆). Это были: 1) монахи, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 250 заповедей (санскр. *бхику*; яп. *бику* 比丘); 2) монахини, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 348 заповедей (санскр. *бхикиуни*; яп. *бикуни* 比丘尼); 3) послушники, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманера*; яп. *сями* 沙彌); 4) монахини, проходящие испытательный срок и обязанные соблюдать шесть заповедей (санскр. *шикшамана*; яп. *сикисямана* 式叉摩那); 5) послушницы, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманери*; яп. *сямини* 沙彌尼); 6) миряне (санскр. *упасака*; яп. *убасоку* 優婆塞); 7) мирянки (санскр. *упасика*; яп. *убаи* 優婆夷). Последним двум категориям достаточно было соблюдать пять заповедей⁵¹. Миряне, желающие вступить в сангху, должны были пройти, соответственно, период послушничества и испытательный срок и только после этого могли получить полное посвящение. Церемония посвящения (санскр. *упасампад*; яп. *гусокукай* 具足会) обычно проходила под руководством монаха, который принадлежал к сангхе не менее десяти лет (или двадцати лет, в том случае, если это была монахиня). Они становились наставниками послушников (послушниц), которые во время церемонии вступления в общину давали десять обетов *шила*⁵².

Послушники обычно становились полноправными монахами сразу же после окончания периода ученичества. Послушницы же должны были сначала пройти двухгодичный испытательный срок *шикшамана*. На этом этапе они

⁵¹ Deleanu F., 2010. P. 2.

⁵² Matsunaga A. & D., 1987. P. 55.

должны были соблюдать шесть обетов *шила*: не убивать, не воровать, не общаться с мужчинами, не лгать, не употреблять опьяняющих напитков и не принимать пищу после полудня.

Во время посвящения послушника в монахи обычно требовалось присутствие всех членов сангхи, но поскольку со временем это становилось все труднее, то для этой цели из числа самых почтенных монахов были избраны так называемые «десять учителей». Из их числа послушнику следовало выбрать себе наставника *упадхьяю*, который должен был снабдить своего ученика тремя рясами и чашей для сбора подаяния.

Церемония посвящения начиналась с оглашения имени наставника. Распорядителем церемонии обычно был второй из десяти учителей — *карма карака*. Затем кандидат в монахи должен был показать свое почтение десяти учителям, прикоснувшись головой к их ногам. Третий из учителей — *рахонушасака* должен был проэкзаменовать послушника, задав ему десять вопросов: как его зовут, имя его наставника, его возраст, имеет ли он три рясы и чашу для подаяния, получил ли он разрешение родителей, имеет ли он долги, владеет ли рабами, принадлежит ли он к воинскому сословию, какого он пола и нет ли у него каких-либо заболеваний⁵³.

После этого следовало трижды испросить одобрение десяти учителей. Если они не возражали, то кандидат с этого момента официально считался буддийским монахом (*упасампанна*). Экзамен для монахинь был более строгим, поскольку экзаменуемая монахиня должна была не только двенадцать лет принадлежать к сангхе, но и получить официальное подтверждение ее статуса от старейшин. Послушница же должна была пройти дополнительную проверку у десяти учителей-монахов. Этот факт был призван показать доминирующее положение мужской сангхи над женской⁵⁴.

Традиционно в Древней Индии женщина не рассматривалась как субъект религиозного самосовершенствования, просто постольку, поскольку она не была, так же как и шудры, допущена к обучению Ведам и поэтому не могла считаться «дваждырожденной». Все философские знания, которые ей могли быть доступны, можно было почерпнуть только из «Махабхараты».

Хотя, таким образом, источник для получения религиозно-философских знаний все-таки был, и очень глубокий, все же традиционно женщина рассматривалась прежде всего как «сосуд греха», орудие для совращения силами

⁵³ Ibid. P. 56.

⁵⁴ Ibid. P. 57.

зла святых отшельников с целью уменьшить и разрушить их святость. В буддизме эти силы символизировались дочерьми Мары, стремившихся отвлечь Будду Шакьямуни от его пути.

По этой причине появление в буддизме женщин-монахинь, *бхикиуни*, было важным нововведением в древнеиндийской религиозной жизни и многими воспринималось с недоверием. Считалось, что женщина может совершенствоваться только под руководством и надзором мужчин-монахов, поэтому положение монахинь было зависимым во многих отношениях.

В рассказе из собраний буддийских *джатак* «Джатаке о Суссонди» (№ 360) Будда, наставляя удрученного бхикшу, плененного красотой женщины, говорит: «за женщинами уследить невозможно», и рассказывает поучительную историю о неверной царице Суссонди⁵⁵.

В собраниях историй о монахах и монахинях «Тхеригатхе» рассказывается о некой жене, которая поначалу препятствовала мужу в его стремлении стать отшельником, но, узнав о том, что он собирается стать учеником Будды, резко изменила свое отношение к его намерениям. Теперь она уже просит мужа воздать Будде «должные почести, обойдя его слева направо», что он с радостью принимает. В дальнейшем жена следует за своим мужем и сама становится *бхикиуни*⁵⁶.

Значительный шаг вперед в понимании равноправия, в частности и гендерного, в деле духовного совершенствования сделали мыслители Махаяны, впервые допустившие саму возможность достижения женщиной состояния Будды.

В одном из центральных текстов буддизма Махаяны — «Саддхармапундарика-сутре» («Сутра Лотоса благой Дхармы», чаще называемая «Лotosовой сутрой»), которая была создана не позднее первых веков н.э., в десятой ее главе приводится речь Будды Шакьямуни о предсказании, данном им бодхисаттве Бхайшаджьярадже («Царь Исцеления». кит. *яован*, яп. *якуо*). Будда говорит: «Видишь ли ты на этом великом собрании неисчислимых богов, царей-драконов, якшей⁵⁷, гандхарв⁵⁸,

⁵⁵ Поэзия и проза Древнего Востока. 1973. С. 466.

⁵⁶ Там же. С. 460–462.

⁵⁷ Якша (санскр. *यक्ष*, *yakṣa*), или *якша* на языке пали — в индуизме, буддизме и джайнизме — одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ.

⁵⁸ Гандхάρвы (санскр. *गन्धर्व*, *gandharva*, «благоуханный») — класс полубогов в индуизме. Гандхарвы описываются в «Махабхарате», «Рамаяне» и «Пуранах» как мужья или возлюбленные апсар, как певцы и музыканты, услаждающие богов.

асур⁵⁹, гаруд⁶⁰, киннар⁶¹, махораг⁶², людей и не-людей, а также бхикшу, бхикшуню, упасак, упасик, тех, кто стремится стать «слушающим голос», тех, кто стремится стать пратьекабуддой, тех, кто стремится отыскать Путь Будды? Если эти разнообразные живые существа, находясь перед Буддой, услышат одну гатху, одну фразу из Сутры о Цветке Чудесной Дхармы и хотя бы одно мгновение будут с радостью следовать сказанному в Сутре, я всем им вручу предсказание о том, что они обретут аннутара-самьяк-самбодхи⁶³»⁶⁴.

Таким образом, в число тех, кому было обещано достижение Всеобщего и Полного Просветления (*аннутара-самьяк-самбодхи*), Будда включил как монахинь-бхикшуню, так и своих последовательниц из числа мирянок (*упасик*). Это можно расценивать не только как значительный шаг вперед в общинной духовной традиции, но и как революционный поворот в истории самого буддийского движения, потому что женщина уравнивалась здесь не только вместе со шраваками и пратьекабуддами, но и бодхисаттвами.

Далее, в тексте «Саддхармапундарики» тема женщин развивается. В двенадцатой главе (китайского канонического перевода Кумарадживы) бодхисаттва Манджушри рассказывает, что, проповедуя «Лотосовую сутру» в океане, он встретил там дочь царя драконов Сагары, которой было всего восемь лет, но она обладала всеми высшими достоинствами и, по его мнению, способна была достичь Пробуждения (бодхи).

Это заявление бодхисаттвы Манджушри было встречено собравшимися с сомнением.

⁵⁹ Асуры (от санскр. и пали «असुर» asura) — в индуизме божества низкого ранга, иногда называются демонами, титанами, полубогами, антибогами, гигантами.

⁶⁰ Гаруда (санскр. गरुड, garuḍa) — мифический царь птиц в индуистской и в буддийской традиции, полуптица и полуптица. В индуизме ездовая птица (вахана) бога Вишну. В буддизме Ваджраяны Гаруда является одним из символов просветленного ума.

⁶¹ Киннары (санскр. किन्नर, kinnara — букв. «небесная музыка») — полубожественные существа в индуизме, описываются как люди, имеющие конские головы, или же как птицы с головами людей. Они ведут своё происхождение либо от Кашьяпы, либо от Брахмы.

Эти существа входят в свиту бога Куберы; по роду занятий — небесные певцы и музыканты — сходны с гандхарвами.

⁶² Махораги (санскр. महोरग, Mahoraga) — класс божеств в индуизме и буддизме, сходных с нагами и гандхарвами.

⁶³ То есть наивысшего полного просветления, указывающего на состояние Будды.

⁶⁴ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. 2-е изд. испр. и доп. М. 2007. С. 195.

Один из бодхисаттв, объясняя такое недоверие, указал на то, что если даже Будде Шакьямуни для достижения совершенства понадобились неисчислимые калпы⁶⁵, как же может маленькая девочка за такое короткое время достичь истинного просветления.

В то же мгновение перед ними появилась сама дочь царя драконов и, воздав почести Будде, подтвердила, что она, услышав проповеди, достигла бодхи, и только Будда имеет тому свидетельство. Далее она объявила о готовности открыть учение Великой Колесницы и привести к спасению страдающие живые существа.

Один из наиболее известных учеников Шакьямуни — Шарипутра — продолжал, тем не менее, сомневаться. Его доводы заключались в следующем. Тело женщины грязно и не является сосудом Дхармы. Путь Будды долг, его проходят неисчислимые калпы, претерпевая трудности и мучения. Совершая долгое время добрые деяния, постепенно накапливают достоинства, следуют парамитам. Кроме того, перед женщиной пять преград: она не может стать небесным царем Брахмой; не может стать Шакрой; царем мар; святым царем, вращающим Колесо (чакравartiном); обрести тело будды. Как же может женщина быстро стать Буддой?⁶⁶

Дочь дракона преподнесла Будде драгоценную жемчужину и спросила почитаемого Шарипутру: «Я преподнесла жемчужину Почитаемому в Мирах, и он принял ее. Быстро ли это произошло?». Все ответили, что очень быстро. Тогда девочка объявила, что с помощью божественных сил присутствующих она еще быстрее, чем через ее преподнесение жемчужины, станет Буддой. В то же мгновение, дочь дракона обратилась в юношу-бодхисаттву, который сразу же отправился в мир без «замутнений» в Южном Краю, воссел там на цветок лотоса из драгоценностей, достиг равного истинного просветления, обрел тридцать два знака Будды, восемьдесят прекрасных качеств и в десяти сторонах света стал проповедовать Чудесную Дхарму⁶⁷.

В следующей главе Будда дает предсказание о достижении состояния *аннута-самьяк-самбодхи* шести тысячам присутствующих на собрании бхикшунь и среди них отдельно сестре своей матери Гаутами Махапраджapati и своей бывшей жене, матери Рахулы — Яшодхаре⁶⁸.

⁶⁵ Калпа или калпа (санскр. कल्प, «порядок», «закон») — единица измерения времени в индуизме и буддизме.

⁶⁶ Там же. С. 213.

⁶⁷ Там же. С. 214.

⁶⁸ Там же. С. 215.

В четырнадцатой главе объясняются правила поведения бодхисаттвы-махасаттвы, пребывающем на ступени совершения деяний бодхисаттвы-махасаттвы. Бодхисаттва-махасаттва не должен быть близок к царю, царевичам, высшим сановникам, главным чиновникам. Среди достаточно большой череды тех, к кому не приближается бодхисаттва-махасаттва, упоминаются также женщины, принимающие облик, пробуждающий мысли о чувственных желаниях. В чужих домах он не разговаривает с девочками, девушками, вдовами и другими женщинами⁶⁹.

Также он не будет близок к «бхикшуни, которые любят забавляться и смеяться; к упасикам, которые глубоко привязаны к пяти желаниям»⁷⁰.

Вместе с тем далее следуют указания Будды, что, проповедуя, бодхисаттва-махасаттва не должен делать различия: «Это — мужчина», «это — женщина»⁷¹.

Таким образом, к моменту распространения буддизма в Японии был уже пройден значительный путь к достижению гендерного равенства в буддийской религиозной жизни.

По иронии судьбы, первая буддийская сангха в Японии была образована прежде всего из монахинь. Первое упоминание о них встречается в «Анналах Японии», где их появление объясняется всепоглощающим желанием министра (ооми 大臣) Сога-но Умако исповедовать культ Будды. Запись, датированная 584 г., гласит:

«В этом же году Сога Умако-но сукунэ 蘇我馬子宿禰 попросил найти два образа Будды 佛像 (буккё дзо) и отправил Сиба Датито 司馬達等, старосту деревни, где проживали люди из корпорации шорников 鞍部村主 (курацукури-но сукури), и Хита, «атаэ» из Киэбэ, в четыре стороны света искать «исполняющего деяния»⁷². И только в области Харима нашли человека, возвратившегося из монашества в мир 僧還俗者 (хосикаэри-но моно)⁷³. Имя его —

⁶⁹ Там же. С. 218.

⁷⁰ Там же. С. 219.

⁷¹ Там же. С. 220.

⁷² Имеется в виду сюгёдзя 修行者 — адепт буддийского вероучения, выполняющий все необходимые предписания (вера в догматы, соблюдение заповедей, следование определенному образу жизни и т. д.).

⁷³ Если вспомнить о предшествующей записи в «Нихон сёки» от 577 г., сообщающей о присланных из Пэкче трех буддийских монахах и одной монахини (среди которых был наставник винаи), то возникает резонный вопрос: почему Сога-но Умако не обратился к этим монахам с просьбой провести посвящение, а вынужден был прибегнуть к услугам «оставившего обеты» Хье Пхьена? Вариантов ответа может быть несколько. Во-первых, со времени прибытия монахов из Пэкче прошло около десяти лет и, возможно, кого-то из них уже не было в живых.

Хье Пхьён 惠便 (яп. Эбэн) из Когурё (яп. Кома) 高麗. *Ооми*⁷⁴ тогда сделал его учителем, приказав обратить в буддийскую веру Симамэ, дочь Сиба Датито. Звали ее монахиня Дзэнсин 善信, было ей одиннадцать лет. Кроме того, *ооми* приказал обратить в монахини двух учениц 弟子 (*дэси*) монахини Дзэнсин. Одна была Тоёмэ, дочь человека из Китая (*аябито* 漢人) по имени Ябо; имя ее — монахиня Дзэндо 禪藏. Вторая была Исимэ, дочь Нисикори-но Цуу. Звали ее монахиня Эдзэн 惠善⁷⁵.

Как следует из этого отрывка, первые монахини происходили из семей переселенцев из Китая (Симамэ и Тоёмэ) и Пэкче (Эдзэн). При этом в тексте практически ничего не говорится о том, как проходило это посвящение в монахини. В тексте для этого употреблен глагол 度 (кит. ду, яп. до), означающий в буддийском смысле «обретать спасение», «оставлять мирскую жизнь». В текстах правил для монахов и монахинь *виная*, переведенных на китайский и японский языки, этот иероглиф часто подразумевает санскритский термин *правраджья* (букв. «направляющийся вперед»), означающий посвящение послушников⁷⁶. Флорин Дилиану на основании возраста Дзэнсин делает предположение, что, возможно, она и ее ученицы приняли 10 обетов

Во-вторых, вероятно, в ответ на просьбу Сога-но Умако монахи могли отказаться дать посвящение, объясняя это тем, что их самих недостаточно для полной церемонии посвящения, требующей наличия десяти монахов. Эти предположения выглядят одинаково вероятными, однако у нас нет никаких данных, подтверждающих или опровергающих их.

В «Нихон сёки», как и в других источниках, ничего не говорится о дальнейшей судьбе этих монахов, проживавших во дворце принца Оповакэ в Нанива. Даже при описании гонений на буддизм, устроенных враждебными клану Сога Накатоми и Мононобэ, когда храм, построенный Сога, был сожжен, а монахини подверглись экзекуции, ничего не говорится о судьбе этих монахов из Нанива. На этом основании можно сделать следующие выводы:

Во-первых, сообщение о присланных принцу Оповакэ буддийских монахах может быть более поздней компиляцией (так же как и письмо царя Сонмёна), призванной показать передачу буддийской Дхармы из Кореи в Японию. Возможно, поэтому в летописи более не встречаются упоминания об этих монахах.

Во-вторых, если допустить, что эти монахи действительно были присланы в Японию и проживали во дворце принца Оповакэ в Нанива, то, будучи под покровительством принца и всецело завися от него, они занимались не столько прозелитской деятельностью, сколько удовлетворением религиозных устремлений принца и его семьи. Поэтому, вероятно, их обязанности не выходили за пределы дворца в Нанива. В любом случае, очевидным остаётся тот факт, что эта группа монахов не внесла никакого вклада в распространение буддизма в Японии.

⁷⁴ Имеется в виду Сога-но Умако.

⁷⁵ Нихон сёки. 1973. С. 112–113.

⁷⁶ Deleanu F., 2010, P. 6

послушниц (*шраманерика*). Согласно *винае* Дхармагуптика (кит. Сыфэнлюй, яп. Сибунрицу 四分律), одиннадцать лет (возраст Дзэнсин) считался подходящим для принятия обетов послушника (или послушницы). При вступлении детей в сангху в качестве послушников от них требовалось: уметь отгонять ворон, соблюдать буддийские заповеди и есть один раз в день. В «Мула-сарвастивада винае» упоминается, что соблюдение первого требования было необходимо для того, чтобы послушники могли охранять от птиц урожай на принадлежавших сангхе полях⁷⁷.

Даже если Дзэнсин и ее последовательницы на самом деле вначале приняли лишь обеты послушниц, их покровитель Сога-но Умако в дальнейшем относился к ним с почтением как к полноправным монахиням. Он поселил монахинь в храме будды Майтрейи (Мироку 彌勒), выстроенном им у ворот своего дома, дабы они провели там буддийский обряд *упосадха* (大會設齋 *дайэ но вакамису*)⁷⁸, который подразумевал очищение постом, обусловленное заповедью, запрещавшей убивать живые существа и употреблять в пищу мясо животных.

В другом источнике — «Гангодзи гаран энги» — о первых монахинях сообщается следующее:

«В то время в Харима проживали оставивший обеты старый бхикшу из страны Когурё и старая монахиня (санскр. *бхикиуни*, яп. *бикуни* 比丘尼), которую звали Хомэй. Семнадцатилетняя дочь Курацукури-но обито Татто по имени Симамэ, дочь Аябито-но хоси по имени Тоёмэ и дочь Нисикибито Цубуёси по имени Исимэ — все три девушки изучали у Хомэй Дхарму Будды»⁷⁹.

Выше уже упоминалось о том, что современные японские исследователи выражают сомнения по поводу надёжности данного источника, считая его компиляцией более позднего периода. Однако, поскольку наряду с «Нихон сёки» и «Риссю коё» это один из немногих источников, повествующих о первых японских монахинях, то следует рассмотреть эти сообщения хотя бы для того, чтобы понять, как возникновение первой буддийской сангхи в Японии интерпретировалось в последующие века — в периоды Нара — Хэйан (время составления «Гангодзи энги») и в период Камакура (время составления «Риссю коё»). При анализе сообщения из «Гангодзи энги» сразу становятся заметными две детали, которые отсутствуют в «Нихон сёки». Во-первых, помимо бывшего монаха из Когурё появляется монахиня Хомэй, у которой учатся и, судя по

⁷⁷ Ibid. P. 11.

⁷⁸ Нихон сёки, 1973. С. 112–113.

⁷⁹ Сакураи Токутаро, 1975. С. 87.

всему, принимают посвящение три девушки. Во-вторых, изменен возраст самой Симамэ, которой теперь семнадцать лет. Эти детали вызывают у автора предположения о том, что в данном случае составитель «Гангодзи энги» сознательно подкорректировал изначальные события, изложенные в «Нихон сёки». Во-первых, тот факт, что три монахини получили посвящение у оставившего монашество корейского монаха, делал легитимность этого события сомнительным с точки зрения буддийской сангхи, которая требовала соблюдения *винаи*. Поэтому в повествование введена монахиня Хомэй, которая как полноправная *бхикиуни* могла наставлять послушниц. Хотя ее возраст нигде не упомянут, то, что она названа «старой» (老比丘尼), отнюдь не случайно, поскольку, согласно правилам *винаи*, только двенадцатилетняя принадлежность к сангхе позволяла ее члену принимать посвящение у монахинь.

Во-вторых, возраст первой японской монахини Дзэнсин также был изменен не случайно. Если предположить, что в действительности в 584 г. ей было не одиннадцать, а семнадцать лет, то тогда в 590 г., когда она и другие монахини отправились в Пэкче, чтобы принять полное монашеское посвящение, ей было уже двадцать три или двадцать четыре года. Это существенная деталь, если учесть тот факт, согласно которому становиться монахиней разрешалось только с двадцати лет. В *винае* Дхармагуптика строго запрещалось давать полное посвящение в монахини женщинам, не достигшим двадцати лет. Если же этот запрет сознательно нарушался монахинями, проводившими церемонию принятия обетов, то этот проступок расценивался как «прегрешение, требующее покаяния» (санскр. *паяттика*; яп. *хашудай* 波逸提)⁸⁰. Единственным исключением из этого правила был статус замужней женщины, который позволял вступать в сангху в более раннем возрасте — с двенадцати и даже с десяти лет⁸¹. Флорин Дилиану указывает, что в Древней Индии была распространена такая система ранних браков для девочек, и в случае вдовства или развода (даже если консумация брака не имела места) такая девушка считалась достаточно зрелой для того, чтобы принять монашеские обеты. Правда, согласно *винае* Дхармагуптика, предварительно она должна была пройти двухгодичный испытательный срок *шикшамана*⁸². Возможно, по этой причине в другом источнике, «Риссю коё 律宗綱要» («Собрание школы Рицу»), Симамэ названа «женой Сима 斯末妻», а иероглиф 妻 в значении «жена»

⁸⁰ Хиракава Акира, 2000. С. 578–579.

⁸¹ Сато Мицуо, 2003. С. 356–357.

⁸² Deleanu F., 2010. P. 14.

также применяется к двум другим монахиням⁸³. «Риссю коё» было составлено в 1306 г. монахом Гёнэном 凝然 (1240–1321), известным историографом и знатоком традиций школ Кэгон (кит. Хуаянь) и Рицу (Виная). Поскольку в других источниках о Симамаэ сказано, что она была дочерью Сиба Датито, и нигде, кроме «Риссю коё», не говорится о том, что на самом деле она была его женой, поэтому исследователь Исида Мидзумаро полагает, что Гёнэн просто записал последний слог *мэ* в имени Симамаэ 斯末賣 другим иероглифом, поставив вместо 賣 одинаковый по звучанию 妻⁸⁴. Это предположение выглядит маловероятным, учитывая тот факт, что Гёнэн был известен прежде всего, своей эрудицией и вряд ли стал бы проявлять непоследовательность в написании имен. Здесь возможно другое объяснение данного факта. О Гёнэне также известно, что в том же 1306 г. он был назначен старшим монахом, принимающим обеты (яп. *тёро* 長老) в храме Тодайдзи 東大寺 в Нара⁸⁵. Как знаток заповедей *винаи* Гёнэн в своем труде стремился показать, что монашеские традиции в Японии с самого начала своего возникновения соответствовали канонам *винаи*. Поэтому, возможно, видя, что возраст и социальное положение первых японских монахинь не соответствуют данным традициям и вызывают сомнение в легитимности их посвящения, он решил сознательно «подкорректировать» некоторые факты, заменив иероглиф *мэ* 賣 в имени Симамаэ (буквально означающий «девица из рода Сима») на другой иероглиф 妻, употребляющийся и в значении «замужняя женщина», приписав также этот статус двум другим монахиням. Все же, несмотря на эти корректировки, Гёнэн вынужден был признать, что сами монахини не считали свое первое посвящение полным и решили отправиться в Пэкче, чтобы там принять монашеские обеты⁸⁶. Этот факт подтверждается другими источниками. Как сообщают «Нихон сёки», в 588 г. монахини обратились к Сога-но Умако с просьбой отправить их в Пэкче для обучения буддийскому канону (學受戒法 *гаку дзюкайхо*)⁸⁷. В «Гангодзи энги» данная инициатива монахинь освещена более подробно. Там говорится: «Монахини сказали Умако: “Известно, что монахи обязательно должны получить посвящение. Но мы не имеем наставника, потому и желаем направиться в Пэкче и получить посвящение там”. Через некоторое время из Пэкче прибыл гость. Умако спросил его: “Могут ли монахини по

⁸³ Ibid. P. 22.

⁸⁴ Ibid. P. 24.

⁸⁵ Ibid. P. 24.

⁸⁶ Ibid. P. 24.

⁸⁷ Нихон сёки. 1973. С. 125

своему желанию отправиться в Пэкче и получить посвящение?” Иноземец ответил: “Для того, чтобы монахини могли пройти посвящение, в женском монастыре (尼寺 *амадэра*) должно быть десять монахинь. Тогда можно провести посвящение. А в мужском монастыре (法師寺 *хосидэра*) должно быть десять монахов. Эти двадцать монахов и монахинь и должны пройти посвящение. Но в вашей стране есть только женский монастырь, а мужского монастыря нет. Чтобы монахини могли получить посвящение в соответствии с установлениями, следует построить мужской монастырь и пригласить монахов и монахинь из Пэкче (尼等受戒法者尼寺之法 先請十尼師 受本戒已 即詣法師寺請十法師. 先尼師十合廿師所受本戒也. 然此國者 但有尼寺 無法師寺及僧. 尼等若爲如法者 設法師寺 請百濟國之僧尼等 可令受戒白. *Ама надо га дзюкай но хо ва, амадэра но нака ни мадзу дзюниси во масэтэ судэ ни хонкай во икэ, сунавати хосидэра ни итари дзюхоси во масу. Саки но нисидзю то авасэтэ нидзюси га токоро ни хонкай га укэру нари. Сикару ни кита но куни ва тада амадэра нариэтэ, хосидэра оёби дзо наси. Амадэра, моси хо но готокү сисан то сэба, хосидэра во моукэ, Кудара куни но сони нада во коитэ, дзюкай сэсиму бэси*)»⁸⁸.

В конце концов монахиням удалось получить разрешение от Умако на поездку в Пэкче, где они приняли полное монашеское посвящение.

После своего возвращения из Пэкче монахини выступают инициаторами дальнейшего строительства буддийских храмов в Японии:

«В 590 г. из Пэкче возвратились монахини. Они сказали Умако: “В 588 г. отправились мы и прошли посвящение шести обетов (六法戒 *рокухокай*), а в третьей луне 589 г. — полное посвящение (大戒 *дайкай*). Вернулись мы в нынешнем, 590 г.” Монахини поселились в храме Сакураи. Потом они сказали: “Скорее постройте залу для поклонения Будде! (禮佛定忽作賜 *Хотокэ во иямау мия во сумияка ни цукуритамаэ!*) И еще: скорее постройте мужской монастырь, чтобы там можно было проводить церемонии (白羯磨 *бякукацума*)”. Тогда же был представлен план строительства залы для поклонения Будде на земле храма Сакураи»⁸⁹.

Далее следует рассказ о том, как императрица Суйко, вняв наставлениям монахинь, приказала перестроить свой собственный дворец Тоюра в женский монастырь и даровала ему также угодья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов⁹⁰.

⁸⁸ Сакураи Токутаро. 1975. С. 89.

⁸⁹ Там же. С. 90.

⁹⁰ Там же. С. 91.

Как видно из приведенного выше отрывка из «Гангодзи энги», сами монахини сообщают, что за два года пребывания в Пэкче они приняли сначала обеты послушниц (六法戒 *рокухокай*), а затем полное посвящение (大戒 *дайкай*). В «Нихон сёки», напротив, ничего не говорится о том, какое посвящение получили монахини в Пэкче и каков был их монашеский статус, когда они возвратились в Японию в 590 г. Для их обозначения в летописи употреблен термин 學問尼 (*мононарахи-но ама*). Первые два иероглифа 學問, по мнению Флорина Дилиану, в китайском языке подразумевают того, кто получил базовое образование в той или иной области⁹¹. Исследователь Накамура полагает, что термины 學問尼 и 學問僧 применительно к «Нихон сёки» подразумевают прежде всего, монахов и монахинь, обучавшихся на континенте⁹². Это может означать, судя по всему, что первые монахини получили за время пребывания в Пэкче какое-то базовое буддийское образование, однако неясно, какой монашеский статус они там приобрели.

Далее в «Нихон сёки» говорится, что в том же году, когда монахини вернулись из Пэкче, приняли посвящение еще одиннадцать человек. Это были две жены и дочь вельможи Отомо Садэхико, остальные же восемь были выходцами из Китая. Одним из них был брат Дзэнсин, сын Сиба Датито, Тусуна, который получил монашеское имя Токусай-хоси⁹³. При этом в «Нихон сёки» не приводится никаких подробностей относительно монашеского посвящения этих людей, не сказано, кто именно проводил эти церемонии. Возможно, это могли быть монахиня Дзэнсин и ее ученицы, если учесть, что их возвращение в Японию и указанное событие датируются одним годом. Однако, даже если допустить, что первые монахини получили в Пэкче полное посвящение, все равно, согласно *винае*, у них было право принимать у других обеты только через двенадцать лет после своего вступления в сангху, и при этом они могли давать посвящение только одному послушнику в год.

При этом следует обратить внимание на тот факт, что ранее, в 588 г., было еще одно посольство из Пэкче и с ним шестеро монахов, которые поднесли императору мощи Будды, а также строители буддийских храмов и художники. Возможно, что именно эти монахи и могли проводить эти церемонии посвящения, однако достоверных данных об этом нет ни в тексте «Нихон сёки», ни в других источниках. Что касается основных занятий первых

⁹¹ Deleanu F., 2010. P. 16.

⁹² Накамура Хадзимэ, 1981. С. 33–34.

⁹³ Нихон сёки, 1973. С. 125.

японских монахинь, то в «Гангодзи энги» сообщается, что оно состояло в совершении приношений (供養 *күэ*, санскр. *туджана*) и молитв (禮拝 *райхай*, или *иямаюгамики*) перед каменной статуей (石像 *иси дзо*) Будды Майтрейи (Мироку), привезенной в 584 г. из Пэкче и подаренной Сога-но Умако, который поместил ее в храме Сакураи⁹⁴. Даже после своего возвращения из Пэкче они не занимались распространением Дхармы в Японии, как этого следовало бы ожидать, а продолжали жить в храме Сакураи, о чем говорится и в «Гангодзи энги» и в «Нихон сёки». Их дальнейшая роль по-прежнему сводилась к проведению ритуальных буддийских церемоний, для которых в храме Сакураи предназначался специальный зал поклонения Будде.

Служение первых японских монахинь, состоявшее в поклонении статуе Будды, скорее напоминает обязанности синтоистских жриц, чья роль как посредниц между людьми и богами включала проведение ритуальных церемоний, призванных умиротворять богов и способствовать процветанию страны.

Это предположение выглядит правдоподобным, если учесть тот факт, что на раннем этапе распространения буддизма в Японии буддам и бодхисаттвам поклонялись так же, как и автохтонным японским божествам — *ками*. В летописях буддийские божества так и назывались — «чужеземные боги» (*адасикуни-но ками* 他國神) и, по мнению Марка Тееувена, первоначально в сознании японцев ничем не отличались от синтоистских *ками*⁹⁵. В официальной версии о появлении буддизма в Японии, представленной в «Нихон сёки», оппозиция министров Мононобэ и Накатоми буддизму объясняется именно восприятием ими Будды в качестве чужеземного бога.

«Государь спросил у каждого из сановников: “Ослепителен облик Будды, преподнесенного нам соседней страной на Западе. Такого у нас еще не было. Следует ли почитать его или нет?”

Сога-но Опооми Инамэ-но Сукунэ сказал: “Все соседние страны на Западе почитают его. И разве только одна страна — страна Урожайной Осени Ямато — может отвергнуть его?”

Мононобэ-но Опомурази Вокоси и Накатоми-но Мурази камако совместно обратились к государю: “Правители, пребывающие в Поднебесной нашей страны во все времена, весной, летом, осенью и зимой почитали 180 богов в святилищах Неба и Земли. Если же станем заново почитать бога соседних стран, то боги нашей страны могут разгневаются”.

⁹⁴ Сакураи Токутаро, 1975. С. 87.

⁹⁵ Teeuwen M. & Rambelli F., 2003. P. 7.

Государь сказал: “Пусть [статуя] будет дана желающему ее — Инамэ-но Сукунэ — и пусть он попробует почитать ее”. Опооми упал на колени и принял статую с радостью. Он поместил ее в своем доме в Опарида. Прилежно выполнял обряды ухода из мира. Провел обряд очищения в своем доме в Мукупара и превратил его в храм»⁹⁶.

Противодействие Мононобэ и Накатоми буддизму становится более понятным, если учесть положение того клана, к которому они принадлежали. В то время все аристократические кланы в Ямато подразделялись на три категории: *симбэцу*, *кобэцу* и *бамбэцу*. *Симбэцу* возводили свой род к синтоистским богам с Великой Небесной Равнины. *Кобэцу* назывались потомки императоров, правивших после легендарного императора Дзимму. И наконец, к *бамбэцу* принадлежали кланы иммигрантов из Кореи и Китая. Клан Мононобэ принадлежал к *симбэцу*, наиболее влиятельной аристократической ветви, и был свято предан синтоистским традициям. Роду Мононобэ противостоял род Сога, считавшийся *кобэцу*, который не мог похвастаться своим древним происхождением от исконных японских богов и поэтому стоял несколько ниже в социальном отношении. По этой причине Сога прилагали все усилия, дабы упрочить свое влияние при дворе. С помощью системы браков, положивших начало институту регентства *сэккан*, они породнились с императорской семьей, однако представители этого клана понимали, что полная реализация их амбиций невозможна при сложившейся системе правления родовой аристократии. Они стремились установить такую же систему государственного правления, которая была принята на материке, в Китае и Корее, системе, которая превратила бы Ямато из варварской страны в государство. Поэтому Сога покровительствовали иммигрантам и проявляли интерес к новостям с континента. Так, в «Нихон сёки» говорится о том, что в 555 и 556 гг. Сога-но Инамэ руководил расселением корейских иммигрантов из Когурё и Пэкче в провинциях Ямато и Бидзэн⁹⁷.

Учитывая все это, не удивительно, что именно Сога-но Инамэ высказался за принятие буддизма, в котором он увидел новую религию, открывавшую безграничные возможности для людей, независимо от их происхождения.

Далее в источниках упоминается, что в стране разразилась эпидемия (疫疾流行 *иями аманэку окотэ*), и, воспользовавшись этим, министры Мононобэ

⁹⁶ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 53.

⁹⁷ Там же. С. 61.

и Накатоми объявили, что виной всему новое божество, которому поклоняется Сога-но Умако (豈非專由蘇我臣之興行佛法歟 *Ани хи такумэ ни ёру ни Сога-но ооми корэ когё ни хотокэ но хо во я*). Мононобэ по велению государя приказал сжечь храм Будды и его статую, а мощи выбросить в канал Нанива. Он также подверг экзекуции монахинь и велел чиновникам отобрать у них три их облачения (有司便奪尼等三衣 *Сикаса цудэ ни убатта ама надо но сан э*)⁹⁸. Очевидно, тем самым министры стремились лишить монахинь их священного статуса и вернуть их к тому положению, которое они занимали в миру. Министру Сога, однако, удалось убедить императора позволить ему снова «поклоняться Будде», и ему было разрешено вернуть монахинь в свой дом:

«Три монахини вернулись к Умако-но сукунэ. [Он] принял их и возрадовался, восхищаясь тем, что имеет не встречаемое, и преклонил голову. Снова возвел чистое жилище, встретил монахинь, ввел их туда и предоставил им содержание»⁹⁹. Примечательно, что в «Нихон сёки» Будда представлен не как воплощение сути своего Учения, являющий верующим свой истинный облик (что характерно для буддийской литературы), а как божество, обладающее функциями повелителей природных стихий, аналогичное синтоистским *ками*. В «Анналах...» повествуется о том, что во время гонений на буддизм в ясную погоду вдруг начинались ветер и дождь (是日無雲風雨 *Коно хи ни накутэ кумо кадзэ ни амэ*)¹⁰⁰. В «Гангодзи гаран энги» также говорится о том, что в императорском дворце случился пожар (終大宮神火出燒 *Цуй ни оомиа ни синка идэтэ якарэтари*), а в стране свирепствовали эпидемии¹⁰¹.

Как и синтоистские божества, Будда в описании «Нихон сёки» также способен насыщать на людей вред или несчастье. Когда в 585 г. Сога-но Умако заболел, то он обратился к гадателю-урабэ 卜者, который определил причину его болезни как проклятие, исходящее со стороны нового божества — Будды, культ которого воспринял его отец — Сога-но Инамэ.

«В день младшего брата металла и свињи заболел ооми Сога. Он обратился к гадателю, который сказал ему: “Навлекли проклятия из сердца Будды-бога (佛神之心 *хотокэ kami-но микокоро ни нари*), когда делали приношения во времена отцов.” Ооми сейчас же послал младшего брата доложить императору об ответе гадателя. Указ императора гласил: “Делай приношения и поклоняйся божеству отца (祭祠父神 *Ихани масиру казо-но kami во*). Ооми,

⁹⁸ Нихон сёки, 1973. С. 114.

⁹⁹ Там же. С. 115.

¹⁰⁰ Там же. С. 114.

¹⁰¹ Сакураи Токутаро, 1975. С. 85.

получив императорский указ, поклонялся каменному образу и просил о продлении жизни (大臣奉詔禮拜石像. 乞延壽命. *Оами татэмацуритэ сё во райхай ситэ иси-но дзо во. Кои во это дзюмё*)¹⁰².

Следует пояснить, что в данном отрывке речь идет вовсе не о злокозненности нового божества. Формулировка «проклятие из сердца божества-ками (神御心 *ками-но микокоро*)» характерна для синтоистских источников. В синтоизме боги — *ками* не были носителями этики и морали в христианском смысле слова: причиняя вред, они, можно сказать, тем самым подавали людям знак о своем существовании или о своей воле и устанавливали таким образом связь с ними (повелев воздвигнуть святилище, назначить определенного человека жрецом, принести такие-то дары и пр.)¹⁰³.

В «Кодзики» 古事記 («Записи о деяниях древности», VIII в.) встречаются упоминания о том, как болезни членов императорской семьи, эпидемии и стихийные бедствия были истолкованы как «проклятия *ками*». Так, во время правления десятого императора Судзина 崇神 страну поразили различные болезни (疫病 *эями*). Когда император пытался спросить богов о причине этого бедствия, ему явился во сне синтоистский бог Оомононуси-но *ками* (大物主大神) и ответил, что причиной было «его сердце» (是は我が御心ぞ *Ко ва вага га микокоро дзо*)¹⁰⁴.

Также «Кодзики» сообщает о принце Помутивакэ, сыне императора Сунина 垂仁, который был немым от рождения. Причина его болезни, как выяснил император с помощью гадания, заключалась «в сердце великого божества Идзумо (Идзумо) (出雲大神御心 *Идзумо-но ооками но микокоро*)». Как поведало императору божество, Идзумо специально наслал на принца порчу желая чтобы в честь его выстроили храм¹⁰⁵.

Для молельни, выстроенной Сога для каменной статуи Будды Майтрейи, в «Нихон сёки» употребляется эпитет «чистое жилище», несущий в себе синтоистский контекст, поскольку место обитания богов-*ками* подразумевало отсутствие всякой скверны.

Одной из основных миссий синтоистских жриц была их посредническая роль между богами и людьми, которым они сообщали божественную волю. Обычно они вступали с богами в контакт посредством игры на музыкальных инструментах, поскольку считалось, что музыка и пение принадлежат к потустороннему миру.

¹⁰² Нихон сёки, 1973. С. 24.

¹⁰³ Ермакова Л. М., 2002. С. 30.

¹⁰⁴ «Кодзики», 1958, С. 179.

¹⁰⁵ Там же. С. 197.

Хотя в «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» нет прямого упоминания о подобных функциях буддийских монахинь, однако тот факт, что Сога-но Умако и императрица Суйко безоговорочно выполнили требования монахинь отправить их в Пэкче и построить в стране полноценные женские и мужские монастыри, позволяет предположить, что желание монахинь могло быть истолковано как воля божества Будды, выраженная их устами.

В «Нихон сёки» содержатся интересные сведения об установлении статуи Будды в храме Гангодзи, датируемые 606 г. Согласно записи, мастер Куратукури-но Тори изготовил статую Будды для храма¹⁰⁶. За это он удостоился похвалы от государыни, которая отметила связь между искусством Куратукури и историей его рода, происходившего от небезызвестного Сиба Датито.

«Когда задумали построить храм и начали искать мощи Будды, твой дед Сиба Датито немедленно преподнес мощи. Тогда в стране еще не было монахов и монахинь. Твой отец Тасуна ради благополучия государя Татибана-но Тоёпи принял монашество и с благоговением почитал Закон Будды. Кроме того, твоя тетка — Симамэ была первой, кто принял монашество, опередив в том других монахинь, и исповедовала учение Будды. На этот раз Мы желали изготовить статую Будды высотой в 1 дзё и 6 сяку и стали искать хорошее изображение Будды. Ты же изготовил такую статую, которая отвечала моим устремлениям»¹⁰⁷.

Как считает автор, здесь императрица хотела подчеркнуть преемственность служения Будде в роду Куратукури-но Тори, который она рассматривала как клан буддийских священнослужителей, наподобие потомственных синтоистских жрецов. То, что Куратукури был племянником Симамэ, также свидетельствует в пользу этого, поскольку синтоистские жрицы-*мико* обычно передавали свои prerogatives по наследству детям своих братьев и сестер¹⁰⁸. Осуми Кадзуо также полагает, что причина, по которой в Японии в качестве первых служителей Будды были выбраны именно женщины, а не мужчины, заключается в том, что издревле в стране главным образом женщины выполняли обязанности жриц-посредниц между богами и людьми. Что же касается первых буддийских монахинь, то, скорее всего, они могли быть не случайно выбраны из среды дочерей китайских и корейских иммигрантов, поскольку те уже были знакомы с буддизмом и его ритуалами, и потому именно они лучше всего подходили для служения иноземному божеству Будде¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 101.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Этот отрывок можно сравнить с эпизодом из «Кодзики», когда принц Ямато такэру получает от своей тетки — жрицы Исэ — меч перед военным походом.

¹⁰⁹ Osumi Kazuo, 2003. С. 3–4.

Отношение к буддийской монахине как культовой служительнице божества — Будды продолжает встречаться и позднее, в эпоху Нара. В «Нихон рёики» — сборнике буддийских легенд и преданий, составленном на рубеже VIII–IX вв. буддийским монахом Кёкаем из храма Якусидзи, — содержится рассказ о буддийской монахине из провинции Кавати, которая возглавляла местную общину. Для местного храма она нарисовала образ Будды, которому поклонялись и монахи, и миряне. Однажды, когда монахиня отлучилась по делам, изображение было похищено. Вскоре она вместе с другими монахинями отправилась в Наниву для проведения обряда отпускания животных из неволи, они увидели висящую на дереве корзину торговца, из которой доносились звуки, исходившие от живых существ. Намереваясь выкупить их у хозяина, монахини открыли корзину и к своей радости, обнаружили там похищенное у них изображение Будды¹¹⁰.

Итак, в «Нихон рёики» монахиня, создавшая образ Будды, была одновременно и его почитательницей, и хранительницей. В тексте говорится, что после утраты изображения монахиня «продолжала наставлять паству». Подразумевается, что, оставаясь в храме, она в глазах общины лишилась своей главной функции — жрицы Будды. Когда же изображение Будды чудесным образом было возвращено к монахиням, то они стали вновь проводить в храме поминальные службы. Иначе говоря, после возвращения образа Будды на прежнее место, монахини снова обретали право проводить религиозные обряды и служить в своем прежнем полноценном статусе¹¹¹.

Примечательно, что в том же «Нихон рёики» описываются также истории женщин-мирянок (санскр. *упасика*, яп. *убаи*) как ревностных почитательниц и распространительниц Учения Будды, деятельность которых сопровождается различными чудесными явлениями. Например, о женщине Токари-но Убаи из провинции Кавати говорится, что «она верила в Три Сокровища и неустанно читала сутру “Сингё”¹¹². Голос ее был столь благозвучен, что и монахи, и миряне склонялись перед ней. Во времена правления государя Сёму как-то легла Убаи спать и, дурноты не ощущая, вдруг умерла. И предстала она

¹¹⁰ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах, 1995. С. 72.

¹¹¹ Там же.

¹¹² Сутра «Сингё», сокращенное название сутры «Ханья харамичу сингё», санскр. «Праджня парамита сутра», «Сутра сердца совершенной мудрости» — один из самых известных первоисточников буддизма Махаяны. Основное содержание данной сутры состоит в описании учения бодхисаттвы Авалокитешвары, который в данном контексте представляет добродетель праджня (мудрости). В сутре рассматривается условность и относительность фундаментальных буддийских учений Хиняны и Тхеравады и их неприменимость к истинной реальности такой как она есть. Особенно подчеркивается концепция «пустотности

перед царем Эмма»¹¹³. Далее в тексте говорится о том, что царь Эмма вызвал к себе Убаи для чтения сутры «Сингё», прослышав об ее славе. Убаи провела в его дворце три дня, читая сутру. Ее голос так понравился царю, что он отпустил женщину обратно в мир людей, и она снова ожила. Кроме того, благодарность Эмма по отношению к Убаи проявилась в том, что после своего воскресения из мертвых ей удалось обрести три сутры, которые когда-то были у нее похищены¹¹⁴.

Другая история из «Нихон рёики» рассказывает о дочери Тоёбуку-но Хирогими из села Тоёбуку, уезда Яцусиро провинции Хиго. Она родилась чудесным образом из мясного шарика и внешне отличалась от других людей отсутствием шеи и подбородка, отчего люди смеялись над ней и называли «обезьянней святой»¹¹⁵. С рождения она была очень умна и уже в возрасте семи лет могла читать и толковать сутру «Хоккэ кё» (санскр. «Саддхармапундарика сутра» — «Лотосовая сутра») и сутру «Кёгонкё» (санскр. «Аватамсака сутра»).

«В конце концов она надумала покинуть родительский дом, отпустила волосы, облачилась в монашеское одеяние, творила добро и наставляла людей — все в нее верили. Она обладала звучным голосом, и слушавшие ее [каждый раз] бывали тронуты»¹¹⁶.

Далее рассказывается о том, что в седьмом или восьмом году эры Хоки, т.е. приблизительно в 776 г. или в 778 г. управитель уезда Сага провинции Хидзэн пригласил монаха Каймё из столичного храма Дайандзи для проведения публичных чтений сутры «Кёгонкё». Как говорится в комментариях «Нихон

всех дхарм», т.е. относительности понятий феномена и абсолюта. «Праджня парамита сутра» является одной из наиболее популярных и почитаемых сутр в дальневосточном буддизме.

¹¹³ Царь Эмма (кит. Яньло-ван, санскр. Ямараджа) в буддийской мифологии владыка преисподней.

¹¹⁴ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах, 1995. С. 128–129.

¹¹⁵ Мотив подобного чудесного рождения встречается и в буддийских легендах Древней Индии. Китайский монах Фа-сянь в своих «Записках о буддийских странах» (кит. «Фо го цзи», V в.) рассказывает легенду о происхождении ступы Сложения Оружия, увиденной им вблизи индийского города Вайшали. Легенда гласит, что некогда одна из жен царя этой страны родила кусок плоти. Это сочли недобрым предзнаменованием, поместили его в деревянный короб и бросили в Ганг. Короб обнаружил царь другой страны, и когда раскрыл его, там оказалась тысяча маленьких мальчиков. Царь взял их к себе и вырастил как своих сыновей. Впоследствии они пошли войной на свою родную страну, но были узнаны матерью, которая уговорила их сложить оружие. Впоследствии тысяча мальчиков стали Буддами, а на том месте, где они встретились со своей матерью, была воздвигнута ступа. [См.: Фа-сянь. Записки о буддийских странах // Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008. С. 133–134].

¹¹⁶ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах, 1995. С. 194–195.

рёики», Каймё обучался в Китае в эру Хоки (770–780) и специализировался на сутре «Кэгонкё»¹¹⁷. Очевидно, по этой причине его пригласили для проповеди этой сутры в Сага. На проповеди среди других слушателей была и монахиня, дочь Тоёбуку-но Хирогими. В тексте говорится: «Проповедник увидел ее и спросил с издевкой: “Что это за монахиня уселась между вами?” Монахиня отвечала: “Будда создал истинное учение из великого сострадания ко всем тварям без изъятия. Отчего же ты выделяешь меня?” Затем попросила растолковать один [трудный] стих, и проповедник не мог ответить. Высокоумные люди удивились и стали испытывать ее. Монахиня выдержала [испытание], и тогда они признали ее воплощением святого [Будды] и стали называть бодхисаттвой Сари. Монахи и миряне преклонялись перед ней, и она наставляла их»¹¹⁸.

При этом следует отметить, что у этой истории из «Нихон рёики» есть свои особенности. Во-первых, хотя дочь Тоёбуку-но Хирогими названа монахиней, нигде в тексте не говорится, в каком буддийском храме она приняла посвящение в монахини и проживала затем после пострига. На этом основании можно сделать вывод, что она не принимала официального посвящения и была самопровозглашенной монахиней (яп. *сидосо*). Это косвенно подтверждается следующим: в истории из «Нихон рёики» рассказывается о том, как монахи из государственных храмов (яп. *кокубундзи*) порицали монахиню за ее наставления и проповеди¹¹⁹. Пренебрежение монаха Каймё по отношению к монахине также можно объяснить тем, что, будучи священнослужителем высокого ранга из столичного храма, он усомнился в способности самопровозглашенной монахини понимать буддийские сутры.

История о монахине Сари содержится также в «Санбоэ», «Хонтё Хоккэ гэнки» и в «Гэнко сякусё»¹²⁰. Как считает Осуми Кадзуо, это позволяет предполагать, что она принадлежала к числу так называемых «святых отшельников» (*хидзири 聖*), распространявших учение Будды за пределами монастырей. Им также приписывались различные сверхъестественные способности, обретаемые ими во время религиозной практики. Другим таким примером может служить история монахини Торан, описанная в «Гэнко Сякусё» и в «Хонтё синсэндэн». Эта монахиня вела подвижнический образ жизни в горах Ёсино, где и обрела благодаря этому чудесные способности. Она вознамерилась взойти на священную гору Кимбусэн, куда женщинам запрещалось

¹¹⁷ Там же. С. 233.

¹¹⁸ Там же. С. 195.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Osumi Kazuo, 2008. P. 7.

лось подниматься. Однако Торан, считая, что она отличается от обычных женщин благодаря своему статусу монахини, нарушила этот запрет. Далее рассказывается, что во время ее восхождения на гору путь ее был прегражден ужасным громом и ярким светом, и несмотря на то что Торан применила свою магическую силу, она так и не смогла взойти на гору Кимбусэн¹²¹.

На основании приведенных историй можно заключить, что в народном сознании верующие миряне-буддисты пользовались большим авторитетом, нежели монахи из государственных храмов, получившие официальное посвящение. Следует отметить, что Дж. М. Августин, исследуя феномен «Бодхисатвы-монаха» (*босацусо*) в «Нихон рёки» и жизнеописаниях буддийских монахов (*косодэн*), также обратил внимание на то, что в число монахов, именовавшихся «бодхисаттвами», могли входить как достопочтенные монахи высокого ранга (*дайкодзу*), так и миряне, принявшие часть буддийских обетов. По его мнению, подобные самопровозглашенные монахи не были связаны конкретно с каким-либо буддийским храмом. Приняв предварительное посвящение в каком-нибудь храме, в дальнейшем они или странствовали по стране, или оставались в своей родной деревне, выполняя функции местных жрецов¹²². Как полагает Августин, в периоды Нара — Хэйан «монахами-бодхисаттвами» считались, скорее, лица, снискавшие популярность среди простого народа, нежели те, кто был выбран из числа буддийских монахов, получивших официальное посвящение¹²³. М. Вебер считал, что вообще религиозности низших слоев, в отличие от аристократического культа военной знати, свойственно предоставление равных прав женщинам¹²⁴. Отмечая большую восприимчивость женщин к любому религиозному пророчеству, он вместе с тем указывал, что такое отношение женщин к пророчеству обычно проявляется только на ранней стадии образования общины, когда ценится, в первую очередь, духовная харизма как признак особой религиозной возвышенности, а затем наступает реакция, и внимание к женской религиозности в обществе ослабляется¹²⁵.

Что же касается появления первой буддийской сангхи в Японии, состоявшей в основном из монахинь, то здесь можно сделать следующие выводы. Первые буддийские монахини в Японии в основном происходили

¹²¹ Ibid.

¹²² Augustine J. M., 2005. P. 31–32.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Вебер М., 2016. С. 164.

¹²⁵ Там же. С. 165.

из семей иммигрантов из Китая и Кореи. Судя по всему, это было связано с тем, что буддизм в начале воспринимался в Японии как иноземная религия, и потому для служения иноземному божеству были выбраны монахи из среды континентальных мигрантов, уже знакомых с буддизмом. Поэтому первые монахини воспринимались скорее как служительницы и хранительницы нового божества–Будды, поскольку после принесения ими обетов основная обязанность монахинь состояла в церемонии поклонения перед статуей Будды Майтрейи в доме министра Сога-но Умако. Следует отметить, что Сога на тот момент был единственным аристократическим родом, который открыто покровительствовал иммигрантам, и именно его покровительство сделало возможным появление первой буддийской сангхи в Японии. Тот факт, что первые монахини, подобно синтоистским жрицам, считались в Японии VI в. жрицами–хранительницами Будды, подтверждает то обстоятельство, что после их возвращения из Кореи (куда они ездили, чтобы принять полное буддийское посвящение) о них сообщается только то, что они были поселены в специально построенном для них храме Сакураи. В отличие от жизнеописаний китайских монахинь, ничего не сообщается об их роли в распространении буддийского учения или основании храмов. Более того, начиная с VIII в. роль монахинь в японском обществе постепенно уменьшается, поскольку большим приоритетом пользуются буддийские монахи, по отношению к которым монахини занимают подчиненное положение. Ситуация стала меняться лишь в период Камакура в XII в., когда началось движение за обновление буддизма и появились активно действующие монахини, взявшиеся за восстановление женских монастырей. До этого же времени, начиная с конца VII в., активная роль в распространении буддизма в Японии принадлежит японским императрицам.

Рассматривая статус первых японских монахинь, следует учитывать, что и монахи, и, особенно, монахини приобретают во всяком обществе особый статус и особые посреднические функции. Как отмечала М. Дуглас, «находиться на краях (margins) (общества) значит находиться в контакте с опасностью и у источника силы»¹²⁶. Согласно Дуглас, быть маргинальным в традиционном обществе означает находиться за границами, за пределами структурированного категориями мира, быть вне категорий, в промежуточном состоянии, означает быть опасным для окружающих,

¹²⁶ Douglas M., 2001, P.98.

значит быть наделенным могуществом и священной силой. «Быть между» означает и быть посредником между антагонистами, быть связующим звеном и скрепляющей силовой основой.

Такая концепция послужила основанием для М. Бирд в ее интерпретации связующей медиаторной социальной роли жриц-весталок в древнеримском обществе¹²⁷. Как отмечает О.П. Смирнова, «культовый статус жриц Весты представлял синтез основных половых, возрастных и социальных статусов (девы (дети), женщины и мужчины) и служил для римлян культовым зеркалом стратификации общества, в котором мог идентифицировать себя каждый римлянин»¹²⁸. Таким образом, положение женщин-монахинь в древнем японском обществе можно рассматривать не просто как маргинальное, а как вдвойне, втройне маргинальное, поскольку буддизм в то время еще воспринимался в стране как чуждая религия. О.П. Смирнова рассматривает в своей статье интересный феномен распространения в римском обществе священного статуса весталок на римских императриц, санкционировавшего их юридическую и сакральную исключительность, подчеркиваемую титулом «Августа»¹²⁹. Если сравнить с этим положение японских императриц, то при очевидном сходстве ситуаций следует отметить, что статус святости правительницами в Японии приобретался более непосредственно.

Примечательно, что с появлением в Японии монахинь из числа иммигрантов происходит и рецепция соответствующих гендерных стереотипов, характерных для континентального буддизма. Вместе с тем наличие в Японии своего особого гендерного статуса синтоистских жриц послужило основанием для формирования своего особого статуса и для японских буддийских монахинь. Поэтому гендерные отличия, характерные для континентального буддизма, хотя и признавались японцами, но до конца здесь не преобладали, что оставляло свободу для проведения различных новшеств в буддийской религиозной жизни в Японии. Поскольку такие новшества с самого начала носили и отчетливую политическую окраску, то неудивительно, что представители правящих кругов к ней прибегали, причем можно допустить, что женщины в этом плане действовали более активно и изобретательно, чем мужчины.

¹²⁷ Beard M., 1980, P. 19.

¹²⁸ Смирнова О.П., 2007. С. 261–283.

¹²⁹ Там же. С. 280.

Политика японских императриц в отношении буддизма стала их «сугубо женским» преимуществом в борьбе за власть. Однако, прежде чем рассматривать этот процесс в Японии VI–VIII вв., целесообразно обратиться к аналогичной ситуации в Китае в период правления императрицы У Цзэтянь, которая искусно манипулировала гендерными представлениями своего времени: во-первых, для укрепления своего политического статуса, во-вторых, для использования буддизма в качестве государственной идеологии.

ГЛАВА II

БУДДИЙСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК СРЕДСТВО БОРЬБЫ ЗА ВЛАСТЬ КИТАЙСКИХ ИМПЕРАТРИЦ В VII—VIII вв.

«Буддийский аспект»

в легитимации политического статуса императрицы

У Цзэтянь

По мнению многих современных исследователей истории китайского буддизма, одним из важнейших факторов, повлиявших на судьбу буддизма в Китае, являлась сакрализация государственного устройства. Государство в Китае, независимо от смены династий, всегда опиралось на некую абстрактную сакральную основу, которая проецировалась на фактическую власть. В силу этого фактора буддизм хотя и не превратился в единственную государственную религию, но сумел приспособиться к политике верховной власти и занять определённую позицию в китайском социуме¹³⁰.

Первые буддийские храмы и монастыри в Китае стали появляться в середине II в. Одним из самых ранних стал монастырь Баймасы в Лояне. В дальнейшем другими важными центрами распространения буддизма стали Сюйчжоу (на границе современных пров. Цзянсу и Аньхой), Цзяочжоу (современная пров. Чжэцзян), Гуанчжоу (пров. Гуандун). Вслед за появлением монастырей в Лояне, Сюйчжоу, Цзянье и Сюйчане монастыри и храмы стали

¹³⁰ Горбунова С.А., 2008. С. 27.

возникать и во многих других местах. В 238–251 гг. немало монастырей появилось в провинции Цзянсу¹³¹. К концу IV в. в Восточной Цзинь насчитывалось свыше 1,7 тыс. буддийских храмов и монастырей и 24 тыс. монахов. В конце V в. на севере Китая было 30 тыс. монастырей и почти 2 млн. монахов и послушников, на юге — около 2 тыс. монастырей и 32 тыс. монахов и послушников. К концу VI в. на севере число монастырей возросло до «40 тыс., монахов и послушников — до 3 млн, а на юге — до 2846 с 82700 монахами и послушниками соответственно»¹³².

При династии Суй (581–618), императоры которой покровительствовали буддизму, начинает складываться система государственного контроля над состоянием буддийских учреждений. Храмы стали именоваться *сы*, что подразумевало возведение их с ведома императорской власти, а не стихийно, как раньше. Тем самым был введен контроль над строительством храмов и монастырей¹³³. Для контроля над монастырями и учета числа их обитателей составлялись подушные списки монахов и монахинь (*сэнцзи*), подлежавшие обновлению каждые три года. Именно в период правления династии Суй начал комплектоваться аппарат буддийских чиновников, которому поручались функции надзора. Со времени династии Суй, внесшей большой вклад в распространение буддизма, до времени правления династии Тан (618–907), обеспечившей подлинный его расцвет и одновременно огосударствление, происходил переход от государственной опеки, носившей форму взаимного сотрудничества, к контролю властей над сангхой, включая надзор за составом буддийской общины и ее экономической деятельностью. В правление императора Ли Юаня (Гао-цзу, 618–626) монастыри находились в ведении «десяти добродетельных представителей» (*ши да дэ*), выбранных из среды буддийского монашества и утвержденных императором. Впоследствии жизнью буддийской общины занималось специальное ведомство (*хун лу сы*), с 694 г. палата по монастырским делам (*сы бу*), а позднее — «управление достойных и добродетельных» (*гун дэ ши*). Формировался принцип монастырских назначений, которым ведал совет высших буддийских монахов в составе пяти членов (*у чжун чжу*). Это был центральный орган, который назначался по указу императора¹³⁴.

Как отмечал исследователь китайского буддизма Э. Цюрхер, уже в царстве У (220–284), буддизм, с момента своего появления, ориентировался

¹³¹ Там же. С. 13.

¹³² Там же. С. 28.

¹³³ Там же. С. 29–30.

¹³⁴ Там же. С. 29–31.

на высшие слои китайского общества — правительство и императорский двор. В период Шести Династий (IV в.), на юго-востоке Китая, в государстве Цзинь местные правители из рода Сыма стали открыто покровительствовать буддийской сангхе. Например, император Сыма Юй (Цзянвэнь, 320—372) регулярно призывал к своему двору буддийских наставников Шримитру, Чжу Даоцяня и Чжи Дуна. Его другом был также монах Чжу Фатай, которого он регулярно приглашал во дворец для чтения и толкования сутр¹³⁵.

Как отмечают многие исследователи, положение буддийской сангхи в государстве достигло своего расцвета при императоре Сыма Яо (Сяоу-ди, 373—396). Этому в немалой степени способствовало то, что близкие родственники Сыма Яо (его мать — императрица Чу, его жена — императрица Ван и ее брат — генерал Ван Гун) были истовые буддисты. О Ван Гуне сообщается, что он, будучи влиятельным сановником при императорском дворе, ради строительства и украшения буддийских храмов повсеместно поднял налоги, что вызвало всеобщее недовольство. Даже перед своей казнью в 398 г. он декламировал буддийские сутры¹³⁶.

Сам император Сыма Яо также был известен как покровитель буддийских монахов. После смерти известных буддийских патриархов Чжу Даоцяня в 374 г., Чжу Фаюя в 380 г. и Чжу Фатая в 387 г. император приказывал устроить им пышные похороны за счет государственной казны. Известно также, что он переписывался с буддийским монахом Дао Анем и монахиней Линьцзун, и продолжил строительство монастыря Чаньгансы, начатое при императоре Цзянвэне¹³⁷.

В «Вэйшу» («Истории Северной Вэй») отмечается, что после захвата части земель (нынешние провинции Хэбэй и Шаньдун) император Северной Вэй — Тоба Гуй (Даоу, 386—409) проявил уважение к проживавшим там буддийским монахам и приказал своим войнам «не причинять им вреда». Он издал особый указ о распространении буддизма за пределами Центральной Китайской равнины, в котором повелевал возводить буддийские пагоды, монастыри и монашеские кельи в столице своего государства Пинчэне (современный Датун). На строительство столицы Пинчэн и скального пещерного комплекса Юньган, продолжавшегося с 460 по 524 г., императоры северовэйской династии мобилизовали все ресурсы своей империи. Кроме того, 30 тыс. семей чиновников

¹³⁵ Zürcher E., 2007. P. 150.

¹³⁶ Ibid. P.151.

¹³⁷ Ibid. P. 151.

и крестьян были вывезены из Лянчжоу (Ланьчжоу). 100 тысяч были переселены из Шаньдуна, Чаньани и северо-восточного Китая. Таким образом, буддийская сангха столицы была укомплектована образованными монахами. Для строительства монастыря Юньган были привлечены лучшие архитекторы, скульпторы и художники со всего Китая. Беспрецедентные для того времени усилия, предпринятые Тоба Гуем для поддержания буддизма, дали основание главе буддийской сангхи Фа Гуо не только объявить о том, что император «любит буддизм», но и провозгласить его «Буддой во плоти». Этот прецедент имел важное значение для дальнейшего распространения буддизма в Китае.

К теории о том, что император может быть Буддой во плоти, впервые сформулированной Фа Гуо, позднее обращались и другие китайские императоры, почитавшие буддизм. В соответствии с этими представлениями статуя Будды Шакьямуни из пещеры Юньгана изображала царствующего императора Тоба Цзюня (Вэньчэн-ди, 452–465). В виде Будды Майтреи в другой пещере был изображен принц Цзинму. Образы Будд в других пещерах представляли императоров Тоба Тао (Тайу, 424–452), Тоба Сы (Минюань-ди, 409–423) и Тоба Гуя. При императоре Юаньсюе (Сяомин-ди, 516–528) в основном строительство Юньгана завершается¹³⁸.

Существует множество других свидетельств близости буддийского духовенства к властям как в период Шести Династий, так и в эпоху Тан. Например, буддийский патриарх Фотудэн (232?–348?) прославился тем, что обратил в буддизм военачальника хунну Ши Ле (основателя династии Поздняя Чжао) и стал одним из его советников¹³⁹. Другой патриарх китайского буддизма Амогхаваджара (Букун, 705–774) пользовался покровительством трех императоров из династии Тан: Ли Лунцзы (Сюань-цзун, 712–756), Ли Хэна (Су-цзун, 756–762) и Ли Чу (Дай-цзун, 762–779). Эзотерические тантрические ритуалы, которые Букун проводил при императорском дворе, снискали ему репутацию мага-чудотворца, и считалось, что подчас он использовал свои познания в политических целях. Например, во время мятежа Ань Лушаня, оставаясь в захваченной мятежниками столице Чаньань, Букун отправлял правительственным войскам копии сутр, призванные даровать им победу¹⁴⁰.

Вообще, все китайские императоры, благоволившие к буддизму, считали чтение и толкование буддийских сутр важным сакральным государственным

¹³⁸ Духовная культура Китая, 2007. С. 765–766.

¹³⁹ Zürcher E., 2007. P. 181–183.

¹⁴⁰ Ibid. P. 211.

ритуалом. В сложные поворотные моменты истории правители нередко обращались к сутрам как к последнему средству спасения. Например, танский Ли Шиминь (Тай-цзун, 627–649) повелел всем монастырям столицы ежемесячно читать сутру «Жэньван-цзин», специально предназначенную для монархов. Ее читали во время вторжения иноземных захватчиков при Ли Лунци (Сюань-цзун, 712–755) и Ли Чу (Дай-цзун, 762–779) и, как утверждали средневековые китайские историографы (Чжи-пань), только с ее помощью и удавалось спасти страну¹⁴¹.

Говоря о взаимосвязи буддизма и государственной политики при династии Тан, невозможно не упомянуть о периоде правления императрицы У-хоу 武后 (известной также как У Чжао 武曌, У Цзэтянь 武則天, 17 февраля, 624–16 декабря, 705)¹⁴², при которой приверженность верховной власти буддизму достигла своего апогея. У-хоу относится к наиболее известным и неоднозначным персонажам китайской истории. Она была единственной женщиной в истории Китая, которая именовала себя мужским титулом «император» (*хуанди*) и основала собственную династию Чжоу. В других известных в истории случаях женщины-правительницы принимали титул «вдовствующая императрица» и правили на правах регентов на то время, когда их несовершеннолетние сыновья формально занимали трон. Известно, что У-хоу многие годы правила Поднебесной сначала как императрица (*хуанхоу*) при супруге Ли Чжи (Гао-цзуне, 650–683), потом в качестве регента при сыновьях Ли Чжэ (Чжун-цзуне, 683, 705–710) и Ли Дане (Жуй-цзуне, 684–690, 710–712), а затем с 690 по 704 г. в качестве императора основанной ею династии Великая Чжоу. Долговременность царствования У-хоу многие исследователи объясняют ее успешной политикой – рациональными преобразованиями в сфере экономики, налогообложении, военно-административном управлении и культуре. Социальной силой, на которую она опиралась, в противовес аристократическим кланам и высшим чиновникам, были главным образом средние и низшие слои чиновничества, которым экзаменационная система, при У-хоу принявшая регулярный и более гибкий характер, предоставила реальную возможность доступа к высшим государственным должностям. Прочной легитимации статуса У Цзэтянь помогло и то, что свои политические нововведения, связанные в первую очередь с «феминизацией» верховной власти и ритуала, она стремилась тщательно обосновывать теоретически, с помощью

¹⁴¹ Лепехов С.Ю., 1999. С. 129.

¹⁴² В дальнейшем для большей ясности в тексте она будет указываться под именем У Цзэтянь.

включения в сферу государственной идеологии буддийских и даосских доктрин, что придавало новую трактовку традиционным идеалам управления. Тот факт, что императрица изначально понимала, какое важное политическое значение имеет религиозный ритуал, подтверждает сообщение о том, что в 666 г. она вместе с императором Ли Чжи, в сопровождении других женщин, участвовала в ритуальной церемонии поклонения на горе Тайшань.

Эта гора считалась одним из священных мест Китая с глубокой древности. Еще со времен династии Западная Чжоу (1046–771 гг. до н.э.) у правителей Китая существовала традиция проводить там церемонию поклонения *фэньшань* (кит. 封禪, букв. «запечатывание и очищение»). Об истории этого ритуала подробно рассказывается в «Фэн шань шу» («Трактате о жертвоприношениях *фэн* и *шань*»), содержащемся в труде Сыма Цяня «Ши Цзи» («Исторические записки»). Историк утверждает, что это был главный государственный ритуал, установленный еще «совершенномудрым» правителем Шунем. Этому ритуалу придавалось особое магическое значение, и неправильное или небрежное его проведение грозило природными и социальными катаклизмами. Сыма Цянь приводит несколько случаев, когда главы государств эпохи Чжаньго отказывались от проведения этого ритуала, опасаясь ошибиться в последовательности действ. На самом деле *фэньшань* впервые, по-видимому, исполнил Цинь Шихуан в 219 г. до н. э., о чем тоже сказано в названном трактате. Из описанных в трактате действий следует, что ритуал состоял из двух самостоятельных жертвоприношений — *фэн* (封), приносимого на вершине горного массива Тайшань (Восточный «священный» пик»), и *шань* (禪) — на горе Лянфу у подножия Тайшань¹⁴³. Смысл ритуала состоял в том, чтобы на сакральном уровне способствовать укреплению династии Цинь, доказав ее легитимность. Надлежало также подтвердить соответствие нового государственного режима природным закономерностям и историческим циклам. В дальнейшем *фэньшань* превратился в один из самых специфических феноменов государственной религии Китая. Он действительно почитался ритуалом исключительного сакрального значения, требующим особой тщательности исполнения, а потому проводился эпизодически. До воцарения династии Тан *фэньшань* исполнили всего три раза: дважды при ханьском У-ди в ходе проведения им масштабной религиозно-ритуальной реформы, и один раз его провел Гуан У-ди (25–57), восстановивший ханьский правящий дом Лю после свержения узурпатора Ван Мана (45 г. до н.э.–35 г. н.э.), попытавшие-

¹⁴³ История Китая, 2014. С. 474.

гося основать собственную династию Синь (8–25). При династии Тан провести этот ритуал хотел император Тай-цзун после разгрома Восточнотюркского каганата в 631 г. Однако ему пришлось отказаться от своего намерения из-за нестабильности экономической ситуации в стране и неразработанности норм сложного ритуала. В следующем 632 г. он снова собирался провести церемонию *фэньшань*, однако его отговорил сановник Вэй Чжэн, ссылаясь главным образом на финансовые причины: в стране по-прежнему сохранялась экономическая нестабильность, а проведение церемонии требовало огромных расходов. К доводам Вэй Чжэна добавилось наводнение, случившееся на Великой Китайской Равнине, — в нем усмотрели зловещее знамение, предупреждающее о недопустимости проведения в данной ситуации ритуала *фэньшань*.

К идее проведения этой церемонии вернулся император Ли Чжи (Гао-цзун), начавший предварительное обсуждение деталей с придворными специалистами в области ритуальной практики уже в первые годы своего царствования. К реализации замысла приступили в первый год эры Цянь-фэн (666–668), на что содержится намек в этом девизе правления¹⁴⁴.

Говоря об участии в *фэньшань* У Цзэтянь, исследователь Чэнь Жо-шуй предполагает, что это намерение появилось у нее, судя по всему, еще в 659 г.¹⁴⁵. Известно, что в 6-м месяце этого года преданный У Чжао сановник Сюй Цзинцзун подал доклад с просьбой принести императорские жертвы Небу и Земле. В докладе сановник подчеркнул, что танские государи Гао-цзу и Тай-цзун оба были равны «верховным владыкам Великого Неба», а их супруги Доу и Чжансунь «равны священным духам Земли»¹⁴⁶.

Примечательно, что в 665 г. по указанию императрицы был составлен меморандум, в котором она прямо утверждала, что во время церемонии *шань* участвовать в подношениях должны не государственные чиновники, как то полагалась по ритуалу, а она сама и другие знатные дамы (включая родственниц императора, наложниц из гарема, придворных дам, матерей и жен высокопоставленных придворных). У Цзэтянь аргументировала свои доводы тем, что во время церемонии *шань* император поклоняется Земле, которая символически считается его Матерью, в то время как Небо — Отцом. Поскольку во время ритуала *шань* планировалось также провести церемонию поминовения императриц Тай-му и Вэнь-дэ — жен покойного императора

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Cheng Jo-shui, 1994. P. 84.

¹⁴⁶ История Китая, 2014. С. 246.

Ли Шиминя (Тай-цзуна), то, согласно доводам У Чжао, именно она, а не государственные чиновники, должна проводить эту церемонию, дабы должным образом почтить свою покойную свекровь, и ей как женщине более пристало делать подношения Земле, считающейся в традиционной китайской культуре воплощением женского начала *инь*, нежели мужчинам-придворным. Поэтому, если ей будет дозволено принять участие в ритуале, это может послужить хорошим примером для династии и ее потомков¹⁴⁷. Результатом стало не только участие самой У Чжао и других высокородных женщин в церемонии *фэньшань* в 666 г., но и то, что при династии Тан сама церемония стала открытой. Подготовительный период — выбор и обустройство места проведения ритуала, сооружение алтарей — занял около двух лет. Сама же церемония началась в 1-й день 666 г., когда император Ли Чжи (Гао-цзун) совершил сложный ритуал, принеся жертвы Небу у южного подножия горы Тайшань. На специальных табличках из белого нефрита был выгравирован текст императорского доклада, извещавший Небо и Землю о деяниях монарха. Их уложили в нефритовый ларец, засыпав пятью слоями земли, в соответствии с нормативной колористической гаммой (*у сэ*, «пять цветов»). Затем последовала церемония принесений жертв Небу и Земле на горах Тайшань и Шэшоу. На третий день для повторного жертвоприношения к Гао-цзуну присоединилась У Цзэтянь во главе процессии придворных дам и императорских родственниц. Она провела ритуал в горном массиве Суншань, где находился центральный «священный пик». После этого император и императрица отправились в Цюйфу (родина Конфуция), где совершили поклонение Конфуцию с присвоением ему посмертного титула Тайши (Великий наставник). Во 2-м месяце 666 г. состоялось императорское посещение храма Лао-цзы в Бочжоу, надлежащее поклонение и присвоение ему посмертного титула Тайшан Сюаньюань-хуанди (Высочайший император Сокровенного начала). Такое почитание Лао-цзы должно было подчеркнуть его статус родоначальника правящего дома Ли¹⁴⁸.

По свидетельству современников, в *фэньшань* приняли участие также простолюдины и иноземцы¹⁴⁹. Исследовательница Энн Палудан, которая специализируется на биографиях китайских императоров, предполагает, что участие в этой церемонии имело ключевое значение в политической карьере У Цзэтянь, поскольку напрямую связало ее с наиболее сакральным ритуалом

¹⁴⁷ Cheng Jo-shui, 1994. P. 85.

¹⁴⁸ История Китая, 2014. С. 246.

¹⁴⁹ Cheng Jo-shui, 1994. P. 85.

в китайской традиции верховной власти¹⁵⁰. Также Палудан отмечает, ссылаясь на трактат «Цзы чжи тун цзянь» (кит. 資治通鑑) Сыма Гуана, изданный в 1084 г. при династии Сун, что в последующие годы наблюдается возрастающий интерес императрицы к буддизму. В 673 г. она собрала средства и сама внесла огромные пожертвования для строительства статуи Будды Майтреи в пещерах Лунмэнь, которая сохранилась до настоящего времени¹⁵¹. В этот же период (вторая половина 70-х годов VII в.) под ее руководством начинается строительство новых буддийских монастырей в империи Тан, и также отмечается ее интерес к поклонению так называемым «мощам Будды». Этот период в биографии У Цзэтянь нуждается в особом рассмотрении, поскольку, как будет сказано далее, она сама придавала большое значение культу «мощей Будды» в процессе захвата ею верховной власти.

В буддизме Махаяны, как правило, понятие «мощи Будды» (кит. *шэли* 舍利, санскр. *шарира*) рассматривалось в двух значениях: физическом и духовном, причем последнее было непосредственно связано с понятием Дхармы Будды, т.е. его учения. Подобное представление основывалось на концепции «трех тел Будды» (санскр. *трикая*), в которой мощи связывались с проявлениями *нирманака*¹⁵² и *дхармака*¹⁵³ тел Будды. Равнозначность понятий «дхарма» и «тело Будды» привела, как отмечает Чэнь Цзинхуа, с одной стороны, к сакрализации текстов, с другой — к текстуализации мощей¹⁵⁴. Таким образом, в Махаяне ступа, сакрализованная помещенными в ней «мощами», становится воплощением Тела Будды и при этом также рассматривается как сакральный текст, т.е. сутра. Семантика текста в этом случае осознается и как запись учения Будды и как проявление его Дхармакайи. Характерным примером может служить описанное знаменитым буддийским патриархом и путешественником Сюаньцзаном (602 — 604) поклонение реликвиям *дхармашарира* (кит. *фашиэли* 法舍利) во время его путешествия по Индии. Согласно его описанию, подобные *дхармашариры* представляли собой маленькие ступы, высотой в 5–6 цуней¹⁵⁵, изготавливаемые из ароматного порошка, внутри которых

¹⁵⁰ Paludan A., 2009. P. 99.

¹⁵¹ Ibid. P. 99.

¹⁵² Нирманака (санскр. निर्माणकाय, nirmāṇakāya) — одно из трёх тел Будды, форма проявления Будды в феноменальном мире.

¹⁵³ Дхармака (санскр. धर्मकाय, dharmakāya) — высшее из трёх тел Будды, абсолютное проявление духовной сущности, сущность мироздания, постижимая только посредством высшего просветления.

¹⁵⁴ Chen, 2002. P. 35.

¹⁵⁵ Цунь — наименьшая единица в традиционной китайской системе измерения расстояний.

помещались сутры. Когда таких *дхармашарир* скапливается много, для них строят большую ступу и все помещают в нее, совершая приношения. Некий индийский учитель Джаясена за тридцать лет изготовил семь *коти дхармашарир* (т.е. 70 миллионов). Для каждого *коти* он выстроил по большой ступе, вкладывая их внутрь и совершая обильные приношения, во время которых сиял чудесный свет и являлись знамения¹⁵⁶.

Согласно легендам, которые приводятся в «Дивьявадане», «Махавамсе», «Махапариниббана-суттанте», после смерти и кремации тела Будды Шакьямуни его останки были поделены на восемь частей. Позже царь Ашока, представленный как воплощение буддийского царя-*чакравартина*, распространяя буддийское учение по всей Джамбудвипе, построил 84 000 ступ и поместил в них мощи Будды¹⁵⁷.

Как отмечает Э. Цюрхер, образ царя Ашоки, идеализированный в буддийской литературе, не мог не произвести впечатления на образованный слой китайского общества. В традиционном китайском представлении идеальный правитель, управляя в соответствии с заветами совершенномудрых, приносит мир и процветание своим подданным, после чего слава о нем распространяется по всему миру. Этот образ имеет некоторое сходство с буддийской концепцией о царе-*дхармарадже*, который, в силу своего благочестия, любви и сострадания ко всем живым существам, правит над всей Джамбудвипой. Поэтому в течение IV в. в Китае появляется ряд агиографических сочинений, в которых излагаются легенды об Ашоке, переведённые на китайский язык. Самое известное из них — «Аюван чжуань» («阿育王傳»), переведенное в 306 г. Ань Фацзинем 安法欽¹⁵⁸.

Примечательно, что во всех этих источниках упоминаются следующие важные факты: 1) царь Ашока правил всем континентом Джамбудвипой; 2) по приказу Ашоки по всему континенту были воздвигнуты 84 000 ступ, в которые были помещены мощи Будды. По мнению Э. Цюрхера, под влиянием этих легенд в буддийских кругах Китая сложилось убеждение, что Китай, будучи частью Джамбудвипы, некогда входил в состав империи Ашоки и, соответственно, на территории Китая могут быть найдены остатки его ступ и мощи Будды¹⁵⁹.

Как показывают сообщения из китайских источников, такие поиски велись на протяжении всего IV в. и последующих двух столетий. В «Гао сэн чжуань»

¹⁵⁶ Александрова Н.В., 2008, С. 94.

¹⁵⁷ Там же. С. 58.

¹⁵⁸ Zürcher E., 2007, P. 277.

¹⁵⁹ Ibid.

содержится жизнеописание монаха Хуэйда 慧達 (вторая половина IV в.), который всю свою жизнь посвятил поискам «мощей Ашоки» в Китае. Его поиски увенчались успехом: в 373 г. в Цзянкане, столице Восточной Цзин, он обнаружил под пагодой Чаньгансы каменный саркофаг, в котором находились мощи Будды¹⁶⁰. После этого, отправившись в уезд Куайцзи, Хуэйда прослышал о том, что в местности Моусянь местные жители нашли фундамент ступы Ашоки. Хуэйда совместно с местным начальником уезда Мэн И восставил эту ступу, поскольку, как гласит запись из «Гао сэн чжуань», «это была одна из 84 000 ступ, воздвигнутых царем Ашокой во время правления вана Сюаня из династии Чжоу». В другом источнике «Гуан хун мин цзи» («Расширенные записи о распространении мудрости»), составленном Даосюанем¹⁶¹ (596–667), приводится список якобы воздвигнутых Ашокой шестнадцати таких храмов, наряду с описанием их открытия и связанных с ними чудесами¹⁶².

Эти находки имели особое значение не только для буддистов в их полемике с даосами относительно древности учений буддизма, но и для императорского двора, который пытался использовать их для укрепления своего авторитета, толкуя обнаружение мощей Будды и остатков древних храмов как чудесные знамения — свидетельства благоволения Неба в подтверждение концепции Небесного Мандата.

Первым из китайских правителей, кто попытался открыто ассоциировать себя с царем Ашокой и подражать ему в политике распространения в стране буддийского культа, был император Вэнь-ди (Ян Цзянь, 541–604), основатель династии Суй (581–618). В начале своего правления он был сторонником конфуцианских методов управления государством, однако в 581 г., после провозглашения правящей династии Суй и объединения страны в 589 г., он приступил к широкому строительству новых буддийских монастырей и восстановлению старых¹⁶³. Как отмечает Шэн Таншэн, эта мера была предпринята Вэнь-ди в целях использования буддизма как государственной идеологии для

¹⁶⁰ Ibid. P. 279.

¹⁶¹ Даосюань (596 – 667) — выдающийся буддийский мыслитель и историограф китайского буддизма. Он является автором многочисленных трудов по вине и истории буддизма в Китае. Наиболее важными из них является антология текстов китайских авторов «Гуан хун мин цзи» («Расширенные записи о распространении мудрости») и «Сюй гао сэн чжуань» («Продолжение жизнеописаний достойных монахов») — собрание биографий деятелей китайского буддизма.

¹⁶² Zürcher E., 2007. P. 279.

¹⁶³ Sen Tansen, 2003. P. 62.

легитимации своего статуса и объединения страны¹⁶⁴. Кроме того, император привлекал на службу буддийских монахов, чьи функции, помимо распространения буддизма в стране, состояли также в формировании государственной идеологии династии Суй на основе буддизма. Например, в 583 г. индийский монах Нарендраясас, проживавший в монастыре Дасиншань, преподнес императору переведенную им сутру «Фошо дэху чжанчжэ цзин»¹⁶⁵, в которой утверждалось, что империя Суй представляет собой часть легендарного индийского материка Джамбудвины¹⁶⁶. Сам император после объединения страны провозгласил себя «царем-чакравartiном» (кит. *фалунь ван*), присвоив тем самым себе тот титул, который ранее буддийская традиция приписывала царю Ашоке.

Ашока был первым из крупных властителей Азии, кто понял перспективность буддийской идеологии как средства общегосударственной интеграции и стал широко применять на практике.

Именно принцип сочетания светской власти (концепция *чакравартина*) с безусловным авторитетом *Дхармы* как универсального духовного учения, как это и понималось в Древней Индии, и которое впервые стало осуществляться Ашокой, позволил буддизму Махаяны быстро стать преобладающей религией в ряде стран Юго-Восточной Азии, поскольку хорошо сочетался с культом *девараджи*, распространенным во многих государствах этого региона¹⁶⁷.

Новаторство Ашоки заключалось в самой идее сосуществования различных идеологических и религиозных направлений, впервые ярко проявленной во время его правления и с тех пор являвшейся одной из отличительных черт буддийской культуры и цивилизации вообще¹⁶⁸.

Подобно Ашоке, приказавшему соорудить 84000 ступ, император Вэнь-ди не только начал кампанию строительства монастырей по всей стране, но и приказал повсеместно возводить пагоды для помещения там мощей Будды. Строительство пагод и распространение мощей длилось весь период Жэнь-шоу (с 601 по 604 г.) и сопровождалось торжественными церемониями поклонения. Были записаны сообщения о происходивших при этом чудесах, когда мощи излучали яркий свет и наблюдались случаи исцеления больных¹⁶⁹. Эти

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Точное название этой сутры найти не удалось. Сам автор — Таншэн Шэн дает ее условный перевод как (Шригупта сутра).

¹⁶⁶ Sen Tansen, 2003. P. 62.

¹⁶⁷ Лепехов С.Ю., 1999. С. 40.

¹⁶⁸ Там же. С. 127.

¹⁶⁹ Sen Tansen, 2003. P. 63.

сообщения о чудесах также толковались императорским двором как благие знамения, в данном случае подтверждавшие статус императора как *чакравартина*, а слухи об их исцеляющей силе впоследствии послужили основанием для императрицы У Цзэтянь провести государственные церемонии поклонения мощам Будды в монастыре Фамэньсы.

История монастыря Фамэньсы и содержащихся в нем мощей Будды (предположительно, пальца Будды) прослеживается еще со времен династии Северная Вэй (386—534)¹⁷⁰. Прежде монастырь носил название Аювансы («Храм царя Ашоки»), но в 618 г. был переименован в Фамэньсы (кит. 法門寺). Этот монастырь пользовался покровительством правителей как династии Суй (император Ян Цзянь), так и императоров династии Тан, возможно, благодаря хранящимся в его пагоде мощам Будды. Другой причиной благоволения, по мнению Шэн Таншэна, может являться то обстоятельство, что он во времена правления династии Суй находился в провинции Ци, губернатором которой был будущий император Ли Юань (Гао-цзу, основатель династии Тан)¹⁷¹. Его сын Ли Шиминь, будущий император Тай-цзун, также был косвенно связан с провинцией Ци, поскольку в 618 г., во время сражений с мятежными войсками Сюэ Цзю, он приказал постричь в монахи восемьдесят человек из этой провинции и поселить в монастыре Фамэньсы¹⁷². Как сообщает Даосюань, благодаря этому акту благочестия Ли Шиминь смог одержать победу над войсками мятежников¹⁷³. Однако после этого в монастыре случился сильный пожар и долгое время Фамэньсы пребывал в упадке, пока в 631 г. монастырь не посетил новый наместник провинции Ци — Чжан Лян, который приказал восстановить монастырь и убедил императора Ли Шиминя выделить на это государственные средства. Во время реконструкции пагоды Фамэньсы Чжан Лян узнал о мощах, хранящихся под ней, и связанных с ними легендах о том, что выставленные для всеобщего обозрения каждые тридцать лет мощи Будды даруют всем живым существам радость и благоденствие. Поэтому Чжан Лян обратился к императору также с прошением возобновить традицию и каждые тридцать лет выставлять мощи для всеобщего поклонения. Это предложение было принято, и, как свидетельствуют источники («Сюй гаосэн чжуань», «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу»), уже во времена правления императора Гао-цзуна и его жены, императрицы У Цзэтянь, во второй половине VII в. состоялась

¹⁷⁰ Chen, 2002, P. 37.

¹⁷¹ Sen Tansen, 2003. P. 67.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid.

торжественная церемония извлечения мощей из пагоды Фамэньсы и доставки их для поклонения в императорский дворец¹⁷⁴. Во многом это было связано с возвращением танского посольства из Индии, откуда возглавлявший его Ван Сюаньце привез также мощи Будды (часть черепа). В честь этого события в третьем месяце пятого года Сянцин (весна 660 г.) при дворе была устроена торжественная церемония поклонения мощам и были также извлечены мощи из пагоды Фамэньсы. Очевидно, это было сделано из-за связанных с этими мощами слухов о чудесах, которые произошли годом ранее. Как сообщается, во время этой церемонии император и императрица поднесли мощам Будды множество шелковых тканей и драгоценностей, а сама У Цзэтянь из личных средств оплатила изготовление для мощей серебряного и золотого реликвариев. Помещенные один в другой, позднее они были обнаружены в 1987 г. при раскопках пагоды Фамэньсы¹⁷⁵. В марте 662 г. мощи, сопровождаемые торжественной процессией, с почестями были водворены обратно в пагоду Фамэньсы.

Некоторые исследователи (Чэнь Цзинхуа, Шэн Таншэн) полагают, что основной причиной, по которой мощи Будды во время церемонии поклонения доставили в императорский дворец, было резко ухудшившееся к тому моменту здоровье императора Ли Чжи (Гао-цзуна). Начиная с 656 г. он перенес несколько сердечных приступов, после чего стал терять зрение и был частично парализован. Очевидно, участие самого императора в церемонии поклонения мощам объяснялось верой в их исцеляющую силу, поскольку уже во времена правления императора Вэнь-ди были зафиксированы сообщения о чудесных исцелениях, производимых мощами Будды¹⁷⁶. Возможно, те же самые надежды на исцеление императора возлагала и У Цзэтянь, однако Чэнь Цзинхуа предполагает, что для нее церемония поклонения мощам имела также и большое политическое значение. Ссылаясь на большинство конфуцианских историков, он утверждает, что к периоду годов Сянцин (7 июня 656 г.— 4 апреля 661 г.), пользуясь ухудшающимся здоровьем императора, императрица стала активно вмешиваться в государственные дела. К началу 661 г. фактически все управление страной перешло в ее руки¹⁷⁷. Возможно, то, что императрица сама заказала реликварию для мощей, дает основание предполагать, что именно она была инициатором церемонии извлечения мощей из пагоды

¹⁷⁴ Ibid. P. 46.

¹⁷⁵ Кэгасава Ясунори, 1993. С. 595.

¹⁷⁶ Chen, 2002. P. 48.

¹⁷⁷ Ibid.

Фамэньсы и перенесения их во дворец. Очевидно, эта церемония каким-то образом должна была ознаменовать укрепление ее политического статуса.

Тот факт, что императрица и в дальнейшем придавала политическое значение поклонению мощам Будды, косвенно подтверждается следующими обстоятельствами. В 677 г. по указанию некоего прорицателя в местности Гуаньчжай в окрестностях Чаньани был обнаружен каменный саркофаг с мощами. Как сообщают, когда саркофаг открыли, то в нем обнаружили около десяти тысяч мощей в виде зерен, которые излучали свет, но были тяжелы, как железо¹⁷⁸. По приказу императрицы в этой местности был построен монастырь Гуаньчжайсы, а часть мощей была отправлена в столичные монастыри и провинциальные храмы. Позже императрица построила в этом месте башню «Семи драгоценностей» (кит. Цибаотай), и, соответственно, монастырь был переименован в Цибаотайсы, но после ее смерти в 705 г. он вновь стал называться Гуаньчжайсы. Следует отметить, что монастырь продолжал процветать и после смерти императрицы на протяжении всего VIII в. В 780–784 гг. монах Сэнцзе построил там зал для поклонения бодхисаттве Манджушри (Мансютан 曼殊堂). Монастырь также считался одним из центров чань-буддизма, поскольку там одно время проживал известный монах Хуэйчжун, бывший учеником самого Хуэйнэна. Наконец, во времена правления императора Ли Куо (Дэ-цзун, 779–805) там начал составляться каталог буддийских переводов «Чжэньюань синдин шицзяо мулу», который впоследствии послужил основой для китайского буддийского канона¹⁷⁹.

То, что мощи Будды в Гуаньчжай были обнаружены именно в 677 г., а также то, что началась кампания распространения их и поклонения им по всей стране, в своей основе имело следующую политическую подоплеку. Как сообщает историк периода Сун Сыма Гуань (1019–1086), начиная с 670 г. наблюдается новое восхождение в политической карьере У Чжао. В 674 г. Ли Чжи (Гао-цзун) официально принял титул «Небесного императора» (кит. *Тяньхуан* 天皇), а своей супруге У Чжао даровал титул «Небесной императрицы» (кит. *Тяньху* 天后). Важно отметить, что в конце того же года У Чжао разработала и предложила собственную политическую программу, так называемые «12 дел управления». Ее основная суть заключалась в поощрении земледелия и шелководства. Туда входили следующие пункты: 1) ограничение налогов и повинностей; 2) освобождение от податей и налогов земель столичной области; 3) временное прекращение войн; 4) преобразование

¹⁷⁸ Ibid. P. 49.

¹⁷⁹ Ibid. P. 96.

Поднебесной с помощью Пути-Дао и добродетели; 5) запрещение службы дворцовых работ ведомства императорских одежд и драгоценностей изготавливать чрезмерно роскошные изделия; 6) разумное использование труда народа и уменьшении трудовых повинностей; 7) запрещение злословия; 8) повсеместное изучение творений Лао-цзы, начиная с *гунов* и *ванов*; 9) соблюдение 3-летнего траура по умершей матери при живом отце; 10) сохранение почетных титулов за сановниками, получившими верительные бирки до 674 г.; 11) увеличение жалования столичным чиновникам выше 8-го ранга; 12) повышение в должности чиновников с большим стажем службы¹⁸⁰. В предложенной императрицей докладной записке «12 дел управления» излагались принципы «совместного» управления ее и императора Гао-цзуна. По замыслу У Цзэтянь, ее политическая программа основывалась на верности упорядоченному и разумному курсу Гао-цзу и Тай-цзуна, направленному на облегчение налогового бремени, внимание к интересам средних и низших чиновников, ограничение показной роскоши аристократии и царствующего дома. Императрица подчеркивала первостепенное значение даосизма для правления династии Тан, но при этом осознавала необходимость поддерживать конфуцианство. Представляя Гао-цзуну «12 дел», У Цзэтянь просила также включить в требования для экзамена на степень *минцзин* («знаток канонов») помимо «Дао дэ цина» знание «Сяо цина» («Трактат о сыновней почтительности») и «Лунь юя» («Беседы и суждения»)¹⁸¹. Новшеством, которое получило поддержку на государственном уровне, стала обязанность соблюдать равный траур по матери и отцу, что, безусловно, повышало статус женщин в китайском обществе¹⁸².

Помимо титула «Небесной императрицы», У Чжао, начиная с 664 г. вместе с императором носила титул «Двух Совершенномудрых» (кит. *эршэн* 二聖)¹⁸³. Сыма Гуань предполагал, что этот титул был учрежден императором по иници-

¹⁸⁰ История Китая, 2014. С. 248.

¹⁸¹ Важной мерой для внесения корректив в традиционную теорию государственного управления с учетом «феминизации» власти и ритуала при У-хоу стала подготовка и переиздание морально-дидактических конфуцианских произведений. Весной 675 г. императрица повелела группе литераторов и историографов во главе с Юань Ваньцином и Лю Ичжи — «Ученым, входившим в Северные ворота» («Бэймэнь сюэши») — начать работу над рядом сочинений общим объемом более тысячи глав (цзюаней). В результате через несколько лет на свет появились «Чэнь гуй» («Правила подданных»), «Ле нуй чжуань» («Жизнеописания образцовых женщин») в новой редакции, «Юэ шу» («Книга о музыке»), «Бай ляо син цзе» («Новые заповеди чиновничества»), «Сяо цзы чжуань» («Жизнеописания почтительных детей»), «Нэй гуй яо люэ» («Главное о семейных устоях»). См.: История Китая, 2014. С. 248.

¹⁸² Там же.

¹⁸³ Chen, 2002, P. 60.

циативе самой императрицы, которая нуждалась в особом сане для утверждения своего положения соправителя государства. В следующем году император официально предложил ей титул регента на том основании, что, ввиду своего ухудшающегося здоровья, он не может выполнять свои обязанности правителя. Однако этому воспротивились придворные чиновники (очевидно, опасавшиеся явного стремления У Чжао к неограниченной власти), а также помешала внезапная смерть в 675 г. ее сына, принца Ли Хуна (652–675)¹⁸⁴. На фоне этих событий неожиданное обнаружение мощей Будды в Гуаньчжай и связанная с ними официальная кампания приобретают особое политическое значение. Чем больше У Цзэтянь стремилась к власти, и чем больше она и ее сторонники эту власть приобретали, тем более «Небесная императрица» нуждалась в легитимации своих полномочий. Поэтому она, подобно суйскому императору Вэнь-ди, активно использовала для этой цели буддийскую пропаганду, в том числе распространение по всей стране мощей Будды и поклонение им, чтобы подчеркнуть преемственность традиции царей-*чакравартинов* от Ашоки и Вэнь-ди до провозглашения собственной династии Великая Чжоу в 690 г.

Вторая половина 680-х годов стала для У Цзэтянь временем для подготовки к провозглашению новой династии, в которой она сама уготовила себе роль императора-основателя. Идеологические нововведения сопровождались своеобразной ротацией служилого сословия. Во 2-м месяце 685 г. императрица повелела установить перед залом для императорских аудиенций Барабан высочайшего внимания (*Дэньваньгу*) и Красный камень (*Чинши*) для принесения жалоб на высочайшее рассмотрение. В 3-м месяце 686 г. был издан указ об установлении с четырех сторон дворца медных урн для тайных донесений и жалоб. Тогда же У Цзэтянь возвысила более 20 чиновников, на которых возложила обязанности чрезвычайных комиссаров, главной задачей которых стало проведение дознаний по поступавшим доносам. Они уничтожили многих сановников, на которых пало подозрение в злоумышлении против императрицы. Самыми жестокими среди этих комиссаров считались Со Юаньли, Лай Цзюньчэнь и Чжоу Син¹⁸⁵.

В 4-м месяце 688 г. в водах реки Лошуй обнаружили белый камень с надписью «Святая мать прибудет к народу и вечным благодеянием ознаменуется ее царствование». Как указывают все источники, эта находка на самом деле была подделана родственником императрицы — У Чэнсы. Императрица лично

¹⁸⁴ Ibid. P. 60.

¹⁸⁵ История Китая, 2014. С. 252.

прибыла к реке и, исполнив обряд жертвоприношения, получила камень с надписью, которую сразу же стали именовать «Драгоценными письменами» (*Баоту*). Последующие шаги У Цзэтянь были направлены на детализацию ритуала провозглашения новой династии. В 5-м месяце 688 г. императрица приняла титул Шэнму шэньхуан 聖母神皇 («Совершенномудрая мать — святой государь»), в 6-м месяце отдала распоряжение об изготовлении трех больших императорских печатей, в 7-м месяце даровала реке Лошуй, где обнаружили надпись, название Юнчан-Лошуй (Ло — река Вечного Благоденствия) и запретила ловить в ней рыбу. Эти приготовления вызвали открытое недовольство представителей императорского клана Ли. В 8-м месяце 688 г., после того как императрица отдала распоряжение всем принцам рода Ли присутствовать в Лояне на церемонии открытия Зала Света, начальник области Бочжоу (пров. Шаньдун) Ли Чун (внук Гао-цзу) и начальник области Юйчжоу (пров. Хэнань) Ли Чжэнь (брат Гао-цзуна) решились поднять войска. Однако им удалось собрать под своим началом лишь несколько тысяч человек, и восстание было довольно быстро подавлено, а представителей рода Ли казнили по обвинению в заговоре¹⁸⁶.

Осенью 690 г. императрица У Чжао провозгласила себя «совершенно-мудрым и божественным императором 聖神皇帝» собственной династии Чжоу и приняла новое имя У Цзэтянь. Провозглашению династии Чжоу предшествовал ряд пышных церемоний. В 12-м месяце императрица провела пышную церемонию поклонения «Драгоценным письмам». В начале 689 г. императрица провела церемонию поклонения своим усопшим родителям в храме Ваньсян-шэньгун и вскоре пожаловала им посмертные императорские титулы Тайхуан и Тайхоу (Великий император и Великая императрица). Эти масштабные церемонии имитировали ритуал древней династии Чжоу, основателя которой Вэнь-вана императрица стала почитать как первопредка. В 11-м месяце 689 г. в соответствии с предложением помощника главы ведомства наказаний Чжоу Сина из храмовых списков исключили имена членов правящего дома империи Тан. Тогда же императрица объявила об изменении девиза правления на Цзай-чу («Жизнеутверждающее начало») и об изменении календаря тоже по древнечжоусскому образцу. В следующем месяце того же года была проведена реформа письменности, при которой ввели новое написание 18 иероглифов, придуманных сановником и родственником императрицы Цзун Цинькэ. Новые иероглифы заменили прежние обозначения базовых слов

¹⁸⁶ Там же. С. 253.

китайского языка, таких как «небо», «земля», «солнце», «год» и др. Новая форма 𠄎 была принята для слова *чжао* 照 («блеск»), обозначавшего личное имя У-хоу, в котором теперь сочетались три знака: «солнце» 日, «луна» 月 и «висеть в воздухе» 空, что символизировало «солнце и луну, одновременно сияющих в небе», т.е. гармонию *инь* и *ян* — мужского и женского начала¹⁸⁷.

Создавая новые государственные ритуалы и адаптируя старые к новой политической реальности, У Цзэтянь осознавала, что имперская государственная идеология (всегда неодобительно относившаяся к активному участию женщин в политической жизни) дает ей мало шансов для легитимации той ведущей политической роли, на которую она претендовала. Провозглашая себя «императором» (*хуанди*), У Цзэтянь намеревалась создать абсолютно новую концепцию верховной власти. В качестве опоры государственной идеологии она стала ориентироваться на буддизм. По этой причине, наряду с титулом «хуанди», У Цзэтянь также присвоила себе титул буддийского царя-*чакравартина*, «вращающего золотое колесо» (*цзин лун* 金輪). Своему двору она представила так называемые семь сокровищ, которыми, согласно буддийской традиции, должен обладать *чакравартин*: золотое колесо, белый слон, дева, конь, драгоценный камень и два чиновника — военный и гражданский¹⁸⁸. Некоторые из этих регалий императрица использовала и в дальнейших официальных церемониях.

Четыре года спустя по приказу императрицы в Лояне был воздвигнут дворец Тунтяньгун (通天宮), который по ее замыслу должен был действовать как религиозный и административный центр. Перед ним были установлены девять священных сосудов-триподов, призванных, согласно китайской традиции, символизировать сакральный статус и добродетель правителя. По этому случаю была устроена торжественная процессия из придворных и государственных чиновников, посреди которой шествовал белый слон, везший сосуды-триподы¹⁸⁹.

Важную роль в официальной пропаганде, сопровождавшей провозглашение императрицей собственной династии Великая Чжоу, играли буддийские трактаты, особенно «Сутра о Великом Облаке» (санскр. «Махамегха-сутра», кит. «Даюньцзин» 大曇經), переведенная Дхармакшемой (385–433) приблизительно, между 424 и 430 гг., и составленный к ней «Комментарий о значении

¹⁸⁷ Там же. С. 254.

¹⁸⁸ Rothschild N.H., 2015. P. 200.

¹⁸⁹ Ibid. P. 201.

пророчеств о божественном императоре в Сутре о Великом Облаке» (кит. «Даюньцзин шэнхуан шоузи юйшу» 大曇經聖皇歸授記義疏). Этот комментарий был составлен в 690 г. группой из десяти буддийских придворных священников, носивших звание «добродетельных монахов» (санскр. *бхаданта*, кит. *шидадэ* 十大德), которых возглавлял монах Сюэ Хуайи — один из ближайших доверенных лиц У Цзэтянь. Как сообщается в источниках «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу» и «Цзы чжи тун цзянь», ранее он носил имя Фэн Сяобао и был известен в восточной столице Лоян как торговец лекарствами. Примерно в 685 г. на него обратила внимание принцесса Ли Цяньцзин (дочь танского Гао-цзу и тетка покойного Гао-цзуна) и порекомендовала его императрице. У Чжао сделала его своим приближенным и приказала ему стать буддийским монахом, имеющим право свободно входить в дворцовые покои. Он принял новое имя — Хуайи (懷義) и также по приказу императрицы, для повышения своего социального статуса, был причислен к клану ее зятя Сюэ Шао. Как сообщается в «Цзю Тан шу», примерно с 686 г. Хуайи был включен в число десяти буддийских придворных священников, носивших звание «добродетельных монахов» (санскр. *бхаданта*, кит. *шидадэ* 十大德), и вместе с ними проводил ритуальные службы и чтения сутр в дворцовом храме. Он мог свободно посещать дворец и внутренние покои императрицы, и всякий раз его сопровождала свита из дворцовых евнухов — привилегия, которой обладали только члены императорской семьи. Родственники императрицы и придворные при встрече с ним должны были воздавать ему почести, среди простолюдинов он был известен как «наставник Сюэ»¹⁹⁰.

Хуайи считался фаворитом императрицы, и именно ему было поручено в 688 г. строительство императорского зала собраний Минтан (кит. 明堂). Позже, в конце того же года, когда строительство было окончено, императрица пожаловала Хуайи титул Лян-гуна¹⁹¹. В 689 и 694 гг. У Цзэтянь поставила его во главе армий, направляемых против тюрков-*туцзюэ*, однако этим армиям так и не пришлось сражаться, так как тюрки отходили без боя.

Два года спустя, как уже говорилось, он возглавлял коллективную работу над комментарием к «Сутре о Великом Облаке»¹⁹².

¹⁹⁰ Forte A., 1976. P. 98–99.

¹⁹¹ Гун (кит. 公) — один из древнейших титулов в Китае, появившийся ещё во времена легендарного императора Яо. Существовал вплоть до начала XX в. Приблизительно соответствует европейскому титулу «герцог» (великий князь).

¹⁹² Ibid. P. 73–74.

По мнению Н.Г. Ротшильда, эта сутра привлекла внимание императрицы и ее сторонников содержанием своего четвертого свитка. В нем Будда ведет беседу с богиней Вималапрабха (кит. Цзиньгуань тяньной 淨光天女) и предрекает ей перерождение в мире людей в теле могущественной царицы, которое способствует распространению и процветанию буддизма в своей стране. Ранее, в прошлом рождении, по словам Будды, она была царицей, вращающей колесо Дхармы, по имени Хуфа, а затем ей предстоит снова переродиться в теле царицы Чжэньчжан¹⁹³.

Для того чтобы отождествить упомянутую в сутре богиню Цзиньгуань с У Цзэтянь, изобразить императрицу как ее перерождение, главным образом и был составлен комментарий к этой сутре. Его основное содержание составляет характеристика пророчеств из различных буддийских и даосских текстов, которые якобы заранее предрекали восхождение У Цзэтянь на престол и основание ею новой династии. То обстоятельство, что, согласно буддийской традиции, родившись женщиной, У Чжао непременно столкнется с «пятью препятствиями» (у чжан 五障), оспаривающими в определенной степени ее притязания на власть, составители «Комментария» стараются обойти, указывая на то, что, будучи в прошлом рождении богиней Цзиньгуань, У Чжао, имея божественную природу, не подвластна этим препятствиям¹⁹⁴. Другим доказательством того, что Будда предрек воплощение богини Цзиньгуань именно в теле императрицы У Цзэтянь, было, по мнению авторов «Комментария», обнаружение в 688 г. каменных стел в окрестностях реки Ло с надписями, предвещающими появление «совершенномудрой матери-правительницы», при которой страна будет процветать. Примечательно, что в тексте также упоминается обнаружение мощей в Гуаньчжайсы, и это, по мнению составителей «Комментария», было следствием исполнения обета, данного императрицей в ее прошлом рождении. Некогда она (в тексте *шэнхуан* 聖皇, букв. «совершенномудрый император») дала обет построить восемь миллионов и сорок тысяч пагод для хранения святых мощей, о чем свидетельствуют найденные мощи Будды в Гуаньчжайсы. Упоминание в тексте об обете императрицы также должно было подчеркнуть ее взаимосвязь с царем Ашокой, распространившим буддийские мощи по всей Джамбудвипе¹⁹⁵.

¹⁹³ Rothschild N.H., 2015. P. 200.

¹⁹⁴ Ibid. P. 213.

¹⁹⁵ Chen, 2002. P. 62.

Как указывают составители «Комментария», поскольку императрица заботится о своих подданных и способствует процветанию буддизма в стране — соответственно, она и есть то самое воплощение богини Цзиньгуань и «совершенномудрая мать-правительница». Более того, обыгрывая название сутры, комментаторы сравнили саму императрицу с «великим облаком, простирающимся над страной и проливающим дождь изобилия и благоденствия на своих подданных»¹⁹⁶.

Императрица и сама стремилась к повсеместному распространению этих представлений, так как после основания династии Великая Чжоу повелела предать гласности этот комментарий по всей стране и основать «храмы Великого Облака» (*даюньсы* 大雲寺) в каждой провинции¹⁹⁷. То, что существовали такие храмы, подтверждается археологическими находками. Например, в 1941 г. в Иши (Линьюй, пров. Шэньси) была найдена каменная стела с рельефом и надписями. В одной из надписей было указано, что эта

стела была воздвигнута для павильона Майтрейи 彌勒重閣 храма Даюньсы (Даюньсы Милэ чуньгэ бэй 大雲寺 彌勒重閣碑), который прежде носил название Жэньшоусы и был переименован во второй год эры Тяньшоу (28 января 691 г.)¹⁹⁸.



Каменная стела для павильона Майтрейи храма Даюньсы (*Даюньсы Милэ чуньгэ бэй* 大雲寺 彌勒重閣碑) из Иши 猗氏. Хранится в музее города Линьюй¹⁹⁹.

Как показывают исследования, проведенные в 50-е годы японскими археологами Мидзуно Сэйити и Хибино Такэо, рельефы с верхней стороны стелы содержат сцены из паринирваны Будды, а с нижней — сцену разделения мощей Будды между восемью царями Джамбудвипы и ниже изображения триады Будд Шакьямуни

¹⁹⁶ Rothschild N.H., 2015. P. 225.

¹⁹⁷ Ibid. P. 214.

¹⁹⁸ Chen, 2002. P. 63.

¹⁹⁹ <https://kknews.cc/zh-mo/news/4gr5q2.html>

Майтрейи и Амитабхи, с Майтрейей, восседающем в центре (彌勒三尊像). Ниже находится votивная плита с дарственными надписями от местных чиновников и монахов²⁰⁰.

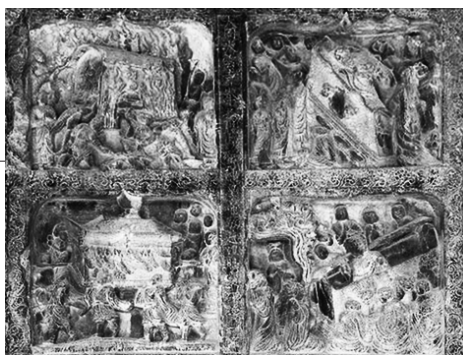
Вверху — сцена разделения мощей Будды между восемью царями Джамбудвипы; внизу — триада Майтрейи (彌勒三尊像), изображающая Будд Шакьямуни, Амитабху и Майтрею в центре²⁰¹



Между четырьмя верхними рельефами, изображающими сцены из паринирваны Будды, по рамке идет надпись 大周大雲寺 奉為聖神皇帝 敬造涅槃變碑像一區 («[Для] храма Даюньсы Великой [династии] Чжоу от Совершенномудрого и Божественного Императора смиренно [и] с почтением сооружена одна стела со сценами нирваны»).

Эта надпись указывает на то, что стела была сооружена по приказу самой императрицы У Цзэтянь, о чем свидетельствуют упомянутые титулы 聖神皇 (*шэн шэнхуан*)²⁰².

Сцены паринирваны Будды с надписью в центральной рамке (по вертикали)²⁰³.



По мнению Чэня Цзинхуа, одной из причин переименования монастыря могло стать то, что в Жэньшоусы также хранились мощи Будды, которые были

²⁰⁰ Mizuno Seiichi, Hibino Takeo, 1956. P. 153–54.

²⁰¹ <https://kknews.cc/zh-mo/news/4gr5q2.html>

²⁰² Mizuno Seiichi and Hibino Takeo, 1956. P. 153–54.

²⁰³ <https://kknews.cc/zh-mo/news/4gr5q2.html>

привезены туда из Индии еще в период династии Западная Вэй при настоятеле Сэнмяо (530–550)²⁰⁴. Возможно, что сам павильон Майтрейи был воздвигнут специально для хранения этих мощей, на что указывает его название *чуньгэ* 重閣 («многоэтажный павильон») — термин, который применялся также для обозначения пагоды²⁰⁵. Судя по всему, храмы *даюньсы* 大雲寺 были построены по всей стране как пагоды для хранения мощей, о чем свидетельствуют история храма Жэньшоусы, переименованного в Даюньсы, и археологические находки из Цзиньчуани (о них будет сказано ниже). Косвенным подтверждением этого может служить рельеф стелы со сценой разделения мощей Будды между восемью царями Джамбудвины. Возможно, строительство этих храмов объяснялось упомянутым обетом построить «восемь миллионов и сорок тысяч пагод для хранения святых мощей» и таким образом подчеркнуть то, что У Цзэтянь была преемницей традиции царей-*чакравартинов* Ашоки и Вэнь-ди и, значит, могла считаться таким же царем, распространяющим мощи Будды по всей своей стране, выстраивая пагоды как *дхарма-шариры*. Упоминание в стеле о существовании павильона Майтрейи также не случайно, поскольку свидетельствует о попытках отождествить саму императрицу с Буддой грядущего Майтрейей. Эти попытки прослеживаются прежде всего в вышеупомянутом «Комментарии...». Небезынтересно, что хотя Майтрейя традиционно отождествлялся с мужским божеством, составители «Комментария» попытались связать его с богиней Цзиньгуань и У Чжао на том основании, что будды и бодхисаттвы могут по собственному желанию менять свой пол и обретать любое тело, как мужское, так и женское.

Так, в «Комментарии» содержится ссылка на отрывок из «Сутры Разъяснения» (кит. «Чжэнмин цзин» 證明經, составлена во второй половине VI в.), где бодхисаттва Самантабhadра просит Майтрейю построить серебряную башню в ее Городе Превращения (кит. Хуачан 化城). Майтрейя в этом отрывке назван Цыши (кит. 慈氏, букв. «милосердный»). Как следует из разъяснений комментаторов, Цыши есть не кто иной, как «божественный император *шэнхуан* 聖皇», т.е. сама У Цзэтянь, а указанный в сутре Город Направления в действительности — построенный императрицей храмовый комплекс и зал императорских собраний Минтан, находившийся в Лоане: «Будда сказал, что Цзиньгуань гуаньной, которая является воплощением Майтрейи, будет править страной. Соответственно, правление У Цзэтянь — это явление Майтрейи

²⁰⁴ Mizuno Seiichi and Hibino Takeo, 1956. P. 65.

²⁰⁵ Ibid. P. 69.

нынешней династии Тан. 佛祖說，淨天光女將要君臨一國主政，這就是彌勒佛的化身。以此類推，宣揚武則天是「彌勒下生，當代唐作閻浮提主」²⁰⁶. Сам комплекс был сооружен в 689 г. и был связан с другим дворцовым комплексом, Тяньтан. Внутри него находились зал для придворных церемоний и аудиенций, обсерватория для наблюдения за небесными телами, названная Ваньсянь шэнгун, и большая лакированная статуя Будды. В 690 г. весь комплекс сильно пострадал от урагана, а в 694 г. в Минтане случился пожар. Тяньтан так и не был восстановлен, Минтан к 696 г. уже был полностью реконструирован и получил название дворца Тунтяньгун (通天宮). Он был окружен рвом и состоял из трех этажей, самый верхний из которых представлял буддийскую пагоду²⁰⁷.

Возможно, именно под влиянием Хуайи, а он, как установили Н.Г. Ротшильд и Антонино Форте, принадлежал к тому направлению в буддизме, в котором особенно почитался культ Майтрейи, У Чжао в 694 г. в дополнение к своим титулам приняла еще и титул Майтрейи (Цыши 慈氏). Теперь официально она именовалась «Майтрейей, Совершенномудрым и Божественным Императором, Чакравartiном, Вращающим Золотое Колесо»²⁰⁸.

Примечательно, что в августе 694 г. была также устроена церемония поклонения мощам Будды в храме Даюньсы в местности Цзиньчжоу (нынешняя Цзинчуань). Эти мощи были тоже обнаружены чудесным образом, как и в Гуанчжайсы в 671 г.: рядом с Даюньсы находились остатки полуразрушенной пагоды, где монах Чуфа 出法, управляющий храмом (санскр. *кармада-на*, кит. *дувэйна* 都維那), и местный губернатор Мэнь Шэнь обнаружили мощи Будды, излучавшие чудесный свет. Мощи были найдены в каменном саркофаге, где находились в вазе из драгоценного камня (санскр. *вайдурья*, кит. *люли琉璃*) в виде четырнадцати зерен. Чуфа объявил, что пагода была выстроена некогда во времена царя Ашоки, а мощи, несомненно, относятся к тем, что были разосланы из 84 000 мощей. По этому случаю была устроена официальная церемония поклонения мощам, после чего, во время праздника Уламбана (1 августа 694 г.), они были перенесены в основное помещение — «зал Будды» (кит. *фодянь* 佛殿) храма Даюньсы²⁰⁹. Существование мощей из храма Даюньсы в Цзиньчжоу было также подтверждено археологическими находками.

²⁰⁶ Ibid. P. 223.

²⁰⁷ Chen, 2002. P. 118.

²⁰⁸ Rothschild N.H., 2015. P. 223.

²⁰⁹ Chen, 2002. P. 71.

В 1964 г. в Цзинчуани, провинция Ганьсу, был найден каменный саркофаг с надписью «Цзиньчжоу Даюньсы шэли сихан мин бинь сю», которая указывала, что этот саркофаг является реликварием из храма Даюньсы в Цзиньчжоу.



Надпись на каменном саркофаге из Цзинчуань, гласящая, что четырнадцать мощей Будды были помещены в храм Даюньсы в Цзиньчжоу династии Великая Чжоу²¹⁰.

В 1966 г. был опубликован доклад с описанием находки: внутри саркофага были помещены три ларца из меди, серебра и золота, каждый на размер меньше другого, украшенные драгоценными камнями и помещенные один в другой. Внутри золотого ларца, самого меньшего по размеру, был найден небольшой сосуд из светлого камня (возможно, берилла), судя по всему, та самая ваза из драгоценного камня (санскр. *вайдурья*, кит. *люли 琉璃*), в которой хранились мощи Будды²¹¹.



Три ларца-реликвария и сосуд для хранения мощей из каменного саркофага из Цзинчуань. Хранятся в пагоде храма Даюньсы в Цзинчуань²¹².

На каменном саркофаге было также выгравировано:

²¹⁰ <http://andonglaowang.blog.163.com/blog/static/8448753220148725317621/>

²¹¹ Chen, 2002. P. 73.

²¹² <https://read01.com/LdzzR8g.html#.W09iWNlZy2w>

神皇聖帝，地同天合。星拱辰居，川潮海納。偉哉叡后，顯號著於 刊；鑠矣康
期，景行載於冥紀。乘變之機不測，先物之軌難尋。彰妙本之宿圓，證善權之今發。
舍天形而演慶，采協大雲；懷地品以宣慈，化敷甘露。

«Наш божественный император и совершенномудрый владыка [является] одним целым с Землей и гармонирует с Небом. Окруженная звездами, [её Величество] подобна морю, которое является предназначением для всех впадающих в него рек. О, как велика наша Святая Императрица! Различные титулы её Величества проявляются в текстах, о, как замечательно наше время! Нынешние деяния находят подтверждение в прежних записях. Невозможно вникнуть в загадочную суть превращения и трудно обнаружить следы прежнего существования. Являя [собой] совершенство, обретенное прежде благодаря своему чудесному происхождению, её Величество являет собой подтверждение того, что и ныне могут проявляться соответствующие таланты. Уподобляясь Небу, её Величество являет блага [одно за другим], своим блестящим подобная Великому Облаку. Принимая форму Земли, [её Величество] олицетворяет сострадание 慈, подобно сладкой росе, распространяющееся и преобразующее»²¹³.

В этой надписи можно проследить несколько аналогий. Во-первых, уподобление императрицы Небу и Земле, что являлось характерным для традиционных в китайской культуре представлений о монархе как посреднике между Небом и Землей. Во-вторых, сравнение У Цзэтянь с «Великим Облаком» 大雲 т.е. прямая отсылка к «Сутре о Великом Облаке», где Будда предрекает богине Цзиньгуань, что в следующем рождении она переродится царем-*чакравартином* в женском теле. В-третьих, использование в последней строке иероглифа «цы 慈» («сострадание») также ясно дает понять, что императрица являет собой воплощение Будды Майтрейи (Цыши 慈氏).

Следует отметить, что сообщение о чудесном обнаружении мощей Будды в Цзиньчжоу в 694 г. и обстоятельства, сопутствующие этому, очень напоминают аналогичные события в Гуаньчжай в 671 г. Напомним, что тогда У Цзэтянь провозгласила себя императрицей-регентом, и, учитывая противодействие других членов императорской семьи и придворных чиновников, ей требовались доказательства сакрального толка для легитимации ее статуса.

²¹³ Chen, 2002. P. 77.

Одним из таких подтверждений стало обнаружение мощей в Гуаньчжай в 671 г. Спустя 23 года, когда У Цзэтянь основала собственную династию Великая Чжоу и провозгласила себя ее первым императором, а затем — воплощением Будды Майтрейи и де-факто буддийским царем-*чакравartiном*, ей также понадобились доказательства, зримо подтверждающие обоснованность ее новых титулов. Для этого она и ее сторонники развернули обширную политическую пропаганду, в которой буддизму отводилось не последнее место. Буддийские монахи во главе с Сюэ Хуайи и другими выдающимися духовными авторитетами того времени (например, знаменитым Фацзаном) занимались составлением комментариев к сутрам, с тем чтобы отождествить императрицу с буддийскими божествами. Активные переводы и комментирование буддийской литературы во времена правления У Цзэтянь, так или иначе, тоже были призваны послужить ее политическим интересам. Строительство по всей стране системы храмов *даюньсы* 大雲寺, которые, судя по археологическим данным, должны были служить местами хранения мощей и поклонения Будде Майтрейе, было призвано подтвердить статус У Цзэтянь в качестве царя-*чакравartiна*, который распространяет в своей стране буддизм посредством строительства системы государственных храмов (воздвижения ступ) и содержания в них мощей Будды. Создание системы *даюньсы* делало очевидным преемственность традиции *чакравartiна*, которую У Чжао получила от царя Ашоки и суйского императора Вэнь-ди. И наконец, чудесное выявление самих мощей в различных районах Китая именно в ключевые моменты политики самой императрицы было призвано сакральным образом подтвердить обоснованность ее политических инициатив.

В том же году в столице У Чжао и Хуайи организовали буддийское празднество *панчаваршика* (санскр. *pañcāvarsika*, кит. *учжэ фахуэй*), символизировавшее наступление правления Майтрейи в лице императрицы. Однако это празднование было омрачено неожиданными событиями: статуя Майтрейи, сооруженная по приказанию Хуайи, была разрушена сильным ветром, а императорский комплекс Минтан пострадал от внезапно вспыхнувшего пожара. Конфуцианская оппозиция при дворе тут же объявила эти события неблагоприятным знаменем, признаком проявления недовольства Неба. Вскоре сам Хуайи был убит при невыясненных обстоятельствах (по одним данным, его убили по приказу самой императрицы, по другим — к его смерти были причастны или ее дочь, принцесса Тайпин, или кормилица принцессы Чжан)²¹⁴.

²¹⁴ Тело Хуайи после смерти кремировали в храме Баймасы («Храм Белой лошади»), настоятелем которого он считался, а из пепла, смешанного с глиной, соорудили буддийскую ступу. См.: История Китая, 2014, С. 252.

К тому же, по мнению А. Форте, сама У Цзэтянь, сочтя происшедшие события неблагоприятным предзнаменованием, решила сменить политический курс, отказавшись от приверженности к майтрейянизму и убрав из списка своих титулов наименование Цыши²¹⁵.

Помимо поклонения мощам Будды известно, что императрица придавала также большое значение культу *дхармашарир* и связанных с ними *дхарани*-сутр. По мнению Чэня Цзинхуа, это было связано с большой популярностью в Китае текста «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» («Сутра наивысшей дхарани ушниши²¹⁶ Будды»)²¹⁷. В этой сутре уделялось особое внимание описанию столпа с надписями *ушнишавиджая дхарани* как объекту поклонения, равному по значению ступе с мощами Будды (кит. *Жулай куаниэн шэли судубота* 如来全身舍利萃堵渡塔). Возведение этого столпа и поклонение ему вменяются верующему в неисчислимые заслуги, вознаграждаемые всевозможными благами, в том числе очищением кармы и обретением нирваны. По этой причине в Китае возведение столпов-*дхарани*, поклонение им и даже помещение в них мощей стало столь же почетным, как и строительство пагод, а сутры-*дхарани* стали пользоваться особой популярностью, поскольку им приписывались магические свойства. Императрица У Цзэтянь также сыграла свою роль в распространении этих сутр. Во время ее правления, с 679 по 688 г., было сделано около четырех переводов этой сутры, наибольшую известность из которых получила версия 683 г., озаглавленная «Фодин чжунчжэн туолуони цзин» («Сутра наивысшей *дхарани* ушниши Будды»), приписываемая индийскому монаху Буддапалите (кит. Фотубали).²¹⁸ Согласно легенде, записанной в предисловии к тексту, Буддапалита был монахом из Северной Индии, который в 676 г. прибыл в Китай с намерением, чтобы совершить восхождение на священную гору Утайшань, которая считалась также обителью бодхисаттвы Манджушри. Там ему явился некий старец, который приказал ему привезти и распространить в Китае «Буддхошниша виджайя дхарани сутру». Через семь лет, в 683 г., Буддапалита привез копию этой сутры в Чаньань, где преподнес ее императору Гао-цзуну, который приказал перевести ее на китайский язык монахам Дивакаре и Ду Сингую²¹⁹. Анализируя

²¹⁵ Chen, 2002. P. 224.

²¹⁶ Ушниша (дословно — тюрбан, повязка) — в буддизме выпуклость на макушке головы, являющаяся символом достигнутого просветления.

²¹⁷ Chen, 2002. P. 103.

²¹⁸ Ibid. P. 104.

²¹⁹ Ibid. P. 106.

упомянутое предисловие, А. Форте и Чэнь Цзинхуа отмечают, что, возможно, оно появилось позже, чем сам перевод, а именно в 689 г., накануне тех событий, когда У Цзэтянь решилась провозгласить себя императором и основать собственную династию²²⁰. По мнению этих авторов, здесь прослеживается скрытая попытка связать священную гору Утайшань и близлежащую местность Вэньшуй, откуда происходил род У Чжао, с культом Манджушри, который появился на этой горе со времен правления императора Юань Хуна (Сяовэнь, 471—499) из династии Северная Вэй. Эта связь давала У Чжао право притязать на божественное происхождение, а легенда о знаменитом буддийском монахе Буддапалите, жившем на самом деле в V—VI вв., и «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» была частью ее политического замысла превратить Китай из периферии буддийского мира в его центральную часть и представить себя новым царем-*чакравартином*. Поэтому вполне вероятно, что предисловие к переводу *дхарани*-сутры с легендой о Буддапалите было составлено за год до «узурпации» У Чжао власти в рамках ее политической пропаганды. Другой причиной, по которой императрица проявила особый интерес к сутрам-*дхарани*, могла быть напряженная внутренняя ситуация в стране в 80-е годы VII в. В 684 г. поднял восстание и захватил область Янчжоу Ли Цзинье, а в 688 г. организовали мятеж Ли Чжэнь — принц из императорского рода и его сын Ли Чун²²¹. Возможно, поэтому по приказу императрицы «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» переводилась и переписывалась несколько раз, поскольку приписываемые ей магические свойства могли стабилизировать положение в стране и укрепить верховную власть У Чжао.

Другой *дхарани*-сутрой, составленной уже в последние годы правления У Цзэтянь (704—705), является «Угоу цзиньгуань да туолони цзин» (кит. 無塔淨光大陀羅尼經), перевод сутры «Рашмивималавишуддхапрабха дхарани» (букв. «Великая *дхарани*-сутра безграничного чистого света»), чье составление приписывается монаху Митрасене (кит. Митуошань). В ней подробно рассказывается о трех видах почитания *дхарани*-сутр, которые следует декламировать от 77 до 1008 раз, копировать в таком же количестве и помещать в пагоды. Чэнь Цзинхуа предполагает, что описанная в этой сутре практика изготовления миниатюрных пагод с помещенными туда текстами *дхарани* могла повлиять на японскую императрицу Кокэн (Сётоку, 718—770), кото-

²²⁰ Forte A., 1976. P. 97—100; Chen, 2002, P. 111.

²²¹ Paludan A., 2009. P. 101—102.

рая правила через шестьдесят лет после смерти императрицы У. По ее приказанию было изготовлено около миллиона миниатюрных глиняных пагод (яп. *хякуманто* 百萬塔) с заложенными в них сутрами-*дхарани*²²².

Вместе с тем конфуцианская бюрократия, неодобрительно относившаяся ко всем буддийским реформам императрицы, находилась в оппозиции и при случае стремилась проявить свое несогласие и даже открыто противостоять действиям правительницы.

Двух жен своего младшего сына Ли Даня (Жуй-цзун, г.п. 684–690; 710–712), которого У Цзэтянь отстранила от власти в 690 г., она обвинила в измене и колдовстве с целью умертвить императрицу. Они были немедленно схвачены, убиты и тайно похоронены в саду. Такая же участь грозила и их многочисленным родственникам, которые были преданы суду. Но неожиданно, по распоряжению цензора Сюй Югуна, которому было поручено вести это дело, все они были оправданы и освобождены. У Цзэтянь пыталась опротестовать это решение, но получила ответ, в котором чиновник апеллировал к конфуцианскому понятию *дэ* как к проявлению «большой благой силы любви ко всему живому (*хао шэн*)»²²³. Но «любовь ко всему живому» — также и важнейший буддийский постулат, и находчивый чиновник не оставил императрице ни одного аргумента, сохраняя при этом верность своим убеждениям и подавая пример остальным оппозиционерам.

В последние годы своего правления (700–705 г.) императрица вновь обратилась к поклонению мощам из Фамэньсы. В этот период усилилась придворная оппозиция, стремившаяся покончить с фаворитизмом при дворе императрицы и восстановить династию Тан. В 703 г. правительственные чиновники, возглавляемые Вэй Юаньчжунем, открыто выступили против фаворитов императрицы — братьев Чжан. И хотя У Цзэтянь сумела подавить своих противников, все же эта ситуация показала, что ее некогда непререкаемые авторитет и власть начинают слабеть. Для укрепления своих позиций она предприняла срочные меры и в 705 г. переехала в восточную столицу Лоян. Там она дала аудиенцию знаменитому буддийскому патриарху Фацзану, основателю школы Хуаянь, который посоветовал ей вновь извлечь мощи из пагоды Фамэньсы и привезти их в Лоян²²⁴.

В результате Фацзан, посланный императрицей во главе правительственной миссии, отправился в Фамэньсы. В его жизнеописании, записанном Чхве

²²² Chen, 2002. P. 114–116.

²²³ Мартынов А.С., 1998. С. 63.

²²⁴ Камата Сигэо, 1988. С. 232–237.

Чживоном, сообщается, что извлечение мощей из пагоды сопровождалось ярким светом и различными чудесными знаменами²²⁵. Когда мощи были привезены в Лоян в начале февраля 705 г., по приказу императрицы была устроена их торжественная встреча с участием придворных и чиновников всех рангов. Затем мощи были помещены в Минтан, где Фацзан по просьбе императрицы провел торжественный молебен, в котором участвовала она сама²²⁶. Чэнь Цзинхуа утверждает, проводя эту церемонию, У Цзэтянь преследовала две цели: укрепить свое ухудшившееся здоровье и усилить пошатнувшийся политический статус²²⁷. Однако в действительности этим религиозно-политическим действием нельзя было исправить ситуацию, которая вышла из-под ее контроля. Через неделю после церемонии поклонения мощам придворная оппозиция, куда входили Чжан Цзяньчжи, Цуй Юаньвэй (секретарь и доверенное лицо императрицы), Хуань Яньфань, Цзин Хуэй, Юань Шуцзи, устранила братьев Чжан. 23 февраля 705 г. У Цзэтянь была вынуждена отречься от престола в пользу своего сына, императора Ли Чжэ (Чжун-цзун). Затем она была отправлена во дворец Шаньян, где скончалась в декабре того же года.

Обычно китайские императоры еще при жизни отдавали распоряжения о строительстве погребальных комплексов, представлявших подчас монументальные архитектурные сооружения. Существовали примеры как отдельного, так и совместного захоронения царствующих супругов. Многие императоры Северного Чжоу, например, были похоронены вместе со своими супругами. Предшественник императора Ли Чжи, супруга У Цзэтянь, Ли Шиминь, второй правитель танской династии, построил мавзолей для своей жены, императрицы Чжансунь, а затем распорядился сделать этот мавзолей потом их общим местом захоронения²²⁸.

У Цзэтянь не давала никаких распоряжений относительно своего погребения, очевидно предполагая, что ее похоронят согласно обычаю в мавзолее мужа (т.е. в мавзолее Цяньлин). Но после смерти У Цзэтянь против этого выступили некоторые влиятельные сановники. Самым категоричным противником захоронения императрицы в мавзолее Цяньлин оказался министр Янь Саньсы, его аргументация сводилась к тому, что для совместного захоронения супругов следует вскрыть усыпальницу Ли Чжи, а это может потревожить души покойных и принести вред династии в дальнейшем. В заключение Янь Саньсы

²²⁵ Там же.

²²⁶ Chen, 2002. P. 100.

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Скрыпник Е. С., 2018. С. 38.

призвал всех оставить в стороне личную привязанность и сделать так, чтобы жертвоприношения на алтаре Духа Земли и Злаков совершались вечно²²⁹.

Эту просьбу можно истолковать как совет прислушаться к его доводам и захоронить У Цзэтянь в отдельной могиле, что должно было гарантировать благополучное дальнейшее существование династии. Но можно увидеть здесь и скрытый протест против участия в обряде буддийских монахов, в соответствии с буддийским погребальным ритуалом. Отказ императора что-либо изменять в традиционном обычае, с одной стороны, соответствовал следованию уже сложившейся традиции погребения танских императоров. С другой стороны, император, отказавшись от отдельного захоронения У Цзэтянь, не пожелал открыто примкнуть к группе сторонников поношения ее деяний и умаления ее значения в истории династии.

По обе стороны так называемого «Пути духов», ведущего к мавзолею Цяньлин, расположены две стелы. Одна из них, содержащая приблизительно 8000 знаков, посвящена Ли Чжи и прославляет его деяния²³⁰. На другой, в момент ее установки, никаких надписей не было, и она известна как «стела без знаков» — «無字碑 у-цзы бэй»²³¹.

«Стела без знаков»
у мавзолея Цяньлин

Остаются открытыми вопросы: была ли эта стела установлена самой У Цзэтянь или ее сыном Ли Чжэ? Каково назначение стелы и в чем причина отсутствия на ней знаков?

Исходя из того, что стелы располагаются друг против друга и что одна из них посвящена Ли Чжи, логично предположить, что «пустая стела» предназначалась У Цзэтянь. Существоющие



²²⁹ Там же. С. 39.

²³⁰ Там же. С. 40.

²³¹ Там же.

версии о том, что «пустая стела» могла быть поставлена для симметрии, а также то, что стелы в действительности символизируют Храм Предков («цзу») и Алтарь Земли и Злаков («шэ») — вряд ли состоятельны: ведь на южной стороне «пустой стелы» сделана предварительная разметка (сетка 84 на 34) для последующего нанесения знаков, и значит, текст для стелы уже существовал или, по крайней мере, предполагался²³².

Для объяснения того факта, что текст все-таки отсутствует, существуют другие интересные предположения²³³.

Некоторые исследователи исходят из того, что стелу установили по распоряжению самой У Цзэтянь и сама императрица должна была утвердить окончательный текст. Есть мнение также, что императрица, возможно, сочла, что ее деяния не могут быть описаны в словах и поэтому оставила стелу пустой. Такое поведение вполне отвечало бы буддийским понятиям об «истинном тексте без знаков» или «истинной сутре без знаков». Эта идея могла бы прийти в голову У Цзэтянь или ее буддийскому окружению, но и эта версия, скорее всего, не соответствует действительности, поскольку в этом случае и не следовало бы делать предварительную разметку.

Логичнее предположить, что надпись на стеле должна была, так же как и эпитафия ее мужа, свидетельствовать о деяниях императрицы. Тогда текст должен был бы иметь не меньший объем, но, судя по разметке, предполагалось, что текст будет почти в три раза короче, чем у Ли Чжи. Вряд ли У Цзэтянь была присуща такая скромность.

Скорее всего, автором предполагаемой эпитафии был сын Ли Чжэ, но оппозиция У Цзэтянь была слишком сильна, чтобы император решился распорядиться выбить на стеле такой же текст.

Следует согласиться с мнением Е.С. Скрыпник о том, что источники, на основе которых, собственно, и сформировался образ У Цзэтянь, оценивали ее деятельность изначально тенденциозно и не вполне отражают истинную картину отношения современников к женщине-императору²³⁴.

Годы правления У Цзэтянь можно охарактеризовать как время укрепления императорской власти, формирования иерархизированного чиновничьего аппарата империи, который создавался посредством экзаменационных испытаний, а не благодаря наследственным привилегиям тех или иных соискателей.

²³² Там же. С. 41.

²³³ Там же. С. 40–41.

²³⁴ Там же. С. 36.

В конце VII в. посредством экзаменов стали отбирать претендентов не только на гражданские, но и на военные должности. Складывающаяся система экзаменационного отбора расширяла социальную базу правящего строя и позволила императорскому двору избегать «кадровой» зависимости от достаточно узкого круга старых аристократических семейств. Для управления в центре и на местах в VII–VIII вв. была сформирована система правительственных учреждений, включающих Секретариат императора (*Чжуншуйшэн*), Императорскую канцелярию (*Мэнсяшэн*) и Управление ведомствами (*Шанишуйшэн*). Всего существовало шесть ведомств (*лю бу*): Чинов, Налогов, Ритуалов, Военное, Судебное и Общественных работ. Кроме того, была еще Палата Цензоров, контролировавшая работу чиновников в центре и на местах. Вся территория Танской империи была поделена на провинции, округа и уезды, но кроме обычных административных округов существовала также и отдельная система военных округов (*фу бин*). Армия набиралась из крестьян, которые в мирное время занимались земледелием, а во время военных походов должны были оставаться на самообеспечении. Это позволяло существенно сократить государственные расходы на содержание войска, в мирное время военачальники не могли распоряжаться войском и использовать военную силу против верховной власти. Местная знать также потеряла былые привилегии и находилась под неусыпным контролем центра.

Все эти преобразования, начавшиеся еще до У Цзэтянь, отчасти подготовили саму возможность прихода к власти женщины, поскольку силы ее противников были ослаблены и уравновешены самой сложившейся системой управления, которая была у нее в руках. Единственной выпадавшей из системы силой в раннем танском обществе оставались буддийские монахи, в распоряжении которых были люди, денежные средства, разветвленная система монастырей и структура религиозной пропаганды. Таким образом, для обеспечения легитимности правления женщины привлечение буддийских монахов было необходимым условием, поскольку конфуцианская традиция такого не предусматривала.

Вместе с тем, религиозная бюрократия буддийских монастырей в какой-то степени взаимодополняла усилия конфуцианской административной бюрократии. В большей степени это проявлялось в области дипломатии, которая в период Тан стала в высшей степени активной. Буддийские паломники способствовали получению новой необходимой информации об окружающих странах и распространяли китайскую культуру за пределами империи. Особенно влиятельны были крупные международные монастырские центры, подобные Утайшаню, которые, по существу, во многом определяли формирование внутренней и внешней политики государства.

Ввиду того, что буддисты во время правления У Цзэтянь приобрели большое влияние, определенные силы, приближенные к императорскому двору, стремились воспользоваться этим в своих целях. Но у буддистов было и немало противников. Часть чиновничества, представители старой аристократии и местной знати, идеологи конфуцианства увидели в процветании буддизма и его воздействии на власть угрозу своим интересам, чему решили всеми силами противодействовать. Такие видные конфуцианские ученые, как Ван Тун, Хань Юй, Ли Ао, выступили с идеями и инициативами, оформившимися со временем в неоконфуцианство. В этом новом течении, наряду с заимствованиями из буддизма, содержалась и его острая критика.

При реформировании конфуцианства усилилась тенденция к десакрализации, рационализации учения, разделения функций Неба и функций человека. К числу последних философы Лю Цзунъюань и Лю Юйси относили «упорядочение» и «управление». Очевидно, предложенные ими инновации были «ответом» конфуцианцев на религиозную мистику буддистов, однако полной поддержки со стороны монархии эти идеологические новшества не нашли²³⁵.

В целом правление У Цзэтянь можно рассматривать как время кризиса императорской власти, когда выявились слабые и сильные стороны основных участников политической борьбы, из которой они постарались извлечь уроки. Конфуцианцы пришли к необходимости обновить свою идеологию и пересмотреть отдельные положения своей доктрины. Местные власти, особенно военачальники на местах, постарались воспользоваться ослаблением военной системы *фу бин* и перейти к вербовке и найму солдат для пограничных гарнизонов, что усиливало позиции провинциальных военных губернаторов (*цзедуши*) и привело в дальнейшем, в 755 г., к мятежу одного из них — Ань Лушаня²³⁶.

Приближенные У Цзэтянь и ее ближайшие родственники постарались извлечь максимальные выгоды из влияния, которым они стали обладать и стремились использовать открытые императрицей возможности.

²³⁵ Мартынов А.С., 1998. С. 64–66.

²³⁶ «История Востока», 2002. С. 161.

Использование буддийских и гендерных аспектов
в политике наследников У Цзэтянь
(придворные заговоры императрицы Вэй в 707 г.
и принцессы Тайпин в 713 г.)

Несмотря на то что после своего восшествия на престол 24 февраля 705 г. Ли Чжэ (Чжун-цзун) официально объявил о восстановлении династии Тан, родственники императрицы из семьи У и ее сторонники не утратили своего положения при дворе. Племянник покойной императрицы У Саньсы (?–707) с помощью Шаньгуань Ваньэр²³⁷ (одной из наложниц Ли Чжэ, которая ранее служила императрице У Цзэтянь и была известна как талантливая поэтесса) заручился поддержкой супруги Ли Чжэ — императрицы Вэй. Он сумел упрочить свое положение, устроив брак своего сына У Чунсюня и принцессы Аньлэ (684–710), и добился того, что его противник Чжан Цзяньчжи и другие участники заговора 705 г. были понижены в должности и затем казнены. Вскоре после женитьбы сына У Саньсы посоветовал императору даровать Аньлэ ранг Августейшей наследницы престола (*хуантайнюй*). Возможно, что изначально это была инициатива самой принцессы и ее матери, императрицы Вэй. Однако Чжун-цзун предпочел последовать совету сановника старшего поколения Вэй Юаньчжуна²³⁸, указавшего, что новый ранг принцессы не найдет понимания у подданных Поднебесной и приведет к путанице в титулах, поскольку в этом случае невозможно будет подобрать подходящее именование супругу принцессы У Чунсюню²³⁹.

²³⁷ О Шаньгуань Ваньэр известно, что она была внучкой сановника Шаньгуань И, которого в 664 г. казнили за противодействие возвышению У-хоу. Вся его семья была обращена в рабство, и Ваньэр сначала была прислугой во дворце. Но благодаря своим способностям и трудолюбию к 698 г. она возвысилась до положения личного секретаря У Цзэтянь и стала автором текстов многих ее указов. У Цзэтянь ценила ее таланты и даже советовалась с ней, но за какой-то проступок велела нанести позорящую татуировку на ее лицо.

К началу 705 г. Шаньгуань Ваньэр имела статус наложницы Чжун-цзуна (*цзеюй*), продолжала участвовать в подготовке текстов указов и также, как и императрица, имела связь с У Саньсы. // История Китая, 2014. С. 264 //.

²³⁸ Вэй Юаньчжун, сосланный У Цзэтянь за порицание братьев Чжан, был возвращен Чжун-цзуном в столицу и пожалован должностью начальника управлений императорских регалий (вэйвэйцин). Затем он был удостоен более высоких постов главы Императорской канцелярии и главы Государственного секретариата. // История Китая, 2014. С. 265 //.

²³⁹ История Китая, 2014, С. 265.

Последовавшее за смертью У Цзэтянь десятилетие также ознаменовалось преобладанием при дворе влияния женщин. Помимо императрицы и принцессы Аньлэ значительную роль в сфере власти играла младшая дочь У Цзэтянь — принцесса Тайпин, которая поддержала заговор против матери, за что Чжун-цзун удостоил ее особого титула Чжэньго Тайпин-гунчжу (Защитившая престол принцесса Великого мира). В начале 706 г. император издал беспрецедентный указ, позволяющий Тайпин-гунчжу, а также пяти своим дочерям, включая принцессу Аньлэ, открыть собственные канцелярии (*фу*) с особым штатом чиновников. Ранее такую привилегию имели только принцы, кровные родственники императора мужского пола. Решения Чжун-цзуна часто основывались на советах императрицы Вэй и Шаньгуань Ваньэр. В частности, по их совету в 5-м месяце 705 г. он издал указ, предписывающий соблюдать трехлетний траур по матерям, которые разведены с отцами²⁴⁰.

До сих пор точно не известно, кто был главой клики, сформировавшейся в первые годы при дворе Чжун-цзуна, но, судя по всему, в то время активную роль в ней играл У Саньсы. Совместно с императрицей Вэй он проводил политику, направленную на сохранение политических и религиозных институтов, созданных при императрице У-хоу. Однако его вмешательство в государственные дела вызывало недовольство третьего сына Ли Чжэ — Ли Чжунцзюня, который в 706 г. был объявлен наследным принцем. В следующем году, осознавая всю шаткость своего положения на фоне непрекращающихся попыток клики императрицы Вэй и У Саньсы сместить его, он решил поднять войска. Поддержку ему оказал ряд генералов во главе с Ли Доцзо, прославившимся в боях с тюрками и подавлении мятежа киданей. В 7-м месяце 707 г. Ли Чжунцзюнь и его сторонники вместе с 300 гвардейцами ворвались в дом У Саньсы и убили его вместе с его сыном. Затем они отправились на поиски Шаньгуань Ваньэр, которая, однако, сумела спастись и предупредить императорскую семью. Все члены семьи укрылись в надвратной башне ворот Сюаньумэнь, которую обороняла личная гвардия Чжун-цзуна. Во время штурма император появился на террасе башни и обратился к гвардейцам с призывом убить их предводителей, затеявших бунт. Вняв приказу, солдаты убили Ли Доцзо и других генералов, но Ли Чжунцзюнь с сотней гвардейцев вырвался из Чаньани, однако вскоре и его убили приближенные²⁴¹.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же. С. 266.

После смерти У Саньсы при дворе произошла перестановка сил. Шань-гуань Ваньэр, решив дистанцироваться от императрицы Вэй и принцессы Аньлэ, стала искать сближения с принцессой Тайпин и Жуй-цзуном. В ходе расследования по делу Ли Чжунцзюня императрица Вэй и принцесса Аньлэ попытались обвинить Тайпин и Жуй-цзуна в связях с заговорщиками. Это привело к тому, что в течение последующих семи лет развернулась ожесточенная борьба за престол между императрицей Вэй, с одной стороны, ее мужем Ли Чжэ и его братом и оппонентом Ли Данем (Жуй-цзуном) — с другой, а также между дочерью У Цзэтянь — принцессой Тайпин, также претендовавшей на престол, и ее племянником — будущим императором Ли Лунци (Сюань-цзун, 712–756). В этой борьбе за власть в качестве политического аргумента также активно использовался буддизм, подтверждением чего может служить история возвышения и падения монаха Хуэйфана 惠範 (?–713). С 705 по 713 г. он пользовался покровительством императрицы У Цзэтянь, императоров Ли Чжэ и его брата Ли Даня, их сестры принцессы Тайпин, а также императрицы Вэй — супруги Ли Чжэ. Как указывается в источниках — хрониках «Цзю Таншу 舊唐書»²⁴² (945 г.), «Синь Таншу 新唐書»²⁴³ (1060 г.), «Цзычжи тунцзянь»²⁴⁴ (1084 г.) и составленных Чжан Чжо 張鷟 (660?–740 гг.) частных записях «Чао цянцзай 朝野僉載» (713?–716?), на возвышение Хуэйфана во многом повлияла его близость к императрице Вэй и к принцессе Тайпин, обусловленная также участием в их придворных заговорах. Это вмешательство в придворные интриги в конце концов стоило ему жизни. В 713 г. принцесса Тайпин организовала тайный заговор с целью свержения своего племянника, императора Ли Лунци. Однако заговор был раскрыт, и по приказу императора принцесса совершила самоубийство, а ее сторонники, в число которых входил монах Хуэйфан, были казнены.

²⁴² «Цзю Таншу» 舊唐書 (Старая история Тан) — официальная историческая хроника династии Тан, правившей в Китае с 618 по 907 г. н. э. Составлена в 941–945 гг. при династии Цзинь по приказу императора Гао-цзун группой придворных историков под руководством главного министра национальной истории Лю Сюй. История является компиляцией ныне утерянных более ранних анналов и других хроник и биографий.

²⁴³ «Синь Таншу» 新唐書 (Новая история Тан) была составлена в середине XI века по приказу императора Жэнь-цзуна для устранения недостатков прежней хроники Цзю Таншу 舊唐書.

²⁴⁴ «Цзычжи тунцзянь» (Всепроницающее зеркало, управлению помогающее) — историческая хроника, составленная в XI в. Сыма Гуаном (1019–1086) с 1067 по 1084 г. н.э. при дворе сунского императора Чжэ-цзуна (годы правления 1086—1101). Написанный в виде летописи, памятник включает в себя 294 главы (цзюаня) и освещает события с 403 г. до н. э. по 960 г. н.э.

О происхождении самого Хуэйфана почти ничего неизвестно. В буддийском источнике «Да Сун сэнши лю 大宋僧史略», составленном в 982 г. Чжаннином, он назван «монахом-варваром (хусэн 胡僧)», что говорит о его не-китайском происхождении²⁴⁵. Чжан Чжо 張鷟 в «Чаоэ цянцзай» называет его «монахом-брахманом 婆羅門僧», на основании чего исследователь Чэнь Цзинхуа предположил, что Хуэйфан мог быть выходцем из Индии или Центральной Азии²⁴⁶.

Как сообщает тот же Чжаннин, при императоре Ли Чжэ Хуэйфан удостоился целого ряда почестей наряду с такими высокопоставленными буддийскими патриархами, как Фацзан. Так, во втором году эры Шэнлунь (19 января 706 г.—20 февраля 707 г.) во время церемонии, связанной с завершением строительства монастыря Шэньшансы 聖善寺, он вместе с другими девятью монахами (в число которых входил Фацзан) получил придворное звание *чаосан дафу* 朝散大夫, пятый ранг и сопутствующие ему привилегии. Позднее, в награду за сооружение бронзовой статуи Будды для этого монастыря, ему был дарован более высокий третий ранг *чжэньи дафу* 正議大夫, титул *гуна* Шаньяна (Шаньян гунцзюэ 上庸公爵) и пост настоятеля храма Шэньшансы²⁴⁷. Примечательно, как указывает Чжаннин, что столь солидные должности Хуэйфан получил по рекомендации принцессы Тайпин. Это указывает на то, что уже в ранние годы правления императора Чжун-цзуна он пользовался поддержкой женщин из императорского рода, что подтверждается и другими источниками, прежде всего «Синь Таншу», «Цзю Таншу», «Цзычжи тунцзянь», «Тан хуэйяо» и «Да Тан синью». Они упоминают меморандум придворного чиновника Хуан Янфана 桓彥範 (653–706), составленный в 705 г. для императора Ли Чжэ. В нем резко осуждалось поведение «монаха-варвара 胡僧» Хуэйфана, который ложно использует Учение Будды, обманывая императрицу и других наложниц императорского гарема, благодаря этому имеет доступ во «внутренние покои дворца» (т.е. женскую половину) и вмешивается в дела государства²⁴⁸. На том основании, что Хуэйфан якобы использует магию (左道) для участия в государственных делах, Хуан Янфан рекомендовал императору казнить его, однако, судя по тому, что в последующие годы Хуэйфан получил упомянутые титулы и продолжи-

²⁴⁵ Chen, 2016. P. 147.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid. P. 147.

²⁴⁸ Ibid. P. 166.

лось его возвышение, этот меморандум был оставлен без внимания. Сыма Гуан, составитель «Цзичжи тунцзянь», сообщая об этом меморандуме, комментирует его, добавляя следующие примечательные подробности. Прежде всего, Хуэйфан начал свою придворную карьеру благодаря тесной дружбе с братьями Чжан — последними фаворитами императрицы У Цзэтянь. При этом он состоял в хороших отношениях с императрицей Вэй, супругой императора Чжун-цзуна. Когда братья Чжан были устранены придворной коалицией во главе с Чжан Цзяньчжи, императрица Вэй объявила, что Хуэйфан также участвовал в заговоре против братьев Чжан. За это он был щедро награжден в том же году, получил право свободно входить во дворец, и даже сам император тайно навещал его несколько раз²⁴⁹.

То, что Хуэйфан был другом братьев Чжан, также свидетельствует о его принадлежности к кругу приближенных самой императрицы У Цзэтянь. Это подтверждается Чжан Чжо в «Чаоэ цянчжай», где говорится, что императрица считала его «совершенномудрым монахом 聖僧» и осыпала подарками и наградами²⁵⁰. Однако, судя по упоминанию в «Цзычжи тунцзянь», он был также близок к императрице Вэй и, возможно, к придворной коалиции, поддерживавшей императора Ли Чжэ. Очевидно, почувствовав изменения политического климата, Хуэйфан оставил своих прежних покровителей и, поддерживаемый императрицей Вэй, принял участие в дворцовом перевороте 705 г., завершившимся казнью братьев Чжан и устранением от власти императрицы У Цзэтянь. В награду за это, как дает понять Сыма Гуан, он получил титул Шаньян-гуна и пост настоятеля храма Шэньшансы²⁵¹. Это противоречит упомянутому сообщению Чжаняна о том, что Хуэйфан получил пост настоятеля благодаря протекции принцессы Тайпин. Однако в биографии самой принцессы в «Цзю Таншу» содержится упоминание о ее близких отношениях с Хуэйфаном, которого она рекомендовала императорскому двору в качестве настоятеля Шэньшансы. Это упоминание, по мнению ученого Чэня Цзинхуа, является решающим доводом, подтверждающим тот факт, что свои первые придворные должности Хуэйфан получил уже после дворцового переворота 705 г.²⁵² Это может свидетельствовать также о том, что с 706 г. помимо покровительства императрицы Вэй и императора Ли Чжэ, он открыто пользуется поддержкой принцессы Тайпин.

²⁴⁹ Ibid. P. 167.

²⁵⁰ Ibid. P. 163.

²⁵¹ Ibid. P. 163.

²⁵² Ibid. P. 171.

К 707 г., согласно записи в «Цзичжи тунцзянь», Хуэйфан, помимо титула Шаньян-гуна был также настоятелем трех буддийских монастырей: Симинсы, Шэньшансы и Тяньчжунсы. Наиболее известным среди них являлся Симинсы, основанный в 656 г. в Чаньани императором Ли Чжи (Гао-цзуном). В этом монастыре, который считался одним из крупнейших центров буддийского образования на Дальнем Востоке, проживали знаменитые монахи Сюаньцзан 玄奘 (602–664) и Даосюань 道宣 (596–667). Здесь обучалось множество монахов из Кореи и Японии, среди них прославившиеся у себя на родине — кореец Вончук 圓測 (613–696) и японец Кукай 空海 (774–835)²⁵³. Другой монастырь, Шэньшансы, находился в Лояне, и, согласно «Цзичжи тунцзянь», его строительство было завершено под руководством Хуэйфана, которого за это Ли Чжэ назначил на пост настоятеля. По сообщениям источников («Цзычжи тунцзянь» и «Тан хуэйяо»), строительство монастыря как и возведение гигантской статуи Будды в Чаньло, также под руководством Хуэйфана, потребовало огромных расходов из государственной казны. В связи с этим в 707 г. главный цензор Вэй Чуаньгун подал императору новую жалобу на Хуэйфана, в которой обвинял монаха в хищении государственных средств, выделенных на строительство Шэньшансы. Император был вынужден лишить Хуэйфана одной из его придворных должностей и отправить под домашний арест²⁵⁴. После этого Хуэйфан исчез с политической сцены на три года, вплоть до смерти Ли Чжэ в 710 г.

В это время при дворе шла борьба за власть между двумя группировками, одну из которых возглавляла императрица Вэй. Ей противостояли младший брат императора Ли Дань, его сын — принц Ли Лунцзи и принцесса Тайпин. В июле 710 г. император Чжун-цзун внезапно скончался. При дворе распространились слухи о его отравлении императрицей Вэй и принцессой Аньлэ, что отчасти подтверждалось дальнейшими действиями Вэй-хуанхоу. Не возвещая о смерти императора, она призвала во дворец своих родственников и верных генералов, которые составили там ее охрану. Императрица решила править от своего имени, объявив Аньлэ наследницей престола. Но в это время Тайпин-гунчжу и Шаньгуань Ваньэр сфабриковали посмертный рескрипт, согласно которому на престол возводился Ли Чжунмао (Шан-ди), сын Чжун-цзун от наложницы. Императрица Вэй, следовательно, должна была принять титул «вдовствующей императрицы» и стать регентшей при императоре-подростке.

²⁵³ Ibid. P. 178.

²⁵⁴ Ibid. P. 172–177.

Этот указ, обнародованный через два дня после смерти Чжун-цзуна, стал результатом компромисса между дворцовыми группировками. Вначале предполагалось, что вторым регентом будет Ли Дань (Жуй-цзун), но сторонники императрицы Вэй — ее родственник Вэй Вэнь, Цзун Чукэ и Цзи Чун — сумели отвергнуть этот план под тем предлогом, что жена старшего брата и младший брат мужа не имеют права общаться между собой. Таким образом, регентом при новом императоре Шан-ди (июль 710 г.) стала вдовствующая императрица Вэй²⁵⁵.

Сторонники императрицы убеждали ее расправиться с принцессой Тайпин и Ли Данем и основать новую династию по примеру У Цзэтянь.

Этот план выдал противникам императрицы чиновник Цуй Жиюн (673—622), тайно встретившись с сыном Жуй-цзуна Ли Лунци (685—762), будущим императором Сюань-цзуном (г.п. 715—756). Ли Лунци привлек на свою сторону тетку, принцессу Тайпин, которая оставалась ключевой фигурой их группировки. Они решили действовать незамедлительно, и вечером 21 июля 710 г. Ли Лунци со своими сторонниками проследовал во дворец в полном вооружении. Многие гвардейцы, состоявшие ранее под их началом, присоединились к заговорщикам. Императрица Вэй, принцесса Аньлэ, Шаньгуань Ваньэр и их сторонники были убиты, а юный император Шан-ди под давлением Тайпин-гунжу вынужден был отречься от престола в пользу Ли Дая, который 18 июля 710 г. был провозглашен императором под именем Жуй-цзуна²⁵⁶.

В первые годы его правления реальная власть фактически находилась в руках его сына Ли Лунци и его сестры — принцессы Тайпин. Император обсуждал с ней дела управления, все назначения и отставки зависели от ее слова, и самые влиятельные сановники «толпились у дверей принцессы Тайпин, как на рынке». Принцесса была необычайно богата, ее резиденция выглядела столь же пышно, как и императорский дворец²⁵⁷.

Она считалась самой могущественной женщиной в стране и назначала на государственные посты своих ставленников, которые получили наименование «сефэнгуань 斜封官»²⁵⁸. В этой связи в 711 г. вновь появляется имя Хуэй-фана. В том году император особым указом попытался убрать с государственной службы всех «сефэнгуань», однако благодаря вмешательству Тайпин

²⁵⁵ История Китая, 2014. С. 267.

²⁵⁶ Там же.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Букв. «чиновник с косым конвертом», поскольку такие чиновники получали незаконные назначения за деньги в сложенном наискось конверте.

и других придворных вынужден был вернуть их обратно. Имя Хуэйфана упоминается в этой связи в докладе одного из дворцовых чиновников — Лю Цзе, который обвинил монаха в том, что он и принцесса наживаются на продаже государственных должностей торговцам и простолюдинам²⁵⁹. В том же году против Хуэйфана вновь были выдвинуты обвинения цензорами Сюэ Дэном и Мужун Сюном. На этот раз монах обвинялся уже в более серьезных преступлениях — хищениях государственных средств и незаконной связи с принцессой Тайпин. И снова, благодаря покровительству принцессы, все обвинения с Хуэйфана были сняты, а его обвинители понижены в должностях и сосланы. Как отмечают современники, это было время, когда Хуэйфан обладал большой властью и даже пользовался привилегиями для членов императорской семьи. Как отмечает Чжан Чжо в «Чаоэ цянцзай», он въезжал во дворец на императорской колеснице, и его сопровождала свита из дворцовых евнухов, т.е. пользовался теми же привилегиями, что и Сюэ Хуайи при императрице У Цзэтянь²⁶⁰. В «Синь Таншу» указывается также, что его богатства были огромными — насчитывали десять миллионов лян²⁶¹.

Как правило, политический успех Хуэйфана и его тесная связь с членами императорской семьи объяснялись его умением применять так называемые «магические практики» (左道), благодаря которым он якобы добился расположения императриц У и Вэй, императора Ли Чжэ и принцессы Тайпин. Судя по тому, что принцесса называла его «царем Брахмой 為梵王» (как указывается в «Чаоэ цянцзай»)²⁶², он посвящал членов императорской семьи в индийские тантрические практики с целью укрепления здоровья и prolongation жизни, за что недоброжелатели обвиняли его в колдовстве. Это косвенно подтверждается тем, что в 706 г., на церемонии при дворе, когда Хуэйфан получил титул Шаньян-гуна и третий придворный ранг за строительство монастыря Шэньшансы, таких же наград удостоились и даосы Ши Чунсюань, Е Цзиньнэн и др. Хотя некоторые историки (Сыма Гуан) сомневаются в том, что даосские священнослужители имели отношение к строительству буддийского монастыря, это упоминание о награждении буддийских монахов и даосов высокими придворными рангами в «Цзю Таншу», возможно, свидетельствует о том, что императорский двор во времена правления Ли Чжэ проявлял особый интерес к буддизму и даосизму. Это предположение под-

²⁵⁹ Chen 2016. P. 181.

²⁶⁰ Ibid. P. 163.

²⁶¹ Ibid. P. 172.

²⁶² Ibid. P. 163.

тверждается следующим фактом. Как сообщает буддийский историк Чжифан, в 709 г. император пригласил во дворец Линьгуань монаха-переводчика Бодхиручи (Дхармаручи, 572?–727) и других монахов для чтения и толкования новых переводов сутр, а затем устроил для них трапезу и повелел запечатлеть их портреты на стенах дворца²⁶³.

В 705 г. из-за разлива реки Ло случилось наводнение, и около 2000 человек лишились своих домов. В связи с этим придворный чиновник Сунь Угуан, сторонник проконфуцианских взглядов, подал императору доклад, в котором рекомендовал предпринять ряд мер, в том числе убрать с ответственных государственных должностей родственников прежней императрицы У Цзэтянь, начиная с ее племянника У Саньсы и избавиться от «магов» (кит. *фанши* 方士) Е Цзиньнэна и Чжэн Пуси, которые занимают высокие посты только благодаря своим познаниям в магии. Позднее, в 709 г., он высказался также против расширения территории храма Шэньшансы, а это дает основание считать, что он принадлежал к противостоявшей участникам конфуцианской оппозиции буддийско-даосской группы при дворе Чжу-цзуна, некоторые члены которой (например, Хуэйфан) были связаны также с партией родственников покойной императрицы²⁶⁴.

Историк Чэнь Цзинхуа предполагает, что в действительности деятельность Хуэйфана, возможно, имела гораздо более важное значение, если вспомнить его руководство строительством монастыря Шэньшансы и статуи Будды в Чаньло²⁶⁵. Как утверждается в источниках периода династии Сун «Тан хуэйяо» и «Суйтан цзяхуа», этот монастырь был построен по приказу Ли Чжэ в память о его матери, императрице У Цзэтянь. В последнем источнике уточняется, что в монастыре был павильон Баоцигэ 報慈閣 (Павильон Воздаяния за Милосердие), в котором находилось изображение Будды, некогда пребывавшее в храмовом комплексе Минтан, принадлежавшем императрице У Цзэтянь. Как предполагает Антонино Форте, строительство (или реконструкция) монастыря и возведение павильона, проводившееся в течение 706–707 гг., возможно, объяснялось стремлением приближенных покойной императрицы У Цзэтянь сохранить ее наследие, а также и природными катаклизмами, которые пережила страна в первые годы правления Ли Чжэ (сообщения о наводнении в 705 г., о засухе в 707 г.). В подтверждение этой мысли А. Форте ссылается на запись в «Синь Таншу»:

²⁶³ Chen, 2004. P. 127.

²⁶⁴ Chen, 2006. P. 150, P. 166.

²⁶⁵ Ibid. P. 114–115.

по этому сообщению племянник покойной императрицы У Саньсы напомнил императору о том, что его отец — император Ли Чжи совершил ритуал поклонения Небу и Земле на горе Тайшань, а мать, императрица У Цзэтянь, совершила ту же церемонию на горе Суншань и построила Минтан. Поскольку императору не следовало забывать великие деяния своих родителей, У Саньсы предлагал ему восстановить названия некоторых округов, созданных еще покойной императрицей. В 707 г., когда страну поразила сильная засуха и император отправил У Саньсы и У Ючжи (мужа принцессы Тайпин) совершить моление о дожде у гробницы У Цзэтянь. В той же записи упоминается о докладе придворного чиновника Куана Чжони, который восхвалял императора за строительство павильона Баоцигэ как проявление сыновней почтительности к матери — императрице У и тоже рекомендовал императору сохранить названия округов, введенных в правление его матери²⁶⁶.

На основании этих данных можно сделать следующие предположения. Вполне возможно, что павильон Баоцигэ был воздвигнут Ли Чжэ в числе посмертных почестей ради упокоения души его покойной матери, У Цзэтянь. Видимо, с этой же целью проводились моления о дожде перед ее гробницей: императорский двор, судя по всему, предполагал, что, умиловив посмертными почестями душу императрицы, удастся избавиться от засухи. Избрание для этой цели племянника и зятя покойной может свидетельствовать о том, что при дворе продолжали играть активную роль родственники и сторонники У Цзэтянь, возглавляемые ее племянником У Саньсы (и, возможно, принцессой Тайпин), которые стремились сохранить введенные ею положения и законы. В этой связи представляется логичным, что ответственным за строительство Шэньшансы (а затем и его настоятелем) стал Хуэйфан, который с самого начала входил в круг приближенных императрицы.

Особый вопрос среди исследователей вызывает идентификация помещенной в павильон Баоцигэ статуи Будды. Антонино Форте, сопоставив данные о том, что У Цзэтянь поместила в монастырь Байсима статую Будды из Минтана и одновременно приказала изготовить такую же статую для Баоцигэ, убедительно доказывает, что обе статуи были изображением Будды Майтрейи. Возведением первой статуи по поручению У Цзэтянь руководил монах Хуайи, известный как приверженец культа Майтрейи. Изначально эта статуя предназначалась для комплекса Тяньтана, но после того, как он был уничтожен ураганом, перенесена в Минтан, а затем, после пожара Минтана, помещена в Бай-

²⁶⁶ Forte A., 1976. P. 222.

масы. Есть все основания полагать, что статуя Будды для павильона Баоцигэ сооружалась по образцу статуи из Баймасы и также представляла собой изображение Будды Майтрейи²⁶⁷. Как отмечает Чэнь Цзинхуа, иероглиф «цы 慈» в названии павильона также входит в китайское наименование Майтрейи — Цыши (慈氏). Как известно, этот титул одно время использовала сама императрица У Цзэтянь, которая под влиянием монаха Хуайи пыталась отождествить себя с воплощением Будды Майтрейи. Поэтому название павильона также может служить косвенным доказательством того, что помещенная там статуя была изображением Майтрейи²⁶⁸. Примечательно, что в том же 706 г., одновременно с императорским проектом строительства Шэньшансы-Баоцигэ, монах Хуэйюнь (655—713) занялся сооружением бронзовой статуи Майтрейи высотой в восемнадцать *чи* (5,8 метров) в Бяньчжоу, недалеко от Лояна. Помимо Хуэйюня воздвижением статуи руководили придворный чиновник Вэй Шили (660—719) и некий высокопоставленный монах из столичного монастыря Фошоуцзисы. Вэй Шили занимал при дворе высокое положение и был одним из доверенных лиц императора Ли Чжэ и императрицы Вэй. Об этом монахе почти ничего не известно, однако сам монастырь Фошоуцзисы в свое время находился под покровительством императрицы У Цзэтянь и был известен своей приверженностью культу Майтрейи²⁶⁹. Исходя из этих фактов, можно предположить, что майтрейянизм, процветавший в годы правления У Цзэтянь, продолжал пользоваться популярностью и при ее преемниках.

Судя по всему, Ли Чжэ, так же как и его мать У Цзэтянь, особенно почитал мощи Будды из монастыря Фамэньсы. Как сообщается в «Чаоэ цянцзай», в пятнадцатый день второго месяца второго года Цзинлун (11 марта 708 г.) Ли Чжэ, его жена — императрица Вэй, их дети и две сестры императрицы участвовали в церемонии поклонения мощам из Фамэньсы, которые все еще оставались в столице, после того как были доставлены туда в 705 г. по распоряжению императрицы У Цзэтянь. Они поднесли по пряди своих волос в качестве подношения, после чего мощи были доставлены обратно в Фамэньсы²⁷⁰. Как сообщает тот же источник, примерно тогда же ко двору из Иньчжоу была доставлена удивительная женщина, на чьем теле проявлялись изображения пагод и Будд. Эта женщина была отправлена жить в дворцовую капеллу

²⁶⁷ Ibid. P. 230–231.

²⁶⁸ Chen, 2006. P. 148.

²⁶⁹ Ibid. P. 137.

²⁷⁰ Chen, 2004. P. 128.

(кит. *нэйдаочань*)²⁷¹. В 710 г. после убийства императрицы Вэй она исчезла из дворца, и этот факт вызывает предположение, что, возможно, за ее появлением при дворе стояла сама императрица. Возможно, что Вэй, планируя захват власти в 710 г., так же как и ее свекровь — императрица У Цзэтянь, могла попытаться использовать буддизм в политических целях — об этом говорит появление при дворе женщины с буддийскими символами на теле, ее участие в церемонии поклонения мощам из Фамэньсы (как в свое время сделала У Чжао), и, наконец, ее открытое покровительство буддийскому монаху Хуэйфану.

Что касается самого Хуэйфана, то, очевидно, на посту настоятеля монастыря Шэньшансы он также играл особую роль в сохранении наследия покойной У Цзэтянь (в данном случае связанных с нею буддийских проектов) и распространении культа Майтрейи. По мнению Чэнь Цзинхуа, замысел строительства монастыря Шэньшансы и статуи Будды в Чаньло также, возможно, имел в своей основе и глубокий социальный подтекст. Исследователь обращает внимание на то, что оба эти проекта по времени соотносятся с упоминаниями о стихийных бедствиях — наводнении 705 г. и засухи 706 г. При этом Чэнь Цзинхуа ссылается на меморандум упомянутого выше Сунь Угуаня, в котором выражаются упреки правительству в том, что оно выделяет слишком большие средства на строительство буддийских храмов и воздвижение статуй, вместо того чтобы потратить деньги на борьбу со стихийными бедствиями²⁷². На этом основании автор меморандума предполагает, что в планы Ли Чжэ (и, возможно, Хуэйфана) входило создание крупномасштабных строительных проектов, в которых можно было задействовать население, пострадавшее от наводнения и засухи, обеспечив тем самым его постоянной работой. В этом случае становится понятным то недовольство, которое вызывала деятельность Хуэйфана у придворных чиновников. Многие из них, будучи крупными землевладельцами, относились к кругу конфуцианцев (кит. *шйдафу* 士大夫). Их ненависть к Хуэйфану, по мнению Чэнь Цзинхуа, объяснялась идеологическими и социально-экономическими причинами²⁷³. Выше уже говорилось о том явном предпочтении, которое при дворе Ли Чжэ отдавалось буддизму и даосизму, и как проконфуциански настроенные придворные в лице Сунь Угуаня открыто выражали по этому поводу свое недовольство. Что же касается масштабных буддийских проектов, таких как строи-

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Chen, 2006. P. 149, 156, 157.

²⁷³ Ibid. P. 157.

тельство Шэньшансы и возведение статуи Будды в Чаньло, то, очевидно, многие чиновники-землевладельцы опасались, что участие в них оторвет от земледелия слишком многих крестьян и это неблагоприятно скажется на положении сельского хозяйства и, соответственно, благосостоянии помещиков²⁷⁴. В этой связи становятся понятными обвинения в растрате государственных средств, выделенных на строительство Шэньшансы и возведение статуи Будды в Чаньло, выдвинутые против Хуэйфана цензорами Сюэ Дэном и Мужун Сюном. Другие обвинения, которые часто выдвигались в адрес Хуэйфана, а именно инкриминируемая ему незаконная связь с принцессой Тайпин, возможно, объяснялись следующими обстоятельствами. В «Цзю Таншу» упоминается, в частности, о том, что Хуэйфан активно занимался торговлей и его коммерческая деятельность простиралась вплоть до округов Чаньцзян 長江 и Цзяньгэ 劍閣 в юго-западной провинции Сычуань — районе, который играл важную роль в торговле между Китаем и странами Центральной и Южной Азии еще со времен династии Хань²⁷⁵. Возможно, что в этом качестве Хуэйфан выступал также как представитель Тайпин в торговых операциях и посредник между ней и торговцами. То, что сама принцесса активно занималась коммерческой деятельностью, подтверждается сообщением из «Цзю Таншу», о том, что она вела дела с местными торговцами в местностях У, Шу и Линьнань²⁷⁶. Другой эпизод из ее биографии говорит об умении использовать свои торговые связи в политических целях. Весной 711 г. в результате непрерывного противостояния между ней и принцем Ли Лунцзи император Жуи-цзун предложил ей на время покинуть столицу. Для своего пребывания Тайпин выбрала округ Пучжоу 蒲州, который был известен как одно из мест добычи соли. Губернатором этого округа был ее сторонник Пэй Тан, который по ее протекции был назначен главным поставщиком соли в столицу, и вскоре Тайпин и Пэй Тан захватили монополию на поставку соли в столицу и ее окрестности. Благодаря этому Тайпин смогла создать собственную армию, якобы для защиты северных границ. Известие об этом встревожило ее племянника Ли Лунцзи, который настоял на том, чтобы принцессу вновь вернули в столицу²⁷⁷. Поэтому, возможно, сообщения о том, что Тайпин и Хуэйфан продавали государственные должности своим ставленникам «сефэнгуань 斜封官», объясняются также их политическими стремлениями — заручиться

²⁷⁴ Ibid. P. 157.

²⁷⁵ Chen, 2016. P. 177.

²⁷⁶ Chen, 2006. P. 152.

²⁷⁷ Ibid. P. 155–156.

сторонниками в государственном аппарате в случае захвата верховной власти. Очевидно, принцесса, по примеру своей матери — императрицы У Цзэтянь, стремилась привлечь к себе представителей торгового сословия. В «Цзю Таншу» упоминается о том, как в последние годы своего правления (700 г.) У Цзэтянь приглашала ко двору сычуаньского купца Сун Бацзи при посредничестве своего фаворита Чжан Ичжи²⁷⁸. Поскольку в том же году она начала строительство статуи Будды в храме Байсима, возможно, что императрица обращалась к представителям купечества как к источнику дополнительного финансирования своих буддийских проектов.

В борьбе за власть между Тайпин-гунчжу и принцем Ли Лунци решающим этапом стал 712 г. В 7-м месяце этого года на небе появилась комета и по приказанию принцессы Тайпин придворные астрологи истолковали это явление как предвестие скорого восшествия на престол наследника. По замыслу принцессы Жуй-цзун должен был заподозрить Ли Лунци в заговоре и сместить его, но этого не произошло: император решил добровольно уступить трон сыну, который взошел на престол под именем императора Мин Хуана (Сюань-цзун, 712—756). Тайпин-гунчжу удалось лишь добиться, чтобы указы и аудиенции Жуй-цзуна, принявшего титул Тайшан-хуан (Боже-ственный удалившийся император), имели более высокий статус, чем указы вступившего на престол нового императора Сюань-цзуна.²⁷⁹

В первые месяцы правления племянника Тайпин сохраняла свое могущество, но молодой император не хотел с этим мириться. Осенью 712 г. с помощью Лю Юцю и генерала Чжан Вэя он попытался устранить влиятельных приближенных принцессы — Доу Хуайчжэня, Цуй Ши и Цэнь Си. Но об этом замысле стало известно Тайпин, и Сюань-цзун был вынужден отступить и сослать заговорщиков. В создавшейся напряженной ситуации принцесса решила действовать, и в 7-м месяце 713 г. она вступила в заговор с несколькими сановниками с целью свержения Сюань-цзуна. Однако один из ее сторонников — Вэй Чжигу — донес об этом императору. По его приказу 29 июля 713 г. генерал Ван Маочжун во главе 300 гвардейцев вошел во дворец, арестовал и казнил сторонников принцессы — генералов Чан Юанькая и Ли Цы. Несколько десятков сторонников и родственников принцессы были схвачены и казнены, и в их числе монах Хуэйфан. Узнав о заговоре, Жуй-цзун распорядился о полной передаче дел

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ История Китая, 2014. С. 270.

правления в руки Сюань-цзуна, а сам поселился в отдаленном дворце Байфудянь, где и оставался вплоть до своей смерти в 6-м месяце 716 г.²⁸⁰

Узнав о провале заговора, принцесса Тайпин сначала попыталась скрыться в горном монастыре, но спустя три дня вернулась в свою резиденцию и по приказу императора 2 августа 713 года совершила самоубийство. Так с уходом Тайпин-гунчжу завершилась эпоха всевластия женщин при дворе Танской империи.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать следующие выводы. С момента своего появления в Китае буддизм ориентировался прежде всего на высшие слои китайского общества, представленные правительством и императорским двором. В свою очередь, некоторые китайские императоры также пытались использовать буддизм как важную опору официальной государственной идеологии. Это было характерно для императора династии Суй Ян Цзяня (Вэнь-ди) и особенно проявилось в правление императрицы У Цзэтянь.

Взойдя на престол, она столкнулась с трудной ситуацией в лице оппозиции придворных чиновников и аристократических кланов и нестабильностью в стране. Для укрепления своего статуса императрица в целях политической пропаганды умело прибегала к религиозным текстам и ритуальным практикам, главным образом буддийского толка. К ним относится прежде всего использование канонических буддийских трактатов, например «Махамегха-сутры». Положения из этих текстов позволяли У Цзэтянь отождествить себя, во-первых, с буддийскими вселенскими царями-*чакравартинами*, которые обретают власть, распространяя учение Будды, и, во-вторых, с буддийскими божествами (богиня Цзиньгуань), которые могут перевоплощаться в царей и править независимо от их пола. Другой аспект её религиозно-политической пропаганды состоял в поклонении буддийским мощам (*шарира*) и распространении связанных с ними священных текстов-*дхарани*. Следует также отметить, что императрица привлекала к себе буддийских монахов как ближайших советников и доверенных лиц (Сюэ Хуайи, Фацзан, Хуэйфан), которые на основании толкования и комментирования буддийских текстов способствовали формированию государственной идеологии, подтверждающей легитимность ее правления. Примечательно, что и после отстранения от власти и смерти

²⁸⁰ Там же.

У Цзэтянь в 705 г. ее преемники продолжали использовать буддизм как идеологическое средство борьбы за власть. Об этом свидетельствует биография монаха Хуэйфана, который начал свою придворную карьеру при императрице У Цзэтянь, а впоследствии был доверенным лицом ее сына — императора Ли Чжэ, его жены — императрицы Вэй и дочери У Цзэтянь — принцессы Тайпин. Благодаря этому он получил доступ к высоким придворным должностям и руководил реализацией масштабных строительных проектов государственного значения — строительством монастыря Шэньшансы и воздвижением статуи Будды в местности Чаньло. Последние факты также свидетельствуют о том, что Ли Чжэ, так же как и его мать, придавал большое значение строительству в стране буддийских монастырей и сооружению статуй Будд как средству укрепления своей власти и, возможно, как способу трудоустройства населения, пострадавшего от стихийных бедствий, на масштабных строительных работах.

Как было показано выше, и другие женщины из императорской семьи (императрица Вэй, принцесса Тайпин) также пытались, по примеру У Цзэтянь, добиваться верховной власти, опираясь на идеологию и религиозную практику буддизма, о чем свидетельствует, в частности, их открытое покровительство монаху Хуэйфану. Однако их попытки оказались неудачными и в конце концов, привели к их гибели. Тем не менее, приверженность буддизму и ее плоды продолжали сохраняться и оказывать влияние уже на другие страны Дальнего Востока. Современные исследователи Барбара Эмброс и Чэнь Цзинхуа предполагают, что система буддийской религии и культуры, созданная в годы правления У Цзэтянь, могла повлиять на положение буддизма в Японии во второй половине VIII в., в правление императриц Комё и Кокэн. Это влияние могло проявиться в следующих аспектах:

1) система государственных храмов *даюньсы*, созданная по приказу У Цзэтянь, возможно повлияла на возникновение аналогичной структуры *кокубундзи* в Японии.

2) сооружение масштабных буддийских религиозных объектов (статуи Будды в Лунмэнь и Баймасы, комплексы *Минтан* и *Тяньтан*) могло послужить примером для воздвижения гигантской статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи в правление императора Сёму и императрицы Комё.

3) приближение к трону буддийских монахов как доверенных лиц монарха (Сюэ Хуайи и Хуэйфан) также нашло отражение в истории Японии VIII в., на примере «инцидента с Докё».

Использование китайских паттернов системы государственного правления в Японии и государствах Юго-Восточной Азии не было слепым копированием, а всегда творчески применялось на месте в соответствии с собственными политическими традициями стран и собственной политической культурой, складывавшихся на протяжении многих лет. Органичное «вплетение» китайской культуры в местную не было продиктовано сиюминутными политическими интересами, как можно было бы предположить, а скорее опиралось на некоторые общие черты в духовной культуре сопредельных народов, избирая из них только те, которые укрепляли, а не ослабляли «ткань» общественного и государственного устройства. Именно это позволяет считать описанные черты сходства закономерным, а не случайным явлением.

ГЛАВА III

ВОСПРИЯТИЕ БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ ЯПОНСКИМИ ИМПЕРАТРИЦАМИ В VI–VII вв.

Правление Суйко

В предыдущей главе была рассмотрена роль гендерного аспекта в превращении буддизма в государственную идеологию Китая в VI–VII столетиях, во времена правления императрицы У Цзэтянь и ее преемников в начале VIII в. В данной главе будет рассмотрена аналогичная ситуация в Японии в VI–VII вв., и влияние на нее политики японских императриц, стремившихся интегрировать буддизм в систему официального государственного культа. Для этого им была необходима поддержка буддийской сангхи прежде всего на идеологическом уровне. Японские императоры и императрицы стали обращаться и к собственно буддийской философии, точнее, к тем ее аспектам, которые провозглашали царя, покровительствующего буддийской сангхе, добродетельным правителем, спасающим и оберегающим подданных и страну. В дальнейшем это дало им возможность не только претендовать на неограниченную власть, но и установить жесткий государственный контроль над буддийской общиной.

Императрица Суйко 推古天皇 (554–628) является первой из шести японских императриц периода Асука — Нара (VI–VIII вв.), которые правили наравне с императорами. Правление Суйко считается периодом наиболее интенсивного распространения буддизма в Японии. Сама императрица, как сообщают источники, была активной последовательницей этой религии и содействовала распространению буддизма в Японии. Кроме того, неко-

торые исследователи полагают, что она была также связана с шаманскими традициями синтоизма. По этой причине вопрос о религиозной принадлежности императрицы Суйко очень важен для понимания процесса распространения буддизма в Японии и его синкретизма с синтоизмом — автохтонной религией японцев. Родословная Суйко, как и других японских императоров, подробно описана в летописи «Нихон сёки». Известно, что она была четвертой дочерью императора Киммэя 欽明 (г.п. 539—571), а её мать Китаси-химэ происходила из рода Сога и была дочерью министра Сога-но Инамэ²⁸¹. Суйко была также сводной сестрой императора Бидацу 敏達, а после смерти его первой жены, в 576 г., вышла за него замуж²⁸² и получила титул официальной супруги императора. Как сообщает «Нихон сёки», от Бидацу у неё родились два сына и пять дочерей. Одна из её дочерей была женой престолонаследника Сётоку 聖徳太子, другая — была замужем за императором Дзёмэй (г.п. 629—641). Что же касается сыновей, то сведения о них до нас не дошли. После смерти Бидацу на престол взошёл брат Суйко император Ёмэй, но он вскоре умер от болезни. После его смерти вспыхнула борьба за власть между аристократическими кланами Сога и Мононобэ. Победу одержал род Сога, и в 587 г. на престол взошёл император Сусюн. Однако он также недолго правил, и в 592 г. был убит в результате придворного заговора, как сообщают источники, его же министром Сога-но Умако. Вследствие этого заговора и при поддержке названного министра Суйко в возрасте 39 лет была провозглашена императрицей. Что касается её религиозных взглядов, то в источниках, как правило, подчёркивается приверженность Суйко буддизму. Как сообщается в «Нихон сёки», одним из её первых государственных акций было строительство в стране буддийских храмов. «Государыня повелела престолонаследнику... споспешествовать процветанию Трёх Сокровищ. В это время все *оми* и *мурази*, соревнуясь друг с другом, стали строить дома для достижения благополучия своих господ и родителей. Эти дома называли храмами»²⁸³.

Как сообщается в той же летописи «Нихон сёки», годом ранее императрица попросила принца Сётоку провести при дворе первые официальные чтения буддийских сутр: «Сутры Лотоса» («Хоккэ-кё») и «Сутры о царице Шримале» («Сёман-гё»). В дальнейшем эта церемония положила начало традиции

²⁸¹ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 80–91.

²⁸² В роду японских императоров был распространён обычай заключать браки между единокровными братьями и сестрами.

²⁸³ Там же. С. 91.

чтения буддийских сутр при дворе и включению буддийских ритуалов в придворный церемониал. Наряду с министром Сога-но Умако и своим соправителем, принцем Сётоку-тайси, императрица активно участвовала в создании государственного бюрократического аппарата — необходимого условия для формирования централизованного государства. Именно она приняла решение установить государственный контроль над буддийской сангхой в 624 г. (поводом для этого послужило преступление, совершенное одним из монахов). Были учреждены должности *содзё* и *содзу* для надзора за монахами и монахинями, причем *содзё* был назначен буддийский монах, а *содзу* — государственный чиновник. Был назначен также чиновник *ходзу*, отвечающий за храмовое имущество. По инициативе Суйко была проведена перепись буддийских храмов, монахов и монахинь, и, как сообщает «Нихон сёки»: «В это время было храмов 146, 816 монахов и 569 монахинь — всего числом 1385»²⁸⁴.

Некоторые исследователей (Ж. Камстра, А.Н. Игнатович) высказывают предположение, что Суйко была связана и с шаманской практикой. Помимо официального китаизированного имени у неё было и японское имя — Тоёмикэ-Касикия-химэ 豊御食炊屋姫, что означает «Принцесса с кухни, где готовят обильную милостивейшую пищу»²⁸⁵. Возможно, это указывает на то, что в юности Суйко могла участвовать в сакральных синтоистских религиозных церемониях, связанных с подношением пищи богам. Хотя непосредственных свидетельств этого в источниках нет, все же в «Нихон сёки» встречаются сообщения о том, что императрица почитала также и синтоистских богов, рассматривая поклонение исконным божествам не только как религиозную церемонию, но и как государственный акт. В записи от 607 г. говорится: «Государыня рекла: “Слышала я, что в давние времена мои предки-государи управляли миром, склоняясь под Небом и почтительно наступая на Землю, горячо почитая богов Неба и Земли. Повсюду почитали они [богов] гор и рек и постоянно общались с Небом и Землей. Как можно в мое правление пренебрегать Почитанием богов Неба и Земли? А посему пусть все сановники с рвением почитают богов Неба и Земли”. И как сказано далее: «Престолонаследник и Опооми (министр Сога-но Умако) во главе чиновников почитали богов Неба и Земли»²⁸⁶. Последнее сообщение может свидетельствовать о том, что присутствие на церемонии принца Сётоку и министра

²⁸⁴ Там же. С.111.

²⁸⁵ Игнатович А.Н., 1981. С. 50–51.

²⁸⁶ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 91.

Сога-но Умако было не случайным. Оба они были известны прежде всего своей приверженностью буддизму, и их участие в церемонии должно было показать, что, несмотря на государственную поддержку буддизма, чиновники и остальные подданные должны по-прежнему почитать синтоистских богов, к роду которых по традиции принадлежала сама Суйко.

То, что сама Суйко также отождествлялась своими подданными с божеством, свидетельствует следующая запись из «Нихон сёки» от 612 г.: «20-й год, весна, 1-я луна, 7-й день. Для всех сановников был устроен пир, на котором подавали вино. В этот день [Сога-но] Онооми провозгласил здравицу в честь государыни и пропел так:

*Гляжу на священное небо
Из многослойных облаков,
Что скрывали его,
Выходит-появляется моя государыня,
Правящая с миром.
Десять тысяч поколений
Пусть будет так!
Тысячу поколений
Пусть будет так!
Со страхом будем служить ей,
С почтением будем служить ей»²⁸⁷.*

В первых строчках своей песни Сога-но Умако явно уподобляет Суйко синтоистской богине Солнца — Аматаэрасу, от которой, по преданию, вел свое происхождение императорский род. Последние две строфы песни также указывают на то, что императрица воспринималась как «явленное божество» (*акицуками*), которое следует бояться и почитать. Это находит свое подтверждение в более поздних императорских указах *сэммё*, где встречается похожая формулировка.

Такое восприятие образа Суйко имеет следующие исторические традиции. В Древней Японии каждый род *удзи* имел собственное верховное божество — *удзигами*, от которого, как считалось, получал власть глава рода, *удзи-но ками*. В ранний период *удзи-но ками* были также и жрецами-шаманами. Как отмечают некоторые исследователи (Ж. Камстра), судя по источникам,

²⁸⁷ Там же. С. 66.

шаманизм в Древней Японии был прерогативой женщин, что свидетельствует о сильных традициях матриархата. Соответственно, обязанности *удзи-но ками* подразумевали общение с божеством посредством различных ритуалов, главным из которых был обряд *мацури*, целью которого было полное слияние адепта с божеством *мусуби*²⁸⁸. Например, в «Кодзики» и «Нихонги» описывается, как государыня Дзингу, играя на музыкальном инструменте *кото*, впала в состояние божественного транса и общалась с богами, которые давали ей указания. Этот процесс являлся одновременно и религиозной церемонией, и актом политической деятельности. Как отмечает Ж. Камстра, слово *мацури* записывается иероглифами, подразумевающими как управление, так и религиозный обряд. Двойная запись этого слова даёт основание предполагать, как тесно были связаны понятия «государственная власть» и «религия», поначалу воплощенные в фигуре *удзи-но ками*, а позднее — императора. В Древней Японии это единство воплощалось в фигуре главы рода, который был также представителем родового божества²⁸⁹. Возможно также, что подобно Химиико и Дзингу — императрицам раннего периода — Суйко могла восприниматься своими подданными как жрица — посредница между богами (*ками*) и людьми. Дзингу, легендарная японская императрица, правившая в III в., прославилась своим завоевательным походом против корейского государства Силла, который был предпринят ею, как сообщают источники, по внушению богов. Примечательно, что в правление Суйко по её инициативе, также был предпринят ряд походов против Силла для защиты государства Мимана (или Имна) в 600 и 623 гг.²⁹⁰ Можно предположить, что, проводя завоевательную политику в отношении Силла, Суйко стремилась в глазах своих подданных выглядеть преемницей легендарной Дзингу.

Химиико (яп. 卑弥呼 современное китайское чтение *Бимиху*, г.п. 173? — около 248?) известна как первая японская правительница, о которой сообщают китайские источники, а именно «Записи трёх царств» («Саньгочжи» 三国志), «Раздел о восточных варварах», в хронике «Предания о людях „ва“ из истории государства Вэй» (魏志). Этот источник, относящийся примерно к 297 г., описывает социальную организацию обитателей Японского архипелага — «людей ва» (倭人), а также правление «женщины-государя» Химиико. Этот персонаж фигурирует в китайских источниках как правительница-

²⁸⁸ Kamstra J.H., 1967. P. 91.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997, С. 58–70

шаманка страны Яматай, которая была избрана народом для прекращения междоусобиц. Китайская хроника прежде всего отмечает, что правительница была вассалом династии Вэй (魏 220—265), поскольку в 239 г. послала ей дань. За это Химико была пожалована титулом «дружественного монарха», золотой печатью, одеждой и бронзовыми зеркалами. В последующем она отправляла дважды посольство с данью в Лоян — в 243 и 248 гг. Как сообщает летопись, после смерти Химико снова началась междоусобная борьба за престол. Смута прекратилась только тогда, когда новой правительницей Яматай поставили еще одну шаманку, родственницу Химико по имени Тоё²⁹¹. В дальнейшем отсутствие упоминаний о Химико в японских письменных источниках породило различные гипотезы, в которых её пытались идентифицировать с легендарными деятелями японской старины, а также с синтоистской богиней Солнца Аматаэрасу, полумифической завоевательницей Кореи императрицей Дзингу, первой жрицей святилища Исэ и дочерью императора Суйнина принцессой-шаманкой Ямато-тотохи-момосо-бимэ. Японские ученые XVII—XIX вв. пытались привязать ее к генеалогическому дереву императорского рода Японии. Однако все эти интерпретации базировались лишь на предположениях и не имели убедительной доказательной базы. Поэтому некоторые современные исследователи (Митико Аоки) выдвигают предположения, что в китайских источниках могла идти речь не о правительнице государства Ямато (Яматай), а о женщине, возглавлявшей одно из местных племен. Скорее всего, такие племена обитали не на основном архипелаге Хонсю, а на восточной группе островов Японии — Кюсю. В пользу этой теории говорит тот факт, что, согласно многим историческим и археологическим свидетельствам, на Кюсю был очень высокий авторитет у женщин из знатных родов и шаманок. Согласно «Хидзэн фудоки», когда принц Отараси прибыл на Кюсю, местные женщины-колдуньи из племени Цутигумо отказались подчиниться ему, и принц послал войска, чтобы уничтожить их. После их гибели место, где они жили, было названо «Оминаяма» («Гора женщин»)²⁹². В «Нихон сёки» рассказывается о том, что императрица Дзингу, прежде чем выступить в поход против государства Силла, отправилась на Кюсю и здесь приняла участие в ритуальной ловле форели, в которой, согласно местным обычаям, могли участвовать только женщины. Наконец, в 1965 г. в префектуре Фукуока на Кюсю было найдено несколько женских захоронений начала IV в. н.э.

²⁹¹ Aoki Michiko Y., 1991. P. 17–20.

²⁹² Ibid. P. 19–23.

Богатый погребальный инвентарь и предметы культа, найденные в погребениях, позволили исследователям предположить, что погребенные женщины пользовались большим почётом и, возможно, были служительницами культа²⁹³.

На основании вышесказанного можно сделать следующие выводы. Несмотря на то что в источниках, как правило, подчёркивается приверженность императрицы Суйко буддизму, все же не следует считать, что она отдавала предпочтение буддизму, пренебрегая синтоизмом. Хотя не сохранилось никаких данных о том, что Суйко принимала участие в шаманских действиях, её указ о проведении официального обряда почитания синтоистских богов с участием высших лиц и государственных чиновников говорит о том, что синтоистские ритуалы имели для императрицы значение государственных. Наконец, ей было предложено стать императрицей, поскольку на тот момент она являлась *удзи-но kami* — главой правящего рода как вдова императора Бидацу и старшая родственница престолонаследника Сётоку. Этот факт, как и родство Суйко с императорской семьёй, сам по себе подразумевал её связь с синтоистскими богами. Сама Суйко, судя по всему, также воспринимала себя как преемницу прежних правительниц-шаманок, наподобие Дзингу, о чем свидетельствует предпринятая ей война против Силла, возможно, в подражание походу Дзингу.

Исследователь Рэндалл Коллинз считает, что японское общество представляло собой продолжение китайского, и оно развивалось по траектории династий Тан и Сун, завершая во многом то, что в самом Китае свое дальнейшее развитие прекратило. Он полагает, что Японию можно рассматривать как некую «лабораторию» для понимания того, что могло бы дать общество, «основанное на буддийских организационных структурах, в экономике и интеллектуальной жизни»²⁹⁴. А также — в политике и практике государственного управления, добавим от себя.

Однако, следует помнить о том, что Суйко могла заимствовать у китайцев только то, что существовало при династии Суй, поскольку контакты с династией Тан установились в 630 г., уже после ее смерти. Сам Китай во времена правления Суйко переживал во многих отношениях переходный период, и если что у него и заимствовалось, то главным образом именно буддийская культура, из которой черпались определенные организационные принципы, применявшиеся в управлении государства.

²⁹³ Ibid. P. 21–23.

²⁹⁴ Коллинз Р., 2002. С. 434–435.

Можно отметить, что в какой-то степени роль императриц в определении государственной политики Японии была даже большей, чем в аналогичных процессах в Китае. Существенным является тот факт, что для идеологического обоснования возможности столь высокого положения женщин в системе власти появилась тенденция обращения к буддийским постулатам²⁹⁵. При этом столь же значительный мифологический базис предоставлял и синтоизм. Этим обстоятельством и объясняется, по существу, тот факт, что государственная деятельность Суйко предшествовала соответствующему опыту У Цзэтянь, и в данном случае ни о каком заимствовании континентальной традиции речи быть не могло. Скорее всего, Суйко в большей степени ориентировалась на практику японских императриц-завоевательниц, но при этом теоретически обосновывала свою политику постулатами буддизма, имевшего к тому времени уже солидный сакральный авторитет, более совершенную структурную организацию и располагавшего соответствующим исполнительским аппаратом для осуществления ее замыслов.

Буддизм при Когёку и Дзито

Пожалуй, самым главным достижением Суйко в её отношении к религии можно считать политику поддержания равновесия между буддизмом и синтоизмом, заключавшуюся в возведении двух религиозных направлений в ранг государственных культов. Этот процесс способствовал распространению буддизма в Японии и послужил основой для дальнейшего синто-буддийского синкретизма. Так, в правление императрицы Когёку (642–645) продолжилось внедрение буддизма в культ предков. Например, в 642 г. всем сановникам было дано повеление обеспечить, чтобы в столичных храмах Будды читалась сутра «Урабонкё», дабы отблагодарить семь поколений предков²⁹⁶. В годы этого правления прибегали также к чтению «сутр, защищающих страну», чтобы стабилизировать внутреннюю беспокойную обстановку²⁹⁷. Следует заметить, что примерно в это же время при дворе был введен ряд буддийских ритуалов, таких как *кэка*, *анго* и *сайэ*. Значение этих буддийских церемоний, вошедших в придворный церемониал по изволению Когёку, можно

²⁹⁵ Лепехов С.Ю., 1999. С. 51.

²⁹⁶ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С.183.

²⁹⁷ Там же. С. 185.

лучше понять, рассказав об их происхождении. Они появились как следствие постепенной трансформации японского буддизма в государственный культ. Примечательно, что изначально эти обряды предназначались для спасения индивида, обретения им духовного просветления, однако в Японии они трансформировались в мероприятия государственного значения, что в дальнейшем превратилось в доктрину *хондзи суйдзюку*. *Кэка* в Древней Индии называлась церемония публичного покаяния в нарушении буддийских заповедей. Однако в Японии он превратился в ритуал, прославляющий будд и бодхисаттв. Как правило, *кэка* проводились в честь Будды Якуси, который был одним из самых популярных персонажей буддийского пантеона в Древней Японии. К нему обращались с целью выпросить исцеление больных, избежать стихийных бедствий и эпидемий.

Следует отметить, что внедрение этих буддийских ритуалов в придворный церемониал приходится на время правления императора Тэмму 天武天皇 (673 — 686). Судя по источникам, император часто устраивал при дворе чтения буддийских сутр и соответствующие церемонии, возможно, из-за своего нестабильного положения в первые годы царствования в связи с постоянными заговорами его братьев. Известно, что в юности он даже принял монашество. В «Нихон сёки» постоянно встречаются упоминания о буддийских службах, проходивших при дворе Тэмму, о щедрых милостынях монахам и монахиням. Примечательно, что именно в годы его правления появляются запреты на употребление в пищу мяса животных и начинает практиковаться буддийский обряд *ходзё* — освобождение пойманных животных. Изначально он предназначался для духовного спасения личности, однако в Японии этот обычай превратился в обязательную государственную церемонию²⁹⁸.

Церемония *анго* впервые была проведена в 683 г. по приказу императора Тэмму²⁹⁹. Ее предназначение состояло в затворничестве, которое в Индии буддийская сангха проводила в сезон дождей. Считалось, что это время монахи должны посвящать изучению Дхармы. Для этого сангха выбирала пригодное для ритуалов постоянное помещение, чаще всего это был буддийский монастырь. Этот обычай был широко распространен среди буддийской сангхи не только на территории Индии, но и за ее пределами. Как сообщает Б.А. Литвинский, в VIII в. в Восточном Туркестане, в областях Тохаристана и Кашгара, буддийские монахи и монахини каждые три месяца меняли свои

²⁹⁸ Там же. С. 232.

²⁹⁹ Там же. С. 251.

кельи. Переезд сопровождался церемонией *вариюпагамана*, во время которой каждый член сангхи должен был огласить место и положение своего временного жилища на ближайшие три месяца. При переселении каждому монаху и каждой монахине выделялось отдельное помещение. Самые старшие получали самые лучшие кельи, остальные члены сангхи распределяли между собой места также по старшинству³⁰⁰. В Японии под *анго* подразумевалось приглашение монахов и монахинь в императорский дворец, где они устраивали публичные чтения и толкования буддийских сутр. Примечательно, что в дальнейшем, в период Нара³⁰¹, правительство *рицурё*³⁰² запретило монахам самовольно менять места обитания без санкции местных властей.

С обрядами *анго* и *кэка* был также тесно связан сакральный ритуал *сайэ*, восходящий к буддийско-джайнистской традиции вегетарианства. Согласно традиции, верующим мирянам раз в месяц следовало отказываться от мяса животных и вкушать постную пищу. Однако в ранний период японского буддизма ритуал вкушения «очистительной пищи» из овощей *сайэ* проводился в основном среди монахов³⁰³.

В 679 г. вышло несколько постановлений императора относительно внешнего вида монахов и монахинь, формы и цвета их одежды, а также норм их поведения. В этом же году, как сообщает запись в «Нихон сёки», Тэмму приказал также провести перепись земельных наделов буддийских храмов, которые содержались за счет государства, с целью урегулировать размер их владений³⁰⁴. Отныне всем монахам и монахиням предписывалось постоянно проживать в буддийских храмах и молиться «Трем Сокровищам». Исключение составляли лишь старые и больные монахи, о которых следовало заботиться их родственникам³⁰⁵. Последнее предписание, по-видимому, объясняется влиянием синтоист-

³⁰⁰ Литвинский Б.А., 1992, С.482–483

³⁰¹ Период Нара (яп. 奈良時代, — нара дзидай) — название эпохи в истории Японии (710—794). Началась с восстановления столицы государства в городе Хэйдзё-кё (совр. город Нара) и закончилась ее переносом в город Хэйан-кё (совр. город Киото).

³⁰² Система *рицурё* (яп. 律令制 *рицурё*:-сэй, «система уголовного и гражданского права» или «правовая система») — политико-правовая и социально-экономическая система японского государства VII—XI вв., которая базировалась на уголовном (яп. 律 *рицу*) и гражданском (яп. 令 *рё*:-) праве, установленном древнеяпонскими кодексами Тайхо, Ёро и другими законодательными и подзаконными актами. Была заимствована из аналогичных правовых систем соседних китайских империй Суй и Тан и внедрена в ходе реформ Тайка.

³⁰³ Возможно, здесь прослеживается влияние синтоизма с его очистительными ритуалами.

³⁰⁴ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997, С. 237.

³⁰⁵ Там же. С. 239.

ских табуаций, касающихся болезни и смерти. Многие исследователи синтоизма полагают, что табуации, связанные со смертью, были чрезвычайно строгими и сложными в японской культуре. Например, в ритуальном своде «Энгисики»³⁰⁶ говорится: «Если некто входит в дом к кому-то и этот дом считается оскверненным, то этот некто тоже считается оскверненным, и все, кто живет с ним в одном месте». Принцесса-жрица святилища Исэ должна была совершать очистительные ритуалы, даже если в ее усадьбе умирало домашнее животное (например, собака). В «Нихон сёки» описывается, как при императоре Котоку некто был послан по государственным делам в провинцию. На обратном пути, выполнив миссию, этот человек внезапно скончался прямо на дороге, и жители окрестных семей потребовали от его спутников, чтобы они совершили очищение³⁰⁷. Возможно, по этой причине старым и больным монахам не позволялось находиться в буддийских храмах, поскольку их смерть могла осквернить священное место.

Взошедшая на престол после смерти Тэмму его вдова императрица Дзито 持統天皇 (686–697) проявила себя незаурядным государственным деятелем: она решила использовать Учение Будды для ассимиляции *эмиси* — северного народа японского архипелага, стоявшего на более низком уровне общественного развития. Дзито, в отличие от своих предшественников, считавших *эмиси* варварами, разрешила им исповедовать буддизм и принимать монашество, тем самым уравнив их в правах с остальными жителями Ямато, поскольку буддийские монахи освобождались от уплаты налогов и трудовых повинностей. В 689 г. двум представителям племени *эмиси* Маро и Канаори было разрешено постричься в монахи. Другому же монаху, Досину, который также принадлежал к *эмиси*, были дарованы изображение Будды и ритуальная утварь для проведения буддийских церемоний³⁰⁸. Дзито поощряла также распространение буддизма среди *эмиси*, одаривая принявших монашество статуями Будды, монашескими одеяниями и ритуальными предметами. По ее приказу в 692 г. в провинции Опусуми и Ато (св. преф. Кагосима на острове Кюсю), которые населяли племена *хяято*, были посланы буддийские миссионеры³⁰⁹.

Согласно записям в «Нихон сёки», в ноябре 680 г., когда одновременно заболели император Тэмму и императрица Дзито, 200 человекам было приказано

³⁰⁶ «Энгисики» (яп. 延喜式, «Свод обрядов периода Энгис») — специальный свод, содержащий подробное изложение ритуальной части государственного синто — порядок проведения ритуалов, необходимые для них принадлежности, тексты молитв и т.д.

³⁰⁷ Ермакова Л.М., 2002. С.33.

³⁰⁸ Там же. С. 272.

³⁰⁹ Там же. С. 287.

стать монахами, после чего и император, и императрица исцелились³¹⁰. Как следует из текста, чаще всего императорский двор прибегал к подобным действиям в надежде, что массовые пострижения в монахи верующих помогут императору и членам его семьи исцелиться от болезни. Это подтверждается записью в «Нихон сёки» от 686 г., когда во время болезни императора Тэмму 150 человек приняли постриг ради исцеления императора от болезни³¹¹. Исследователь Дж. М. Августин предполагает, что лица, желающие принять постриг во время подобных «массовых обращений», должны были проживать в столице и быть непосредственно связанными с императорским двором, что облегчало процедуру принятия пострига³¹².

Несомненно, что связи будущих монахов при дворе могли способствовать их посвящению и дальнейшей карьере, но следует помнить, что даже во время массовых «обращений» правительство тщательно проверяло кандидатов в монахи, прежде всего, на предмет соблюдения ими буддийских заповедей и проявления их моральных качеств. Так, во время вышеупомянутых событий 686 г. 70 кандидатов в монахи были отобраны за их «чистое поведение»³¹³. Основной причиной, по которой императрица Дзито дозволила *эмиси* Маро и Канаори стать буддийскими монахами, было соблюдение ими буддийских заповедей, отказ от мирских развлечений и употребление постной пищи³¹⁴.

Благодаря деятельности японских императриц в период VI–VII вв. были заложены основы для превращения буддизма в официальную идеологию страны. В течение VIII в., при царствовании императора Сёму и его супруги — императрицы Комё, а затем их дочери — императрицы Кокэн, обретение буддизмом положения государственной идеологии достигло своего апогея. Это дало Д. Питтотт основание говорить о формировании системы «абсолютизма периода Нара»³¹⁵.

То, что называют «абсолютизмом периода Нара», подготавливалось предстоящими «реформами Тайка»³¹⁶, когда обнаружилось, что прежние

³¹⁰ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 242–243.

³¹¹ Там же. С. 263–265.

³¹² Augustine J. M., 2005. P. 19.

³¹³ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 264.

³¹⁴ Там же. С. 272.

³¹⁵ Piggott J., 1997. P. 34–35

³¹⁶ Реформы Тайка (яп. 大化の改新 тайка но кайсин, «обновление Тайка») — крупнейшие социально-политические преобразования в истории Древней Японии, которые были проведены в VII–VIII вв. под руководством принца Нака-но Оэ и министра Накатоми-но Каматари. Названы по девизу императорского правления Тайка.

управленческие структуры японского общества, опиравшиеся во многом на родовое устройство, в новых условиях не обеспечивают получения прежнего гарантированного дохода от земледелия, а соперничество древних родов и новой знати парализует центральную власть.

Целью реформ было создание централизованного государства по китайскому образцу. Для этого все земли (и люди, их обрабатывающие) были признаны государственными, учреждено территориальное административное управление, введена унифицированная налоговая система. Все это происходило на фоне интенсивных контактов с Китаем, а в числе политических советников (*кунихакасэ*) при главных идеологах реформ принце Наканооэ (будущем императоре Тэндзи) и Накатоми Камако (Фудзивара Каматари) состояли вернувшиеся из Китая буддийские монахи. Последнее обстоятельство указывает на то, что буддисты поддерживали централизацию императорской власти и в самом танском Китае.

Основы централизации японского государства были кодифицированы принятием при императоре Тэндзи в 668 г. сводом законов «Омирё». Однако, после смерти императора, в 671–672 гг., между принцами Отомо и Оама (будущим императором Тэмму) развернулась вооруженная борьба за власть, в ходе которой быстро выяснилось, что в стране много недовольных тем, что государство стало централизованным слишком быстрыми темпами, а также роль, которую в нем играли прокитайски настроенные вельможи и советники.

Придя к власти, Тэмму вынужден был пойти на уступки родовой знати: он сделал некоторых вельмож влиятельными чиновниками, повысил роль синтоистских священников, придав некоторым синтоистским праздникам статус государственных, введя отчисления из местных налогов в пользу синтоистских храмов.

Насколько важным считал японский императорский двор отношения с синтоизмом, можно судить по тому, что помимо Государственного совета (*Дадзёкан*) в Японии был образован отдельный Совет по делам религии (*Дзингикан*), которого не было в империи Тан. Основными функциями этого органа были: регулирование отношений именно с синтоистскими храмами; проведение синтоистских праздников. Это делалось для того, чтобы подчеркнуть японский характер центральной власти, ее связь с местными верованиями, но тем самым и с местной элитой. С другой стороны, меры, введенные Тэмму, должны были уравновесить влияние буддизма и ограничить его притязания на власть. Буддийским монахам следовало находить новые формы общения с синтоистскими священниками и включать местные божества-*ками* в свой пантеон.

В период Нара для отношений между буддизмом и властью характерны две противоречивые тенденции. С одной стороны, императорский клан посредством распространения буддизма в Японии стремился прежде всего повысить свой авторитет в международных отношениях с государствами Корейского полуострова и Китаем, а также упрочить свое положение внутри страны, среди других аристократических родов, притязавших на власть. С другой стороны, наметилась и иная тенденция — уход императоров в монашество с последующим отречением от престола. Между тем монашеский постриг, подразумевавший полный разрыв с «миром иллюзий», при дворе довольно быстро трансформировался в новый способ борьбы японских императоров за верховную власть. Отрекшиеся от трона государи часто находили в среде буддийского духовенства сторонников, предоставлявших им возможность продолжать активно участвовать в придворных интригах. Эта практика в действительности подрывала устои системы *рицурё*, отводившей буддийским священникам роль, прежде всего, государственных служащих, и привела к ее окончательному краху в конце эпохи Хэйан.

Некоторые исследователи полагают, что распространение буддизма в Японии во многом напоминает аналогичный процесс в Тибете в VII в. н.э. Они указывают на то, что в японском обществе VI в., так же как и в тибетском, отсутствовала письменная культура. Это обстоятельство, по их мнению, во многом определило дальнейшее развитие буддизма в обеих странах как процесс, контролируемый и стимулируемый верховной властью. И в Японии, и в Тибете на раннем этапе формирования буддизма приглашение буддийских монахов из соседних стран, строительство буддийских монастырей и распространение буддийской литературы всегда происходило по инициативе правящего императорского рода и образованной элиты общества. Однако, несмотря на это внешнее сходство процессов распространения буддизма в обеих странах, следует помнить об одном существенном различии. В Японии VI в. проживало множество иммигрантов из Китая и Кореи. Переселившись в Японию, они, как правило, проживали компактно, образуя семейные кланы. Представители этих кланов были носителями материковой азиатской культуры, которая во многом была связана с буддизмом, и не случайно первые буддийские монахи и монахини в Японии являлись потомками китайских и корейских иммигрантов. Поэтому формирование буддизма в Японии оказалось возможным не только благодаря усилиям власти императора, но и благодаря поддержке кланов иммигрантов. Подобная помощь как от верховной власти, так и со стороны подданных иностранного происхождения

обеспечила успешное распространение буддизма и победу его сторонников над оппозицией. В этом состоит главное отличие от аналогичного процесса в Тибете, где первоначальные попытки внедрения буддизма при поддержке лишь тибетских императоров закончились неудачей, поскольку им противостояла сильная оппозиция в лице местной аристократии, приверженной старой религии.

Следует отметить, что другой характерной чертой взаимодействия буддизма и власти в Японии было формирование синто-буддийского синкретизма, начавшегося с первых шагов распространения буддизма в Японии. На первых порах Будда воспринимался как своего рода иноземный, «китайский» бог, однако в процессе интеграции буддизма и синтоизма японские автохтонные божества-*ками* трансформировались в божеств-защитников буддийской Дхармы. Как отмечает Н.С. Капустин: «Ассоциации в религиозном сознании распространяются по линии аналогий и заимствований, поисков сходных признаков и генетического единства. Заимствования, в свою очередь, обусловлены определенными потребностями. Воспринимаются, как правило, те образы и культы, которые имеют какое-либо сходство с существующими в воспринимательной системе образами и культами»³¹⁷.

Характер управления в Древней Японии до формирования единого государства во многом зависел от структуры семейно-клановых отношений в основных аристократических родах, определявших образующиеся связи как внутри клана, так и вне его. Система социальных стереотипов, в том числе и гендерных, ограничивала свободу действий, и обращение к статусу сверхъестественных сил и существ было одним из способов преодолеть «естественные» ограничения, например гендерные, накладываемые на женщин — носительниц власти. Объявление их синтоистскими жрицами отчасти выводило их из-под контроля системы гендерных ограничений, поскольку жрица по определению отличается по своим качествам от обычного человека.

М. Вебер отмечает, что буддизм с момента своего возникновения был явным выражением антиполитической установки интеллектуалов³¹⁸. Можно предположить, что приобретение буддизмом политических потенций происходило как естественным образом, по мере расширения буддийской сангхи, усложнения ее структуры, приобретения ею экономических и управленческих функций, так и благодаря симбиозу с автохтонными верованиями, как это случилось с синтоизмом в Японии.

³¹⁷ Капустин Н.С., 1984. С. 31.

³¹⁸ Вебер М., 2016. С. 178.

Как показывает изучение раннего синтоистского и буддийского фольклора («Кодзики», «Нихон рёйки»), учение Будды о сострадании ко всем живым существам оказалось созвучным синтоистским представлениям о священном значении природы и жизни в целом. Это отразилось прежде всего в описании образов буддийских монахов и монахинь не только как людей, добровольно отрекшихся от мира ради самосовершенствования, но и как служителей и хранителей сакрального образа Будды, что придает им статус священнослужителей, наделенных особыми магическими способностями. Можно сделать вывод о том, что ранняя буддийская сангха в Японии также взяла на себя жреческие функции посредников между природой и людьми. Значительную роль в формировании синто-буддийского синкретизма также сыграл гендерный аспект, что будет показано в следующей главе на примере посмертного культа императрицы Комё в монастыре Хоккэдзи.

ГЛАВА IV

РОЛЬ ИМПЕРАТРИЦЫ КОМЁ В СОЗДАНИИ БУДДИЙСКОГО КАНОНА

Буддийский канон «Гогацу цуйтати кё 五月一日経»

Рассматривая роль японских императриц в распространении буддизма в Японии, и в частности их отношение к буддийским текстам, многие исследователи, к сожалению, не уделяют должного внимания императрице Комё (Асукабэ-химэ 安宿媛, Комёси 光明子, Комё Кого, 光明皇后, 701-760), супруге императора Сёму (701–756). Между тем особого внимания заслуживает ее деятельность, направленная на составление крупнейшего в период Нара буддийского каталога «Гогацу цуйтати кё 五月一日経» (букв. «Канон первого дня пятого месяца»), а также связанная с этим история созданного по ее инициативе ведомства, занятого перепиской буддийских сутр «Сякёдзё 寫經所». Эти события из жизни императрицы Комё практически не рассматривались в других исследованиях, в то время как в действительности они также внесли свой вклад в расцвет буддизма в Японии в VIII в., о чем будет сказано в этой главе.

О Комё известно, что она была дочерью Фудзивара-но Фухито (659–720) и его супруги Агата Инукаи-но Митиё. В шестнадцать лет она стала женой императора Сёму. По-видимому, как полагает Д. Пиггот, с самого своего появления при дворе Комё пользовалась там большим влиянием. Специально для нее, например, было создано бюрократическое ведомство «Когогусики», занимавшееся делами императриц вплоть до периода Хэйан³¹⁹.

³¹⁹ Piggott J., 1997. P. 308.

Императрица была также известна при дворе своим благочестием и приверженностью буддизму. Упомянутое выше ведомство, организованное специально для нее в покоях императорского дворца для переписки буддийских сутр, просуществовало вплоть до 776 г. В начале оно находилось в подчинении «Ведомства дворца государыни-супруги» (*кого гусики* 皇后宮職), т.е. в самом дворце Комё, затем, с 741 г., переехало в храм Фукудзюдзи 福寿寺, впоследствии переименованный в храм Тодайдзи³²⁰. С 747 г. оно стало официально называться «Ведомство по переписыванию буддийских сутр храма Тодайдзи». Само это учреждение занимало комплекс зданий, включавших в себя: залы для переписывания текстов (*кёдо* 經堂); помещения для управляющих (*дзоси* 曹司); помещения для бумаги (*камия* 紙屋); комнаты для переписчиков и слуг (*сюкусё* 經師等宿所 или *сокудзё* 息所); кухню, где готовились пища и подношения божествам (*рёри куёдзё* 料理供養所); купальню (*юя* 湯屋); кладовую (*хивадафуки дэн* 檜皮葺殿)³²¹.

Согласно документам из дворца Сёоин, распорядок жизни и рацион переписчиков сутр тщательным образом регламентировался. Так же, как и буддийским монахам, им следовало придерживаться вегетарианской диеты, избегать употребления мяса, лука и чеснока. Они не имели права являться на службу, если кто-то из их домочадцев болел или умирал, и сначала должны были пройти церемонию ритуального очищения у себя дома. Судя по документам из Сёоин, при ведомстве существовала специальная купальня для омовений (*юя*), где переписчикам полагалось мыться каждый день, для чего закупались дрова в соответствующем количестве³²². Переписчикам следовало приступать к работе в специальных «чистых одеяниях» (*дзёэ*), которые они должны были надевать, придя из дома. Для того чтобы содержать эту одежду в постоянной чистоте, при ведомстве существовали прачки (*ятоимэ*), в чьи обязанности, по мнению исследователя Б. Лоуи, входило также исполнение при стирке очищающих ритуалов³²³.

При дворе Комё также находились мастерские ремесленников, участвовавших в строительстве буддийских храмов и изготавливавших буддийские статуи. Известно, что Комё занималась благотворительностью и на ее средства была построена лечебница для бедных (яп. *сэякуин*). Она также считается основательницей женского монастыря Хоккэдзи и, как полагает Барбара Эмброс,

³²⁰ Lowe B. D., 2012. P. 209.

³²¹ Ямасита Юми, 2006. С. 15–19.

³²² Lowe B. D., 2012. P. 215–216.

³²³ Ibid. P. 215–216.

могла быть причастна к сооружению знаменитого храма Тодайдзи³²⁴. По мнению Эмброс, на активное участие Комё в строительстве буддийских храмов, возможно, повлиял монах Гэмбо, обучавшийся в Китае и получивший ее покровительство³²⁵. Как отмечает Ричард Боуринг, Гэмбо был назначен личным наставником медитации (*дзэндзи*) императрицы, и для него по ее приказу был выстроен храм Корюодзи³²⁶. Гэмбо считается первым буддийским монахом, получившим контроль над правительством и сосредоточившим в руках огромную власть. В 716 г. он был послан на обучение в Китай, пробыл там 18 лет и стал столь сведущ в толковании буддийских доктрин, что танский император наградил его шелковой рясой. По возвращении Гэмбо на родину его заслуги были отмечены и японским императором Сёму, который впервые в истории страны пожаловал ему пурпурную рясу — знак высокого ранга для священнослужителя. Вскоре произошло одно событие, способствовавшее дальнейшему взлету карьеры Гэмбо. Во время болезни вдовствующей императрицы — матери императора Сёму — император обратился за помощью к Гэмбо, и после встречи с ним императрица-мать исцелилась. Благодаря этому Гэмбо получил высокий духовный ранг *содзё*, и его влияние при дворе усилилось³²⁷.

По мере того как росло влияние Гэмбо, его вмешательство в политические дела становилось все более активным. Объединившись с известным конфуцианским ученым Киби Макиби (693—745) и министром Татибана Мороз, он пытался бороться против клана Фудзивара — самого могущественного из всех аристократических родов. В 737 г. в столице разразилась эпидемия оспы, в результате которой умерло четверо представителей рода Фудзивара, входивших в высший орган государственной власти — государственный совет (*Дайдзёкан*). Воспользовавшись этим, Гэмбо добился назначения в государственный совет своих сторонников. Это вызвало возмущение других представителей рода Фудзивара, вследствие чего один из них — Хироцугу — поднял в 740 г. мятеж против императорского дома³²⁸. В результате в 745 г. императорский двор, недовольный вмешательством Гэмбо в придворные интриги, отправил Гэмбо в ссылку на Цукуси, где он был назначен настоятелем храма Кандзёндзи в Дадзайфу, однако умер на следующий год³²⁹.

³²⁴ Ambros B., 2015. P. 48.

³²⁵ Ibid. P. 49.

³²⁶ Bowring R., 2005. P. 78.

³²⁷ Augustine J.M., 2005. P. 72.

³²⁸ Augustine J.M., 2005. P. 73.

³²⁹ Grappard A., 2016. P. 29.

Некоторые современные исследователи (Барбара Эмброс, Ричард Боуринг, Пол Гронер) считают, что Гэмбо вместе с императрицей Комё мог быть причастен к созданию системы государственных храмов *кокубундзи*. Первые сведения об этих храмах относятся к 741 г., когда император Сёму (г.п. 724—749) издал указ об образовании системы специальных монастырей, призванных проводить богослужения и возносить моления о благе и защите государства³³⁰.

В каждой провинции полагалось основать по два храма — мужской и женский (*кокубунсодзи* и *кокубуннидзи*). Раз в месяц монахи и монахини, принадлежавшие к этим храмам, должны были проводить публичные чтения «сутр, защищающих страну» и, главным образом, «Сутры Золотого света» (санскр. «Суварнапрабхаса-сутра»). В связи с этим Дж. Э. Киддер полагает, что основание системы *кокубундзи* способствовало изменению отношения к буддийским сутрам, которые отныне стали восприниматься как объекты ритуального поклонения (яп. *хосяри*). Они считались столь же священными, как и мощи Будды (яп. *синсяри*), поскольку, как утверждалось в сутрах, содержали в себе слова самого Будды³³¹. Но вместе с тем, как отмечает Киддер, почитание сутр, хранящихся в храмах *кокубундзи*, отличалось от поклонения буддийским мощам в других храмах. Собственно, хранение буддийских мощей (*синсяри*) и ритуальное служение им подразумевало прежде всего привлечение большого количества верующих. Что же касается сутр «защищающих страну», то их регулярные чтения и богослужения, совершаемые по этому поводу в храмах *кокубундзи*, были призваны утвердить повсеместно официальную политику двора по отношению к буддизму³³².

Следует отметить, что в задачу *кокубундзи* входило не только избавление Японии от стихийных бедствий, эпидемий и мятежей, но и умиротворение душ предков императорского рода и высшей знати, а также земных и небесных божеств. Монахи посредством молений должны были поддерживать согласие между небесными и земными божествами, чтобы те и другие были всегда умиротворены и вечно охраняли страну. Примечательно, что в случае заговора или мятежа в *кокубундзи* должны были проходить специальные молебны, ниспосылающие проклятия на головы бунтовщиков³³³.

Хотя традиционно создание системы *кокубундзи* приписывается императору Сёму, исследовательница Барбара Эмброс считает, что его супруга императрица

³³⁰ Kidder Jr., 1992. P. 226.

³³¹ Kidder Jr., 1992. P. 227.

³³² Ibid.

³³³ Ibid.

Комё также могла быть причастна к созданию этой системы, поскольку в официальных молебнах, которые проводились в этих храмах, упоминались также имена Комё и ее родственников³³⁴. Это предположение выглядит правдоподобно, если учесть, что императрица и ее родственники активно участвовали в деятельности буддийской церкви. Так, известно, что отец императрицы Комё, министр Фудзивара-но Фухито, участвовал в создании кодекса для буддийских монахов и монахинь «Сонирё»³³⁵.

По мнению Гронера, императрица могла узнать от Гэмбо о китайской императрице У Цзэтянь и созданной ею системе буддийских храмов, призванных поддерживать авторитет ее власти³³⁶. Возможно, известная императрица эпохи Тан, активно поддерживавшая буддизм, могла послужить для Комё и ее супруга императора Сёму примером в создании системы государственного буддизма.

Одним из неоспоримых свидетельств непосредственного влияния Гэмбо на императрицу Комё можно считать то, что именно после его возвращения из Китая по инициативе Комё началась работа над составлением нового буддийского канона в соответствии с привезенным Гэмбо из Китая каталогом. Из биографии Гэмбо известно, что по возвращении в Японию в 735 г. он привез более 5 тыс. свитков буддийской литературы, которая была помещена на хранение в храм Кофукудзи³³⁷. Как полагают некоторые исследователи (А. Н. Игнатович, Б. Лоу, Ямамото Юкио), это могла быть так называемая «Танская Трипитака», т.е. собранный в Китае каталог буддийских текстов времени Кайюань³³⁸. Возможно, это было первое в Японии полное собрание буддийских канонических текстов, которое в дальнейшем оказало значительное влияние на японский буддизм. Ранее в Японии уже предпринимались попытки систематизировать имевшиеся в стране буддийские тексты. Запись в «Нихон сёки» от 651 г. сообщает, что при императоре Котоку 孝德 (г.п. 645–654) во дворец Адипу было приглашено более 2100 монахов и монахинь, которые читали буддийский канон (яп. *иссайкё* 一切經)³³⁹. Попытка переписать его была впервые предпринята при императоре Тэмму 天武 (г.п. 673–686). В первый год своего правления он повелел собрать всех писцов

³³⁴ Ambros B., 2015. P. 49.

³³⁵ Ibid. P. 48.

³³⁶ Groner P., 2002. P. 261.

³³⁷ Игнатович А.Н., 1981. С. 140.

³³⁸ Lowe B. D., 2014. P. 221–253.

³³⁹ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 108.

в храме Каварадэра и переписать канон³⁴⁰. Как говорится далее в «Нихон сёки», в 677 г. в храме Асука уже проводилось публичное чтение этого канона³⁴¹. Спустя полвека Гэмбо привез с собой в Японию полное собрание всех буддийских сутр, составленное в период Тан, — «Записи учений Шакьямуни, составленные в годы Кайюань» (кит. «Кайюань сицзяо лу» 開元釋教錄) или так называемый «Каталог Кайюань»³⁴², а через два года после его возвращения, в 737 г., по инициативе императрицы Комё начались переписывание и классификация японских буддийских текстов в соответствии с этим каталогом³⁴³. При этом, как отметил исследователь Ямасита Юми, в японский буддийский канон были также включены и другие тексты, которые не вошли в китайский каталог, считавшиеся сомнительными или спорного происхождения, например «Сутра о спасении и защите тела и жизни» (кит. «Цзюху шэнмин цзин» 救護身命經), «Сутра о терпении Рахулы» (кит. «Лююн жэнь-жу цзин» 羅云 忍辱經), так что все количество превысило изначальные 4585 свитков и достигло в результате около 14 000³⁴⁴. По подсчетам, немалую часть в них составляли тексты, имеющие отношение к самой Комё: тексты с принесением обетов (3,433) и тексты заупокойных служб (5,330)³⁴⁵. Сам канон, получивший условное название «Гогацу цуйтати кё 五月一日経», в том описании, в котором он сохранился в документах из Сёсоин, каталогах храмов Конгодзи и Хорюдзи, включал в себя сутры Махаяны и Хинаяны, винаи, шастры, жизнеописания, комментарии (сёсё 章疏) и текстовые выдержки. Основные тексты подразделялись на так называемые «пять категорий Махаяны» (кит. у дабу; яп. годайбу 五大部), а именно: Праджня 般若部, Ратнакута 寶積部, Махасамнипата 大集部, Аватамсака 華嚴部, и Нирвана 涅槃部³⁴⁶. О том, почему некоторые из текстов, считавшихся сомнительными, были намеренно включены в буддийский каталог по инициативе императрицы Комё, будет рассказано ниже.

Составление самого канона заняло около двадцати лет, и он был закончен только в 756 г. На тот момент он считался самым обширным собранием

³⁴⁰ Там же. С. 142.

³⁴¹ Там же. С. 149.

³⁴² Под «каталогом» мог подразумеваться не только собственно перечень определенных произведений, но и сам свод текстов, ему соответствующий.

³⁴³ Lowe B. D., 2014. P. 231.

³⁴⁴ Ямасита Юми, 1999. С. 49–52.

³⁴⁵ Там же.

³⁴⁶ Lowe B. D., 2014. P. 240.

буддийских текстов в Японии и впоследствии служил образцом для составления последующих каталогов³⁴⁷. После этого, как отмечает Ямасита Юми, в промежутке между 757 и 760 гг. активность ведомства снижается, и переписчики приглашаются туда только для временной работы над определенными проектами. Примечательно, что некоторые из них были заказаны племянником Комё — Фудзивара-но Накамаро, который, вероятно, принял это по причине болезни императрицы для ее выздоровления³⁴⁸. Им были заказаны два текста дхарани-сутр: «Дхарани-сутра о собрании различных Будд» (кит. «Чжуфо цзихуэй туолони цзин 諸佛集會陀羅尼經») и «Дхарани-сутра о продлении жизни, [подобной] алмазу» (кит. «Цзинган шоумин туолони цзин 金剛壽命陀羅尼經»). Поскольку состояние императрицы не улучшалось, то Накамаро повелел переписать еще две сутры: «Букун цзянсуо чжоу синцзин 不空羼索呪心經» и «Цяньшоу цяньян цзин 千手千眼經» в количестве 1400 свитков³⁴⁹.

Известно также, что, помимо Фудзивара-но Накамаро, в 760 г. во здравие Комё заказывала переписывание сутр и ее дочь — императрица Кокэн. В частности, по ее желанию были переписаны: «Сутра Золотого Света» (кит. «Цзин гуанмин цзуйшэн ван цзин 金光明最勝王經»), «Дхарани-сутра драгоценной звезды» (кит. «Баосин туолони цзин 寶星陀羅尼經»), «Лотосовая сутра», «Сутра о сетях Брахмы» (кит. «Фанван цзин 梵網經») и «Сутра посвящения» (кит. «Гуандин цзин 灌頂經»). Как сообщает Сакаэхара Товао, в начале 760 г. при дворе регулярно устраивались также молитвенные собрания «Нинноэ 仁王會», посвященные чтению «Сутры о человеколюбивом царе», которые обычно проводились как государственный ритуал для защиты страны. Из этого можно сделать вывод, что состояние здоровья Комё расценивалось как дело государственной важности, необходимое для благоденствия государства³⁵⁰. Но, несмотря на все предпринятые меры, летом 760 г. императрица Комё скончалась.

После смерти Комё ведомство продолжало работать над проектами, посвященными ее памяти. Через месяц после смерти императрицы Фудзивара-но Накамаро изъявил намерение переписать весь буддийский канон «Сюкисай исай кё 周忌齊一切經» в течение года. Для выполнения этого проекта было собрано около 170 переписчиков, а сам канон в итоге составил около 5258 свитков³⁵¹.

³⁴⁷ Ямасита Юми, 1999. С. 393–401.

³⁴⁸ Там же. С. 108–113.

³⁴⁹ Ямамото Юкио, 2002. С. 193–196.

³⁵⁰ Сакаэхара Товао, 2003. С. 219–222.

³⁵¹ Ямамото Юкио, 2002. С. 268–354.

С 762 по 764 г., во время противостояния двух политических группировок, одну из которых возглавлял министр Фудзивара-но Накамаро, поддерживавший императора Дзюнина, а другую — императрица Кокэн и преданный ей буддийский монах Докё, ведомство также разделилось на две группировки, одна из которых поддерживала императрицу, а другая — Накамаро. Известно, что по приказу Кокэн ее сторонники переписали «Сутру посвящения» в 12 копиях, сделали 10 копий «Комментария» к «Сутре о человеколюбивом царе» (кит. «Жэньван цзин шу» 仁王經疏), «Сутру золотого света» и *дхарани*-сутры. Со своей стороны, Накамаро заказал две копии 600 свитков «Махапраджняпарамита-сутры»³⁵². Во время мятежа, поднятого Накамаро в 764 г., большая часть переписчиков приняла сторону императрицы Кокэн, помогая охранять здания ведомства и сам храм Тодайдзи. Однако после 764 г. деятельность ведомства приостановилась, поскольку большая часть его штата была переведена во дворец (так называемый «Дворцовый скрипторий» *сякёси* 寫經司)³⁵³. Ведомство при храме Тодайдзи возобновило свою работу только в 770 г., после смерти императрицы Кокэн, когда новый император Конин при восшествии на престол заказал переписать два новых буддийских канона. Они назывались «Ко итибу иссайке 更一部一切經» (букв. «Новое полное собрание сутр») и «Имасара итибу иссайкё 今更一部一切經» («Новейшее полное собрание сутр») и каждый насчитывал по 4609 свитков. Работа над их составлением велась вплоть до 776 г., после чего ведомство снова было закрыто³⁵⁴.

Как уже было сказано, буддийские каноны, составляемые при дворе в период Нара, в основе своей опирались на китайские образцы, но не всегда строго следовали им. Выше уже говорилось, что по приказу императрицы Кокэн при составлении канона «Гогацу цуйтати иссайкё» в 737 г. в него были включены сутры, причисленные в китайских каталогах к разряду «сомнительных» или «неясного происхождения». Одна из них — «Сутра о спасении и защите тела и жизни» (кит. «Цзюху шэнмин цзин», яп. «Куго синмё кё» 救護身命經) — будет рассмотрена в данной главе подробнее, поскольку ее содержание дает основание полагать, что составители канона включили ее намеренно, в соответствии с политическими реалиями того момента.

Как уже говорилось выше, происхождение этой сутры с самого начала представлялось неясным. В частности, в буддийском каталоге Фацзина 法鏡

³⁵² Сакаэхара Тобао, 2003. С. 337–343.

³⁵³ Там же.

³⁵⁴ Там же. С. 430–432.

«Чжунцзин мулу 衆經目錄», относящемся к 594 г., она причислена к разряду «сомнительных текстов» (кит. *ихуо* 疑惑)³⁵⁵. В другом каталоге «Лидай санбао цзи 歷代三寶紀», составленном в 597 г., указывается, что ее перевел с санскрита на китайский язык некий монах из Центральной Азии по имени Чжу Танулань 竺曇無蘭. Несмотря на то что не все указания этого канона являются достоверными, эта версия перешла затем в каталоги, составленные в эпоху Тан. Она повторяется в «Гуцзин ицзин туцзи 古今譯經圖記» (645 г.), «Да Тан нэйдань лу 大唐內典夢» (664 г.) и в «Да Чжоу кандин чжуцзин мулу 大周刊定衆經目夢» (695 г.). Поскольку сведения о происхождении этой сутры были неясными и противоречивыми, то в эпоху Тан составители буддийских сводов в большинстве своем относились к ней как к сомнительному тексту³⁵⁶.

В Японии же, в период Нара, эта сутра, несмотря на свое неясное происхождение, была включена в официальный канон «Гогацу цуйтати кё». По мнению Ямасита Юми, одна из причин, по которой она была все-таки отнесена к разряду канонических сутр, возможно, состояла в том, что «Сутра о спасении и защите тела и жизни» принадлежала к числу текстов, привезенных из Китая самим монахом Гэмбо³⁵⁷. Согласно другой версии, составителей каталога могло привлечь содержание самой сутры, в которой много внимания уделяется борьбе с колдовством и враждебными силами.

Сам текст сутры можно условно подразделить на три части. Первая часть начинается с проповеди Будды, возвещавшей о времени упадка, которое наступит после его ухода — так называемый «злой период пяти загрязнений» (кит. *учжо эши* 五濁惡世). Эти «пять загрязнений» определяются как «загрязнения»: 1) жизни (санскр. *аюс-кашая*, кит. *мин чжо* 命濁); 2) живых существ (санскр. *самттва-кашая*, кит. *чжуншэн чжо* 衆生濁); 3) бедствий (санскр. *клеша-кашая*, кит. *фанну чжо* 煩惱濁 или *ху чжо* 惑濁); 4) взглядов (санскр. *дришти-кашая*, кит. *цзян чжо* 見濁); 5) кальпы (санскр. *кальпа-кашая*, кит. *цзе чжо* 劫濁)³⁵⁸. Первое загрязнение выражается в уменьшении жизненной силы человека. Второе — характеризуется ослаблением умов и тел живых существ, родственных связей и пренебрежением к буддийским обрядам. При третьем загрязнении у людей появляются порочные склонности. При четвертом

³⁵⁵ Масуо Синьитиро, 1996. С. 816–818.

³⁵⁶ Там же.

³⁵⁷ Ямасита Юми, 1999. С. 49–55.

³⁵⁸ Масуо Синьитиро, 1996. С. 816–818.

загрязнении происходят заблуждения. Наконец, пятая степень — загрязнение кальпы отмечено войнами, стихийными бедствиями и эпидемиями. Все эти загрязнения обычно проявляются в тот момент, когда временные периоды подходят к своему концу³⁵⁹.

Демоны и колдуны начнут тогда вредить всем живым существам, но те, кто будет проповедовать эту сутру, защитятся от них, равно как и от наводнений и пожаров. В конце Будда называет имена Семи Будд прошлого и Шести Духов (кит. *лю шэн* 六神), призывая которых можно избавиться от болезней и злых чар.

Во второй части сутры различные божества (в их числе Манджушри и Четыре Небесных Царя) произносят обет защищать и оберегать тех, кто поклоняется этой сутре, от демонов, разбойников, пожаров и наводнений.

В третьей части Будда описывает всю силу этой сутры и вновь призывает ее проповедовать. Он велит своему ученику Ананде следить за тем, чтобы эта сутра распространилась среди всех живых существ, и Ананда приносит ему обет. Заканчивается сутра рядом стихов (*ганх*), в которых кратко излагается содержание текста.

То, что эта сутра была включена в канон «Гогацу иссайкё» во многом из-за своего содержания, подтверждается тем фактом, что в 748 г. в дворцовом ведомстве «Сякёдзё 寫經所» с нее было сделано 100 копий. Как указывает Масуо Синъитиро, бумага для переписки была отправлена из дворца императрицы Комё, а это дает основания полагать, что эта сутра переписывалась по ее указанию³⁶⁰.

Причины, по которым «Сутра о спасении и защите тела и жизни» была переписана именно в этот период, до сих пор не совсем ясны. С одной стороны, известно, что в 748 г. скончалась императрица Гэнсё, и поэтому переписывание могло быть заказано в память о ней³⁶¹. С другой — как полагает Б.Д. Лоуи, это событие могло быть связано с отречением от трона императора Сёму и последующим восшествием на престол в 749 г. его дочери Кокэн³⁶².

Кокэн была первой в истории Японии наследной принцессой, взойшедшей на императорский трон, однако ее воцарению предшествовала сложная ситуация, касающаяся вопроса престолонаследия и сопутствующих этому интриг. Первый сын императора — принц Мотои 基, рождённый от императрицы Комё,

³⁵⁹ Там же.

³⁶⁰ Там же. С. 820–825.

³⁶¹ Ёсикава Синдзи, 2011. С. 200.

³⁶² Lowe B. D., 2012. P. 321–328.

умер в младенчестве в 728 г., второй его сын — принц Асака 安積親 (728—744), рождённый от Агатаинукаи-но Хиротодзи 景犬養広刀自, также умер в 744 г., в возрасте 16 лет. Наследницей была объявлена принцесса Абэ, единственная дочь Сёму и императрицы Комё (будущая императрица Кокэн)³⁶³. Однако ее положение престолонаследницы делало уязвимым наличие при дворе других представителей императорского рода, поскольку они были враждебны роду Фудзивара, к которому принадлежала ее мать. Сложившуюся ситуацию хорошо иллюстрирует история заговора принца Нагая в 729 г. (первый год Тэмпё). Описание этого события содержится в летописи «Сёку Нихонги», о нем также упоминается в сборнике буддийских легенд «Нихон рёики». Принц Нагая (684—729) (長屋王 *яп. Нагая-о*) являлся сыном принца крови Такэти и внуком императора Тэмму. Его мать — принцесса Минабэ — была дочерью императора Тэнти и сестрой императрицы Гэнсё. Его жена — принцесса Кибэ — также была дочерью принца крови Кусакабэ, сына императора Тэмму.³⁶⁴ Получив свой первый ранг в 704 г., принц Нагая в дальнейшем продолжал продвигаться вверх по служебной лестнице. После смерти Фудзивара-но Фухито 藤原 不比等 (659—720) в 721 г. принц получил его должность правого министра (*яп. удайдзин* 右大臣). Когда в 724 г. на престол взошёл император Сёму (г.п. 724—749), принц снова был повышен в должности, на сей раз до второго ранга и поста левого министра (*яп. садайдин* 左大)³⁶⁵. Будучи принцем крови и одним из самых влиятельных государственных сановников, Нагая после смерти Фудзивара-но Фухито открыто противостоял его четырём сыновьям: Мути-маро 武智麻呂, Фусасаки 房前, Маро 麻呂 и Умакаи 宇合. Известно также, что он стремился противодействовать влиянию рода Фудзивара, которое росло вследствие браков императора с представительницами этого рода, поскольку в 724 г. он воспротивился присвоению титула «кого» (皇后 «императрица») одной из жен императора — Фудзивара-но Асукабэ (будущая императрица Комё 光明). Этот титул Асукабэ смогла получить только через полгода после смерти Нагая в 729 г.³⁶⁶ Нагая, будучи внуком двух императоров, также был одним из основных претендентов на престол среди других принцев крови. Все это превращало его в опасного политического соперника не только для рода Фудзивара, но и для императора Сёму по причине престолонаследования, о которой

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Encyclopedia of Ancient Asian civilizations, 2014. P. 235.

³⁶⁵ Ooms H., 2009. P. 238.

³⁶⁶ Ibid.

упоминалось выше. В этих условиях, после смерти императора Сёму, ничто не могло помешать принцу Нагая или его потомкам занять трон. Поэтому не исключено, что в создавшейся ситуации император и его родственники из клана Фудзивара (мать Сёму была дочерью Фудзивара-но Фухито) были заинтересованы в устранении принца Нагая, что подтверждают события 729 г.

Согласно записи в «Сёку Нихонги» от второго месяца первого года Тэм-пё, младший чиновник Нурибэ-но Мияцуко Кумитари 漆部造君足 и придворный Накатоми-но Миятокоро Мурадзи Адзумабито 中臣宮處連東人 сообщили императору Сёму, что принц Нагая тайно занимается колдовством и планирует захват власти (私學左道欲傾國家 *хисока ни манабите садо: во хорису то катамукэн, то куни во*, букв. «тайно изучает левый путь и желает захватить страну»). Этим же вечером Фудзивара-но Умакаи послал войска окружить дворец принца Нагая. На следующий день туда были отправлены для расследования принцы Тонэри и Ниитабэ вместе с Фудзивара Мутимаро. На другой день, 12-го числа, принц Нагая был приговорен к удушению; по другой версии — он и вся его семья покончили с собой³⁶⁷.

Как считают некоторые исследователи (Герман Оомс), одной из причин для обвинения принца в занятии колдовством могли послужить деревянные таблички *моккан*, найденные в 1980 г. при раскопках на месте дворца принца. Около 37 из них содержат магические заклинания. На одной из них, которую относят приблизительно к 720 г., записано заклинание, посвященное дракону, для защиты от болезней. По мнению Оомса, текст заклинания напоминает аналогичные отрывки из даосского медицинского трактата «Цянцзин юйфан», составленного в 682 г. и приписываемого даосскому патриарху Сунь Сымяо³⁶⁸. Помимо сведений о традиционной медицине в трактате содержатся описания магических ритуалов и заклинаний. Очевидно, окружение принца Нагая проявляло интерес к даосской магии. Сам принц, как известно из источников, содействовал процветанию буддизма. При своем дворе он держал переписчиков буддийских сутр, покровительствовал монаху Додзи, который вернулся из Китая в 719 г. с несколькими экземплярами сутры «Конкосайсё-кё», а в 728 г. принц заказал перепись сутры «Дайханья-кё»³⁶⁹. Хотя в источниках нет прямых упоминаний об этом, но, возможно, принц мог проявлять интерес и к даосизму, о чем косвенно свидетельствуют найденные на месте его дворца таблички-моккан.

³⁶⁷ Сёку Нихонги, 1973. V. I, С. 115

³⁶⁸ Ooms H., 2009. P. 244.

³⁶⁹ Ibid. P. 238–244.

При императорском дворе в Японии VI–VIII вв. колдовские ритуалы часто применялись как средство борьбы за власть и устранения политических конкурентов. В «Нихон сёки», в записях от 586–587 гг., рассказывается о заговоре принца крови Анапобэ 穴穂部 с целью свергнуть императора Ёмэя, своего старшего брата. Его сторонник — министр Накатоми-но Катуми-но Мурадзи 中臣勝海連, как говорится в тексте: «изготовил изображение наследника престола Хикохито и принца крови Такэда и проклял их.» 遂作太子彦人皇子像與竹田皇子像厭 (Хикохито мико-но миката во Такэда мико-но миката мадзинафу)³⁷⁰.

Из ранних записей о принцах Хикохито 太子彦人 и Такэда 竹田 известно, что оба они, как сыновья предшествующего императора Бидэцу, были конкурентами за право на престол принца Анапобэ — одного из сыновей императора Киммэя. Кроме того, как следует из дальнейших событий, Такэда активно поддерживал министра Сога-но Умако в борьбе за власть с кланами Мононобэ и Накатоми. В частности, он выступил на стороне Сога в знаменитой битве 587 г., когда род Мононобэ потерпел поражение. Таким образом, целью ритуала проклятия Накатоми было устранение влиятельных политических соперников принца Анапобэ, которые, объединившись с кланом Сога, угрожали также безопасности самого Накатоми. Как говорится в записях далее, видя, что проклятие не действовало на принцев, Накатоми решил вновь стать сторонником принца Хикохито. Однако это не помогло ему, поскольку вскоре он был убит Тонэри Томи-но Итиби³⁷¹. Что же касается принца Анапобэ, то вскоре он также был убит сторонниками Сога-но Умако.

Между тем в период Нара частное изучение магических ритуалов и заклинаний приравнивалось к колдовству. Колдовство же (яп. *токо, мадзинаи*), равно как и гадание и изучение соответствующих книг, согласно законодательному своду «Тайхо рицурё» (702–718), считались одними из самых тяжких уголовных преступлений. Официально заниматься изучением трактатов о магии и астрологии могли только служители специального ведомства «Онмёрё»³⁷².

Например, статья 17-я уголовного кодекса *дзокуторицу* гласит: «Если [кто-либо] из-за ненависти изготовит колдовское изображение (*энми*) или

³⁷⁰ Нихон сёки, 1973. С. 123.

³⁷¹ Там же.

³⁷² В «Сёкунихонги» и в указе № 43 *сэммё* говорится о заговоре принцессы Фува в 769 г. Ей вменялось в вину то, что она вместе со своими сообщницами, принцессами Осака и Ивата, а также дворцовой прислужницей

письменное заклинание (*фусё*) или устно проклянет (*дзусё*) кого-либо и таким путём вознамерится погубить другого человека, то [виновного] судить, как за заговор с целью убийства (*мусэцу*) со снижением наказания на две ступени ... Если в результате [колдовства] умрёт [тот человек], то в любом случае судить [виновного], как за действительное убийство (*хонсэцу*). Если в результате [колдовства] человек только заболит, то в любом случае судить [виновного], как за действительное убийство (*хонсэцу*) ... Если [для колдовства] использованы личные вещи государя (*дзёё*), то [виновного] обязательно повесить»³⁷³.

Отдельная, 21-я, статья предписывала наказания за использование колдовских книг: «Если [кто-либо] составляет колдовские книги (*ёсё*) или книги гаданий (*ёгон*), то [виновному] — дальняя ссылка. (Составление — это собственное изготовление предсказаний о судьбах людей (*кюкю*), а также о душах умерших (*кидзин*) и самовольное истолкование хороших и дурных примет, что вызывает беспорядки) ... Если [кто-либо] распространяет [такие предсказания] и тем самым одурачивает народ, то [ему] — одинаковое наказание. Если колдовские книги хранятся тайно и не используются [для предсказаний], то все равно [виновному] — 80 палок. Если [содержащиеся в них] предсказания не вредны, то [виновному] — 40 розог»³⁷⁴.

Между тем государственный заговор приравнивался к самым тяжким преступлениям, о чем свидетельствует статья 1-я уголовного кодекса *дзокуторицу*:

«Если будет [раскрыт] мятеж против государя (*бохан*) или заговор с целью разрушения государева жилища или усыпальниц (*бодайгяку*), то всех [виновных] казнить через обезглавливание, а [их] отцов, сыновей (*фуси*) и дворовых холопов (*кэнин*) [сдать] в казённые крепостные (*канко*), имущество (*дзайсан*), поля и усадебные участки (*дэнтаку*) конфисковать в казну (*боккан*)»³⁷⁵.

Хасэцукабэ—но анэмэ замыслили заговор против императрицы Кокэн: для этого, раздобыв ее волосы, они вложили их в череп, «взятый из грязной реки Сахогава» и совершили над ним магический обряд, вероятно, с целью наведения порчи на императрицу. Такой поступок, согласно приведённой выше статье кодекса «Тайхо рицурё», карался смертной казнью, однако принцесса Фува и другие участники заговора были всего лишь разжалованы и отправлены в ссылку. Вероятно, смягчение наказания участникам заговора объясняется тем, что принцесса Фува была единокровной сестрой императрицы Кокэн. [Норито. Сэммё, 1991. С. 177–178].

³⁷³ Свод законов Тайхо рицурё, 1989. С. 105.

³⁷⁴ Там же. С. 106.

³⁷⁵ Там же. С. 71.

Примечательно, что в этой статье также упоминается о колдовстве:

«Если [кто-либо] толкует о предзнаменованиях, ссылается на чудеса (*rёи*), самовольно подсчитывает число воинов и лошадей, бездумно рассказывает о причинах мятежа или подстрекает народ, то, при условии, что все это не оказало значительного влияния на действительное положение вещей, судить [его] как за колдовство»³⁷⁶.

Что же касается дела принца Нагая, то, как сообщается далее в «Сёку Нихонги», в течение недели семь человек, связанных с его делом, были приговорены к изгнанию, однако остальные его родственники (братья, сестры и внуки) были помилованы. Учитывая то, как быстро развивались события в деле принца Нагая, можно сделать вывод, что обвинение в государственной измене было продумано заранее, а основная цель состояла в устранении принца как потенциально опасной политической фигуры. И в «Сёку Нихонги», и в «Нихон рёики» открыто признается то, что принц был оклеветан своими противниками. Отчасти это подтверждается последующими действиями императора, который приказал захоронить принца и его жену на горе Икома, считавшейся священным местом и находившейся недалеко от столицы. Следует отметить, что через месяц после смерти принца Нагая был издан специальный императорский эдикт (*тёку* 勅), строго запрещающий чиновникам, мирянам и буддийским монахам заниматься магией.

«Все, будь то чиновники, воины или люди Поднебесной, здесь или там, если они изучают запретное и вводят в заблуждение людей 學習異端蓄積幻術 (*гакусю итан тикусэки гэндзюцу*), занимаются колдовством 壓魅 (*ацуми*), насылает проклятия 咒咀 (*дзюсо*) и вредят людям, то [будут] наказаны. Зачинщики [будут] казнены, а [их] сообщники изгнаны 首斬從流 (*сюдзан дзюрю*). Те же, кто живет в горах и лесах и используют в своих целях Закон Будды 佛法 (*буппо*), создают собственные учения 自作教化 (*дзисаку кёка*) и, под видом распространения учения [Будды], делают амулеты и заклинания 封印書符 (*фу ин сёфу*), смешивают снадобья и изготавливают яды 合藥造毒 (*авасэ кусури во цукури доку во*), наводят страх на [людей] 作恠 (*сакэ*), нарушают запреты 違犯勅禁 (*ихан тёккин*), [то будут] наказаны в соответствии со степенью их вины. Те, кто имеет у себя колдовские книги 妖詛書 (*ёкасё*), должны объявить об этом в течение 50 дней со времени этого указа. Если же об этом не будет объявлено в течение указанного времени и об этом донесут потом, то и зачинщики, и их сообщники будут изгнаны»³⁷⁷.

³⁷⁶ Там же. С. 71.

³⁷⁷ Сёку нихонги, 1973. V. I, С. 117.

История принца Нагая показывает, что колдовство и черная магия воспринимались при императорском дворе как вполне реальная угроза и само обвинение в колдовстве приравнивалось к обвинению в государственной измене. Смерть Нагая способствовала укреплению позиций рода Фудзивара, и в 729 г. Комё получила титул императрицы, что давало ее детям приоритет в правах престолонаследия. В 738 г. дочь Комё, принцесса Абэ, была провозглашена наследной принцессой. Другой сын императора Сёму, принц Асака, так и не был объявлен наследным принцем, однако же он оставался единственным потомком императора по мужской линии, поэтому после его внезапной смерти в 744 г. претензии на престол принцессы Абэ стали реальнее³⁷⁸. В этих условиях предпринятое Комё переписывание «Сутры о спасении и защите тела и жизни» в 748 г. выглядит как стремление обеспечить своей дочери безопасное восхождение на трон и защитить ее от политических противников (а также демонов и колдовства) посредством распространения священного текста сутры.

Примечательно, что в этой сутре защитниками тех, кто ее почитает, называются Четыре Небесных Царя (санскр. *Чатваро махараджика*, яп. *Ситэнно 四天王*) — Вайшравана (яп. *Табун-тэнно*), Дхартарашастра (яп. *Дзикоку-тэнно*), Вирудхака (яп. *Дзотё-тэнно*) и Вирупакша (яп. *Комоку-тэнно*).

Культ Четырех Небесных Царей был известен в Японии еще во времена Асука. В «Нихон сёки», в записи от 587 г., рассказывается о том, как юный принц Сётоку изготовил изображения Четырех Небесных Царей и во время битвы войск кланов Сога и Мононобэ принес им обет воздвигнуть в случае победы храм³⁷⁹. Храм начал возводиться в Аракахара, однако, согласно одному из жизнеописаний Сётоку-тайси — «Дзёгу Сётоку-тайси дэн хоккэки», такой храм был построен в районе Нанива (совр. Осака), что подтверждается археологическими находками. Во время правления императора Тэнти (661—672) в храме были установлены статуи Четырех Небесных Царей, обращенных лицами на запад для защиты святилища от внешних врагов. Четыре больших изваяния были воздвигнуты якобы по завещанию принца Сётоку, четыре малых — по желанию его жены. Известно, что в храме хранились присланные из Силла в дар мощи Будды, а также миниатюрные золотые пагоды и буддийские флаги³⁸⁰. Наконец, в правление императора Сёму в храме Тодайдзи также были установлены четыре статуи Небесных Царей³⁸¹. Это свидетель-

³⁷⁸ Lowe B. D., 2012. P. 321–328.

³⁷⁹ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. Т. II, С. 54.

³⁸⁰ Буддизм в Японии, 1993. С. 400.

³⁸¹ Нагаока Рюсаку, 2010. С. 221–223.

ствует о том, что уже на раннем этапе, в VI–VII вв., культ Четырех Небесных Царей был переосмыслен — они стали не только защитниками последователей буддизма от его противников (в лице клана Мононобэ), но и защитниками императорского рода от войн, смут, стихийных бедствий и демонических сил.

В период Нара культ Четырех Небесных Царей приобрел особое значение, поскольку они были ключевыми персонажами одного из наиболее почитаемых текстов этого времени — «Сутры Золотого Света». Здесь они выступают прежде всего защитниками царя, почитающего эту сутру:

«Если царь из соседней страны замыслит вторгнуться во владения царя, который слушает, чтит и провозглашает эту Сутру Золотого Света с целью уничтожить их, то в это же самое время, силою величия этой сутры, произойдет распря между враждебным царем соседней страны и другими царями. В его собственных владениях начнутся смуты. Тяжкие беды постигнут правителя, и его владения будут отмечены болезнями, насланными звездами. Сотнями различных раздоров будут отмечены его владения. И если, во владениях соседнего враждебного царя начнутся сотни подобных притеснений и смут и он вооружит свое войско против другой рати, и выступит в поход, и пожелает вторгнуться вместе со своим войском в страну, где находится эта непревзойденная сутра, царица всех сутр, то тогда мы, Четыре Небесных Царя, с нашим войском и свитой, с неисчислимыми сотнями тысяч якш с невидимыми телами пойдем туда. Мы заставим войско иноземцев повернуть вспять и нашлем на него сотни различных бедствий и создадим препятствия, так что эта иноземная рать не сможет вторгнуться в эти владения и нанести им урон»³⁸².

В «Сутре о спасении и защите тела и жизни» Четыре Небесных Царя также перед лицом Будды приносят обет защищать и оберегать тех, кто хранит, почитает и распространяет эту сутру:

«Почитаемый в мирах, после ухода [из мира] Так Пришедшего, каждый из нас со своим войском будет охранять государство. Если там будут те, кто декламирует, переписывает и хранит эту сутру, то мы с нашим войском будем постоянно оберегать их. Денно и ночью мы будем оберегать их и сделаем так, что они не встретятся со злом. Если они окажутся [одни] в пустыне, мы будем осенять их спереди и сзади и, прибегнув к нашим умениям, защитим их. Если эти люди будут испытывать голод, жажду или нуждаться в чем-либо, то мы, Небесные Цари, дадим им все, о чем они попросят, и не будет у них ни в чем недостатка»³⁸³.

³⁸² The Sutra of Golden Light (Survanabhasottamasutra), Oxford, 2001, P. 21.

³⁸³ Lowe B. D., 2012, P. 387.

Четырем Небесным Царям помимо функций защитников приписывались также и обязанности наблюдателей. В Китае и Японии бытовало верование, что Небесные Цари каждый месяц наблюдают за тем, как царь и его подданные соблюдают буддийские обеты и докладывают об этом богам³⁸⁴. Если же царь и его подданные нерадивы в своем служении Трем Сокровищам или не почитают должным образом сутры, в которых упоминаются Небесные Цари, то эти божества могут лишиться своего покровительства царя и его страну, оставить их, что неизбежно приведет к разрушению и упадку. Это объясняет, почему во время правления императора Сёму переписывание, распространение и публичное чтение «Сутры Золотого Света» считалось делом государственной важности. Как уже упоминалось, в эти годы страна и ее обитатели страдали от различных стихийных бедствий, эпидемий и вызванных ими социальных потрясений (мятеж Фудзивара-но Хироцугу). Сам императорский двор сотрясали придворные интриги и борьба за власть между различными группировками. Все это очень напоминало «злой период пяти загрязнений», описанный в «Сутре о спасении и защите тела и жизни» — время упадка буддийской Дхармы. В этих условиях буддизм служил для императорской власти одновременно и средством ее самоутверждения, и орудием защиты. Примечательно, что в том же 748 г. в ведомстве «Сякёдзё 寫經所» была также переписана «Сутра Золотого Света», возможно, вместе с «Сутрой о спасении и защите тела и жизни», поскольку, несмотря на спорное происхождение последней, в обоих текстах упоминалось о Четырех Небесных Царях — защитниках и покровителях буддийских монархов. Это показывает, что императрица Комё и ее окружение готовы были принять любые буддийские тексты, независимо от их происхождения, если они могли служить эффективным средством защиты императорского дома от внешних и внутренних угроз.

Посмертный культ Комё

Говоря о той политике, которую проводила Комё по отношению к буддизму, нельзя не упомянуть об основанных ею буддийских храмах, которые в дальнейшем сыграли важную роль в истории буддизма в Японии и впоследствии стали центрами формирования посмертного культа императрицы. Самым характерным примером может являться история женского монастыря Хоккэдзи

³⁸⁴ Ibid. P. 341.

(法華寺), который, как и многие буддийские храмы, пережил период упадка в период Хэйан³⁸⁵ и начал восстанавливаться уже во времена Камакура в XIII в.

Как сообщается из официальной истории Хоккэдзи, монастырь был основан императрицей Комё в 745 г. якобы на том месте, где находилось имение ее отца — Фудзивара-но Фухито, и входил в сеть государственных храмов *кокубундзи*. По этой причине он был официально причислен к разряду *кокубуннидзи* (国分尼寺) — женских монастырей³⁸⁶.

Сведений о ранней истории Хоккэдзи сохранилось немного. Из «Сёку Нихонги» известно, что в 762 г. в нем временно проживала императрица Кокэн после своего отречения от престола в пользу императора Дзюннин³⁸⁷. Когда Кокэн вновь взошла на трон под именем Сётоку, она, по-видимому, продолжала оказывать монастырю свое покровительство. Об этом свидетельствует упоминание в «Сёку Нихонги», где говорится, что в 766 г. в столице были обнаружены мощи Будды, которые после церемонии поклонения им были торжественно помещены в Хоккэдзи³⁸⁸.

Следующие упоминания о Хоккэдзи относятся уже к X в. В «Энгисики» (составлен в 967 г.) он был назван в числе так называемых «пятнадцати великих храмов» (*дзюго дайдзи* 十五大寺). В сборнике *сэцува* «Санбоэ котоба»³⁸⁹, составленном Минамото-но Тамэнори в 984 г. для принцессы Сонси, упоминается о публичных чтениях «Аватамсака-сутры» (*Кэгон-э*) в Хоккэдзи, и приводятся легенды, связанные с его основательницей императрицей Комё. В частности, в указанном источнике рассказывается о том, что Комё и её придворные дамы приняли постриг после того, как закончилось строительство монастыря. Они сами изготовили глиняные изображения Суддханы (яп. *Дзэндзай Додзи*) и его сподвижников (яп. *дзэнтисики*). Во время церемонии *Кэгон-э* Комё и ее дамы также изготовили для статуй шелковые одежды и сделали им подношения.

³⁸⁵ Период Хэйан (яп. 平安時代 хэйан—дзидай) — период в истории Японии с 794 по 1185 г. Это время характеризуется появлением нового типа государственного управления, значительными социально-экономическими изменениями, появлением новых буддийских школ и расцветом аристократической культуры.

³⁸⁶ Нисигути Дзюнко, 2004. С. 119 – 124.

³⁸⁷ Норито. Сэммё., 1991. С. 271.

³⁸⁸ Там же. С. 277 – 278.

³⁸⁹ «Санбоэ котоба» (букв. «Иллюстрированные записки о Трех Сокровищах»). Это сочинение представляет собой иллюстрированное собрание различных историй буддийского характера, которые по большей части взяты из других сборников *сэцува*, буддийских сутр и легенд. Поскольку принцесса Сонси на тот момент приняла монашеский постриг, то существует предположение, что «Санбоэ котоба» были специально составлены для женщин из аристократических кругов, стремящихся стать монахинями.

Наконец, в 1017 г. вышел указ советника Минамото-но Тосиката³⁹⁰, согласно которому в пятнадцати великих храмах, в том числе Хоккэдзи, следовало в течение пяти дней провести публичные чтения «Сутры совершенной мудрости человеколюбивых царей» («Нинно хання кё»), дабы пресечь распространение в столице эпидемии³⁹¹.

В период Хэйан Хоккэдзи оставался женским монастырем, несмотря на то что официально относился к юрисдикции храма Кофукудзи и его настоятелем (*бэтто*) назначался монах из этого храма³⁹².

В XII в. среди столичной аристократии стало популярным совершать паломничества в буддийские храмы старой столицы Нара, и Хоккэдзи также был одним из основных пунктов посещения святых мест. Об этом свидетельствуют упоминания в тексте «Кэнкю годзюнрэйки» («Записи о паломничестве в годы Кэнкю»), написанном в 1192 г. служителем из храма Кофукудзи Дзицуэем. В «Кэнкю годзюнрэйки» Дзицуэй главным образом описывает свое паломничество в тринадцать буддийских храмов Нара, включая храм Кофукудзи и святилище Касуга — места, куда он сопровождал некую «титурованную особу» (*нёин* 女院). Как предполагают исследователи, это могла быть принцесса Хатидзёин (1137–1211), которая в юности стала монахиней³⁹³. В частности, Дзицуэй упоминает посещение монастыря Хоккэдзи, где описывает его основные постройки — главный зал (*кондо*) и остатки купальни. Относительно последней он рассказывает следующую легенду, связанную с основанием монастыря императрицей Комё. По преданию, Комё была опечалена тем, что женщинам не было дозволено входить в главный зал храма Тодайдзи и потому основала для них монастырь Хоккэдзи. Помимо Хоккэдзи в записях она также названа основательницей Тодайдзи и других храмов, которые воздвигла для обретения заслуг. Однажды ей было видение, в котором некий голос приказал ей воздвигнуть в монастыре купальню для окончательного исполнения ее обетов. Комё не только построила эту купальню, но и принесла клятву лично помыть первого посетителя. Как только она дала обет, появился некий прокаженный, который вошел в купальню и попросил Комё отмыть его тело от грязи и гноя. Преодолев отвращение, она исполнила его просьбу, и едва сделала это, как прокаженный превратился в Будду Акшобхья (яп. Асюку буцу), излучавшего яркий свет

³⁹⁰ Минамото-но Тосиката (960–1027) — придворный сановник и известный поэт.

³⁹¹ Meeks L., 2010. P. 28–30.

³⁹² Ibid.

³⁹³ Фудзита Цунё, 1972. С. 127–129.

и распространявшего дивное благоухание. В память об этом событии императрица якобы приказала воздвигнуть на этом месте храм Будды Акшобхы³⁹⁴.

Примечательно, что здесь Дзицуэй подробно пересказывает легенду о публичной купальне монастыря, построенной Комё, и о чудесном явлении в ней Будды Акшобхы³⁹⁵. Упоминания об этой легенде встречаются еще в «Санбоэ котоба», однако более ранних сведений о ней нет, и на этом основании Л. Микс предполагает, что предание возникло среди монахинь Хоккэдзи как часть культа почитания Комё в этом монастыре. Впоследствии, уже в период Камакура³⁹⁶, эта легенда послужила формированию нового культа Комё как святой покровительницы и одновременно божества монастыря и обитающих в нем монахинь.

Дзицуэй упоминает также упадок и запустение, царившие в монастыре, несмотря на то что там продолжали обитать монахини. Как полагает Л. Микс, плачевное состояние монастыря, описанное Дзицуэем, возможно, объяснялось предшествующими событиями 1180 г., когда войска Тайра-но Сигэхиро сожгли и разрушили буддийские храмы и монастыри в Наре — Тодайдзи, Кофукудзи и др. В источниках, описывающих эти события (прежде всего «Хэйкэ-моногатари»), ничего не говорится о том, что Хоккэдзи также подвергался разрушениям, однако, если судить по «Кэнкю годзюнрэйки», военные действия сказались и на его состоянии³⁹⁷.

В период Камакура (начало XIII в.) начинается постепенное восстановление монастыря. Об этом свидетельствует текст «Наму Амидабуцу садзэнсю», составленный священником Тёгэном в 1203 г. Автор сообщает, что он проводил в Хоккэдзи работы, предпринятые для восстановления ступы и главного зала, а также основного почитаемого изображения Будды (*хондзон* 本尊) и двух других, ему сопутствующих³⁹⁸.

Следующее упоминание о Хоккэдзи встречается уже в 1216 г., в собрании текстов *энги* «Сёдзи конрю сидай» («Обстоятельства, сопутствовавшие воздвижению различных храмов»). В этом источнике приводится также

³⁹⁴ Там же.

³⁹⁵ Будда Акшобхья (санскрит. अक्षोभ्य, «Непоколебимый»; кит. trad. 阿閼如來, Ачу (Эчу) жулай, яп. あしゅくによらい, Асюку-нёрэй; «Бесстрастный», «Непоколебимый») — один из пяти Будд Мудрости в буддизме Ваджраяны, происходящих от первоначального Ади-будды.

³⁹⁶ Камакура (鎌倉) — исторический период с 1185 по 1333 г. Назван по имени города Камакура, ставшего центром первого сёгуната в Японии. Эпоха Камакура была временем междоусобных войн и доминирования сословия самураев.

³⁹⁷ Meeks L., 2010. P. 42–43.

³⁹⁸ Ibid.

информация об истории основания Хоккэдзи, описание его зданий, а также подробно рассказываются легенды, связанные с его основательницей — императрицей Комё. Большая часть этих легенд связана, как правило, с буддийскими статуями из Хоккэдзи, и особенно со статуей Одиннадцатиликой Каннон (яп. Дзюитимэн Каннон, санскр. Авлокитешвара). В «Сёдзи конрю сидай» она упоминается наряду со статуей Будды Махавайрочаны (яп. Дайнити Нёрай), стоявшей в главном зале, и Нёирин Каннон, также называемой Царем Дхармы Югэ (яп. Югэ Хоо), поскольку она связывалась с монахом-министром Докё, носившим этот титул³⁹⁹.

Эта статуя, сделанная из дерева, до сих пор находится в храме Хоккэдзи, и, по мнению исследователя Нисикава, ее появление относится к началу эпохи Хэйан⁴⁰⁰. О происхождении статуи рассказывает Оэ-но Тикамити в «Ситидайдзи дзюнрэй сики» («Личные записки о паломничестве в семь великих храмов») — тексте, относящемся к 1140 г., когда он посетил Нара. По его сведениям, эта статуя была изготовлена знаменитым монахом Гёки, затем утеряна и потом чудесным образом обнаружена монахом Дзюко, который поместил ее в зал *Ниси кондо* храма Кофукудзи, построенный согласно «Ситидайдзи дзюнрэй сики» по инициативе императрицы Комё в память о её матери с тем, чтобы проводить там поминальные службы. Эта же история приводится в «Кэнкю годзюнрэйки», однако с другими подробностями, связывающими Комё напрямую с Каннон. По этой версии, изображение Будды Шакьямуни было сделано индийскими мастерами, прибывшими в Японию из Гандхары. Некогда царь Гандхары мечтал почтить живое воплощение Авалокитешвары и однажды увидел сон, в котором ему было сказано, что живым воплощением этого бодхисаттвы является Комё — супруга императора Японии. Когда царь пробудился, то он приказал отправить в Японию искусных мастеров для того, чтобы сделать изображение Комё и поклоняться ему. Когда мастера прибыли в Японию, императрица как раз собиралась изготовить основное изображение Будды для зала *Ниси кондо* в Кофукудзи. Мастера посоветовали ей поместить туда изображение Будды Шакьямуни как лучший способ выразить ее почтение к покойной матери. Тогда Комё попросила их сначала изваять для нее статую Шакьямуни, а затем позволила им сделать с нее изображение Каннон⁴⁰¹.

³⁹⁹ Ibid.

⁴⁰⁰ Нисикава Кётаро, 1988. С. 58.

⁴⁰¹ Meeks L., 2010. P. 46–47.

Судя по вышеприведенным историям, хотя оба текста — и «Кэнкю годзюнрэйки», и «Ситидайдзи дзюнрэй сики» — упоминают одновременно и о Комё, и об Одиннадцатиликой Каннон, все же прямой связи между ними не прослеживается. Лишь в более поздних источниках появляется стремление напрямую связать Комё и Авалокитешвару. В «Кофукудзи рансёки» («Записи о происхождении храма Кофукудзи», первая половина XIV в.) говорится о том, что мастера из Гандхары изготовили две статуи Каннон, похожие на Комё. Одну увезли в Индию, а другая была установлена в главном зале монастыря Хоккэдзи, откуда затем была украдена. Шестьдесят шесть лет спустя после смерти Комё она была обнаружена монахом Дзюко из храма Кофукудзи⁴⁰².

Тем не менее, даже в «Кофукудзи рансёки» не говорится, как статуя Одиннадцатиликой Каннон была помещена обратно в Хоккэдзи. Единственный источник, прямо указывающий на то, что статуя находится в основном храме Хоккэдзи — это упомянутый выше «Сёдзи конрю сидай», составленный в начале XIII в. Судя по тому, что этот текст появился уже после восстановительных работ, проведенных Тёгэном в 1203 г., можно предположить, что статуя Одиннадцатиликой Каннон была одним из тех трех буддийских изображений, которые он реставрировал. Тёгэн, однако, не называет конкретно имена этих изображений, поэтому есть вероятность, что статуя попала в Хоккэдзи уже после восстановительных работ. В любом случае появление этой статуи в Хоккэдзи знаменует новый этап в развитии культа Комё в XIII в. — когда она из основательницы монастыря превращается уже в воплощение самой бодхисаттвы Каннон и тем самым становится божеством этого монастыря. Этот новый виток в развитии посмертного культа Комё объяснялся стремлением самих монахинь восстановить Хоккэдзи и, соответственно, — движением за возрождение традиций буддийской сангхи, которое возглавил знаменитый монах Эйдзон.

Об Эйдзоне (1201–1290, другое имя — Косёбосацу) известно, что вначале он изучал эзотерический буддизм школы Сингон, доктрины Хоссо и Санрон, но затем пришел к убеждению, что первостепенной задачей всякого буддиста является неукоснительное соблюдение заповедей *вина*, так же как и практическая деятельность на благо страждущих. В 1236 г. вместе с монахами Какудзё, Энсэем и Югоном он возродил практику «принесения обетов путем клятвы самому себе» (*дзисэй дзюкай*). Такое принятие обетов перед статуями

⁴⁰² Ibid.

Будды и бодхисаттв было менее формальным, поскольку требовало прежде всего искренней веры и готовности к самопожертвованию. Известно также, что Эйdzон пользовался почетом и уважением при императорском дворе. Он лично принимал монашеские обеты у нескольких императоров и знатных придворных. Особую славу ему принесли молитвы ради спасения страны в период нависшей над ней опасности монгольского вторжения. Многие были убеждены, что именно молитвы Эйdzона в 1281 г. в храме Хатимана вызвали «божественный ветер» (*камикадзэ*), погубивший монгольскую эскадру Хубилай-хана⁴⁰³.

Любопытно, что жена Хубилая — императрица Чаби (Цамбуй-хатун) (?—ум. 1281) — носила титул: «Императрица Чжэн-и-чжан Шэн-шун Тянь-чжуй Вэнь-гуанинь», который был ей присвоен в 1273 г.⁴⁰⁴ Таким образом, она официально почиталась как воплощение бодхисаттвы Гуанинь (Авалокитешвары). Чаби всегда проявляла внимание и расположение к буддистам, оказывала покровительство буддийским храмам и духовенству. Она сыграла решающую роль в заключении союза между Хубилаем и Пагба-ламой, что положило начало политики «двух законов» и «двух правлений» в отношениях с Тибетом⁴⁰⁵. Как считает Д. Баде, если бы Чаби была жива, то она не допустила бы попытки вторжения Хубилая в Японию⁴⁰⁶.

Эйdzон прославился не только тем, что участвовал, в меру своих возможностей, в отражении монгольского вторжения, но и своей благотворительной деятельностью. Он первым в Японии начал оказывать материальную помощь париям — *хинин*⁴⁰⁷, раздавая им как милостыню пожертвования, полученные от состоятельных людей⁴⁰⁸.

С 1238 г. Эйdzон сделал местом своего постоянного пребывания храм Сайдайdzi, поэтому его движение за восстановление *винаи* также носило название «движение Сайдайdzi». Как указывает Хосокава Рёити, в последующие годы, он и его сподвижники занимались восстановлением принятия

⁴⁰³ Буддизм в Японии. 1993, С. 238.

⁴⁰⁴ Почекаев Р. Ю., Почекаева И. Н., 2017. С. 73.

⁴⁰⁵ Там же. С. 77.

⁴⁰⁶ Bade D., 2002. P.112–113.

⁴⁰⁷ Хинин — одна из низших социальных групп в средневековой Японии. Традиционными занятиями хинин были убой скота и выделка кож, поэтому они считались «нечистыми» в соответствии с синтоистскими представлениями о смерти как источнике скверны. На этом основании им предписывалось селиться отдельно от городов, поселений и храмов.

⁴⁰⁸ Буддизм в Японии, 1993. С. 238.

обетов *винаи* в небольших провинциальных храмах и принимали обеты у мирян. С 1240 по 1244 г. они приняли обеты у почти тысячи человек, включая представителей касты хинин⁴⁰⁹.

В своем стремлении возродить традиции *винаи* Эйdzон опирался на труды китайского патриарха школы Люй (яп. *Рицу*) Даосюаня (596–667), прежде всего на его комментарии к текстам *винаи*. Это были следующие трактаты: «Сифэнлю шанфанбоцзюэ цзинши ця» (яп. «Сибунрицу санпан хокэцу гёдзисё»), «Сифэнлю бику ханьчжу цзебэн» (яп. «Сибунрицу бику гантю кайхон») и «Сифэнлю шанбу суйцзи цземо» (яп. «Сибунрицу санпо суйдзики конма»). Помимо этого, Эйdzон также пользовался комментариями корейского монаха Таэхёна (яп. Тайгэн) к «Сутре о сетях Брахмы» (санскр. «Брахмаджала-сутра», яп. «Боммокё»)⁴¹⁰.

«Сутра о сетях Брахмы», переведенная на китайский язык Кумарадживой в 406 г., считается «сутрой заповедей» (*кайкё*). В ней описывается «Путь Бодхисаттвы», состоящий из десяти этапов, каждый из которых характеризуется особым уровнем подготовки и видом деятельности бодхисаттвы. Прохождение этапов увязывается, в свою очередь, с соблюдением бодхисаттвой десяти фундаментальных заповедей (*дзюдзюкай*), определяющих его поведенческие установки: не продавать вино; не рассказывать о преступлениях и ошибках как монахов, так и мирских приверженцев буддийской веры; не хвалить себя и не поносить других; не быть алчным; не гневаться; не клеветать на «Три Сокровища»; не убивать живых существ; не воровать; не лгать; не вести себя непристойно. Эти десять основных заповедей дополняются 48 «легкими»⁴¹¹.

В «Сутре о сетях Брахмы» подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно — от государя страны и его ближайших сановников вплоть до рабов, евнухов и прочих лиц, кому по раннему буддийскому уставу был закрыт доступ в общину. В тот же круг сутра включает и животных, и всевозможные божества. Всё множество живых существ именуется «детьми Будды» (яп. «*бусси*») — и такая «общность происхождения» считается чем-то намного более сильным, нежели любые телесные, общественные и прочие различия⁴¹².

Соответственно, бодхисаттва не только должен сам следовать десяти предписаниям, но и наставлять на путь истинный других людей. Только благодаря

⁴⁰⁹ Хосокава Рёити, 1999. С. 137 – 138.

⁴¹⁰ Там же. С. 181 – 183.

⁴¹¹ Трубникова Н.Н., 2006. С. 363.

⁴¹² Там же. С. 123.

этому он приобретает свойства бодхисаттвы. Он не только может, но и должен принимать активное участие в мирской жизни, если его основная цель — забота обо всех страдающих существах.

Формулировки «трудных» заповедей построены по одной и той же схеме, которую можно показать на примере первой заповеди, гласящей, что бодхисаттвы должны пробуждать сострадательное и милосердное сердце, соблюдающее порядок почитания, применяя «уловки», спасать и защищать всех живых существ. Противное этому — убийство живого, совершаемое с самодовольным сердцем, с радостным сердцем, — грубое нарушение *пратимокши* бодхисаттв⁴¹³.

Пратимокша — «освобождение» — это дисциплина буддийской общины, которая в «Сутре о сетях Брахмы» толкуется особым образом. Согласно этому толкованию, человеческой природе изначально присуща просветленность, и для того чтобы пробудить ее в себе, следует принять обеты бодхисаттвы. Важное условие состоит в том, что для осознания собственной природы бодхисаттвы адепту следует прежде всего донести эти заповеди до других, а не ограничиваться принятием обета. Это положение — истинно махаянистское по духу, и оно отличается от традиций «Винаи». В сутре Будда Вайрочана говорит: «Если принять заповеди Будды (они же заповеди бодхисаттвы), но не возглашать их, то тот, кто так поступает — не дитя Будды, не бодхисаттва»⁴¹⁴.

Эта сутра затем была включена в ритуальный церемониал монахинь Хоккэдзи, в котором ее публичные чтения являлись составной частью церемонии поклонения Комё.

Примечательно, что в этих текстах, которые активно использовал Эйдзон в своей пропаганде, подробно говорилось также об уставе и заповедях для монахинь. Эйдзон и его сподвижники были намерены, кроме того, восстановить для японских монахинь полную церемонию посвящения в том виде, как она проводилась на континенте. В 1244 г. по настоянию Эйдзона монах Какудзё принял у монахини Синнё обеты в соответствии с этой церемонией. Помимо этого, Эйдзон намеревался также восстановить женские буддийские монастыри в Японии и начал это с реставрации монастыря Хоккэдзи⁴¹⁵.

Первые упоминания Эйдзона о Хоккэдзи встречаются в его автобиографии и относятся к 1245 г., когда он принял обеты у восьми монахинь, проживавших там.

⁴¹³ Там же. С. 363.

⁴¹⁴ Там же. С. 365.

⁴¹⁵ Хосокава Рёити, 1999. С. 149 – 153.

В следующем году он провел в монастыре церемонию *фусацу* (*упавасат-ха*) главным образом для послушниц-*сямини*. Этот обряд был известен еще в Древней Индии и заключался в том, что два раза в месяц, в новолуние и полнолуние, община собиралась, и кто-то из ее членов вслух читал текст «Пратимокши», а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, исповедовались и заявляли о своей чистоте (*паришуддхи*). Иногда помещение для исповеди (*упосатагара*) не вмещало всех желающих, которые в таких случаях располагались в пределах слышимости исповедей (*упосатамукха*)⁴¹⁶.

Буддийские ритуалы, включающие в себя «покаяние», так называемые *кэка* и *анго*, впервые вошли в употребление при императорском дворе еще в период Асука. В *фусацу* же со временем значение стало придаваться главным образом не столько самому покаянию, сколько чтению текстов заповедей. Этот момент поставил *фусацу* в один ряд с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, что придало ему особое магическое значение.

Особую роль ритуал *фусацу* играл в обряде «передачи заповедей» от наставника к ученику. Для его вручения, так же как и в ранней буддийской общине, требовалось три наставника: один — в учении, другой — собственно в заповедях и третий — в обряде. Однако если перед посвящением в Древней Индии следовало главным образом установить личность новопосвящаемого, то в Японии необходимо было сначала покаяться перед собравшимися. Первоначально кандидат должен был признаться, не совершал ли он семи тяжчайших преступлений: покушения на жизнь Будды; убийства отца, матери, одного из наставников или мудреца. Если выяснялось, что он в этом повинен, то заповеди не передавались. На следующем этапе, если он нарушал десять трудных заповедей, то должен был принести покаяние. Ему надлежало днем и ночью повторять «десять трудных и сорок восемь легких заповедей» перед изваянием Будды (длиться это могло от семи дней до одного года), пока сам

⁴¹⁶ Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества.

// Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. 1992. С. 481.

Яркое описание этой церемонии в одном из монастырей Шри-Ланки оставил исследователь Дж. Диксон в 1874 г. . Он писал: «Монахи попарно, на коленях, лицом к лицу, шепотом исповедовались друг другу. Затем они заняли места на циновке, причем старейший бхикшу сел во главе ряда, а остальные опустились на колени и, поклонившись ему, просили прощения за проступки действием, словом и мыслью. Старейшина произносил формулу прощения, причем это относилось к сидящему напротив него следующему по рангу монаху. Получавший отпущение покидал свое место, и церемония продолжалась, пока не приходила очередь вновь посвященных. По завершении исповеди все садились и молились» Там же.

Будда не явился бы ему воочию; тем самым его преступление считалось бы исчерпанным. При проступках против «сорока восьми легких заповедей» достаточно было признания в этих прегрешениях перед монахами. Запрещалось принимать заповеди без участия наставника, тот же, кто это сделал, должен был в течение семи дней каяться перед изображением Будды⁴¹⁷.

Летом 1247 г. Эйdzон снова навестил Хоккэдзи и прочел там публичную лекцию о трактате Даосюаня «Бикуни чао» (яп. «Бикуни сё»), рассматривающим заповеди для монахинь⁴¹⁸. С 1250 по 1257 г. Эйdzо регулярно посещал Хоккэдзи, принимая обеты у желающих поступить в монастырь и проводя публичные чтения по различным трактатам *винаи*, в которых участвовали как монахини, так и монахи. Как упоминает Эйdzон в своей автобиографии, к 1256 г. число монахинь в Хоккэдзи, которых в 1245 г. было тринадцать человек, возросло до шестидесяти четырех⁴¹⁹. К 1280 г. в Хоккэдзи проживало уже 250 человек. К концу XIII в. Хоккэдзи благодаря деятельности Эйdzона, превратился из полузаброшенного храма, известного прежде всего его основательницей — императрицей Комё, в один из крупных и могущественных монастырских центров, в котором монахини могли получить полное посвящение в соответствии с правилами школы Рицу (*виная*)⁴²⁰. Он стал весьма популярным местом поклонения для женщин из императорского рода и аристократических семейств, причем некоторые из них открыто покровительствовали ему. Известно, например, что принцесса Киси (暉子, 1228–1300, именовавшаяся как Муромати-ин), дочь императора Го-Хорикава (1212–1234), заказала провести в Хоккэдзи заупокойные службы по своим отцу, деду — императору Го-Такакура, бабушке — Кита Сиракаваин и тете — Сикикэнмонъин⁴²¹.

В середине XIII в. в Хоккэдзи были также проведены масштабные работы по реконструкции монастыря, видимо, с помощью Эйdzона и других монахов из его круга. Об этом рассказывается в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги», составленном в 1304 г. монахиней Энкё. Примечательно, что в тексте Энкё упоминаются также различные реликвии, найденные монахинями в Хоккэдзи во время перестройки главного зала в двадцать пятый день десятого месяца пятого года Кэнтё (1253 г.). Они, как явствует из описания, по мнению

⁴¹⁷ Трубникова Н.Н., 2006. С.365.

⁴¹⁸ Хосокава Рёити, 1999. С. 185–190.

⁴¹⁹ Там же. С. 200–203.

⁴²⁰ Meeks L., 2010. P. 157–158.

⁴²¹ Ibid. P. 152.

обнаруживших их монахинь, имели отношение к Комё. Например, под главным алтарем была найдена золотая скрижаль, весом 400 рё, на которой была запись об основании храма Хоккэдзи от третьего года Тэмпё-Ходзи (759 г.), сделанная Комё⁴²². Там же в золотом ларце были найдены две «драгоценности, исполняющие желания» (яп. *нёисю*, санскр. *чинтамани*), которые, как считалось, были дарованы Комё самим царем-драконом. Помимо этого, были найдены двенадцать бронзовых зеркал с изображениями на оборотной стороне двенадцати Будд Медицины, мечи, различные украшения из золота, серебра, жемчуга и перламутра и две пряди волос, завернутые в пурпурную ткань, которые, как решили монахини, могли принадлежать самой Комё. Переписав надпись со скрижали, монахини вновь поместили ее в место под главным алтарем вместе с ларцом с драгоценностями. Найденные украшения были использованы ими для реставрации главного образа Будды Махавайрочаны⁴²³.

Хотя из этого текста очевидно, что описание сделанных монахинями находок явно относится к разряду преданий, сформировавшихся в Хоккэдзи вокруг культа Комё, все же исследователь Ота предполагает, что некоторые из этих находок, например мечи и зеркала, могли быть действительно обнаружены в Хоккэдзи в Средние века. Он считает, что это могли быть так называемые *тиндангу* — ценные предметы, которые в период Нара при строительстве храма обычно закладывали в основание главного алтаря или рядом с ним, чтобы умиловить божества и снискать их благоволение. *Тиндангу*, как правило, включали в себя драгоценности, зеркала, монеты, миниатюрные сосуды и мечи. Большая часть таких *тиндангу* была найдена в храме Тодайдзи под алтарем Будды Вайрочаны и в храме Кофукудзи⁴²⁴. Версию Ота также подтверждают археологические исследования, проведенные в Хоккэдзи в 1950-е годы, которые показали, что монастырь действительно перестраивался в период Камакура⁴²⁵. Другим косвенным свидетельством является большой колокол *ванигути*, ныне хранящийся в храме Кофукудзи, на котором существует надпись, датированная 1256 г., о том, что его даровала монастырю Хоккэдзи некая монахиня До-амидабуцу. По мнению Ота, поскольку колокола было принято устанавливать во время церемонии открытия нового здания, надпись на колоколе свидетельствует о том, что строительные работы в Хоккэдзи закончились в 1256 г.⁴²⁶

⁴²² Ота Хиротаро, 1978. С. 40.

⁴²³ Там же.

⁴²⁴ Там же. С. 42–43.

⁴²⁵ Мори Икю, 1978. С. 52.

⁴²⁶ Ота Хиротаро, 1978. С. 42–43.

Наконец, золотая скрижаль упоминается также в хрониках храма Хорюдзи «Хорюдзи кюки руйдзю». Она была вновь извлечена в 1510 г., а содержащаяся на ней надпись также приводится в «Хорюдзи кюки руйдзю». Более упоминания о ней нигде не встречаются, и сама она так и не была найдена. Однако надпись, сделанная на ней, сохранилась, и, по мнению современных исследователей, относится к периоду Нара⁴²⁷.

Как уже говорилось, культ поклонения Комё в Хоккэдзи в XIII в. в связи с масштабными переменами в статусе монастыря достиг нового уровня. Отныне она воспринималась уже не просто как основательница храма, но как божество-покровитель Хоккэдзи, земное воплощение Каннон, имеющее тот же статус, что и буддийские и синтоистские божества. Так, в «Хоккэ мэцудзайдзи энги» Энкё дает жизнеописание Комё, согласно которому та управляла страной с мудростью и состраданием и после своей смерти продолжает наставлять монахинь Хоккэдзи и защищать Японию. Уже в возрасте 16 лет, как говорится в этом жизнеописании, она отличалась крайним благочестием в следовании Дхарме Будды и кротостью, добросердечием и мягкостью в обращении с подданными. Помимо сооружения общественной купальни в Хоккэдзи, по ее приказу были построены лечебницы для малоимущих Хидэн и Сэйяку. Как говорится в тексте *энги*, Комё не просто управляла страной совместно со своим мужем императором, но и лично вникала во все дела управления. Например, она сама выходила на рынки столицы (*ити*) и наставляла торговцев (*акибито*), внушая им правила справедливой торговли. Комё покровительствовала всем шести нарсским школам, хотя сама была адептом школы Кёгон (Хуаянь). Она лично переписывала буддийские сутры, по словам Энкё, «одним движением кисти». По ее инициативе в 739 г. вышел указ, согласно которому из всех провинций страны следовало отправлять наиболее талантливых священников в столичное ведомство по делам буддизма «Сого». Императрица так стремилась содействовать сооружению в стране буддийских храмов для защиты своих подданных, что по ночам она и ее придворные дамы приходили на строительство храма Тодайдзи и приносили землю для фундамента в руках своих одеяний⁴²⁸.

Далее Энкё описывает Комё уже не просто как супругу императора Сёму, но как правителя-бодхисаттву, основное желание которого — вести всех живых существ к спасению. Это устремление проявлялось прежде всего

⁴²⁷ Там же. С. 35.

⁴²⁸ Meeks L., 2010. P. 280.

во внешнем облике Комё. Ее облик был столь совершенен и излучал такое сияние, что это послужило причиной называть ее именем Комё («луч света»). Благодаря заслугам в своей прошлой жизни она попала во дворец и получила титул государыни-супруги. О ее мудрости и добродетели прослышал царь-дракон, и явившись к ней, когда она пребывала в своих покоях, даровал ей «драгоценность, исполняющую желания» (*чинтамани*)⁴²⁹.

По мнению Л. Микс, этот отрывок напоминает притчу из трактата «Дашидулунь», в которой рассказывается, как Будда Шахьямуни в одном из прошлых рождений был принцем, который искал драгоценность-*чинтамани*, чтобы спасти свой народ от голода. Царь-дракон, узнав о его добродетели, пригласил его в свой дворец и даровал ему драгоценность.

По-видимому, данная история в интерпретации Энкё также использовалась, чтобы представить Комё одновременно как бодхисаттву и мудрого правителя, прославленного своей добродетелью. Однако в отличие от истории с Буддой Шахьямуни царь-дракон сам является к Комё, привлеченный слухами о ее исключительных добродетелях. В данном контексте это подразумевает, что достоинства Комё в качестве правителя превышали добродетели самого Будды Шахьямуни⁴³⁰. В связи с этим Энкё приводит также уже упоминавшуюся легенду о мастерах из Гандхары, которые сделали с Комё статую Каннон, поскольку она была живым воплощением Авалокитешвары (*суйдзюку*). Далее Энкё описывает чудеса, связанные со статуей Одиннадцатиликой Каннон, которую она называет «творением Комё». Согласно тексту, в двенадцатый день шестого месяца четвертого года Ниндзи (1243 г.) в святилище храма, где хранилась статуя Каннон, три монахини наблюдали чудесный свет. После того, как перед статуей совершили ритуальные чтения «Каннон косики», над головой Каннон появилось изображение Будды Амиды в ореоле белого света. При этом монахиня-послушница Дзуйкё получила от Комё предсказание, повелевающее сокрыть статую Одиннадцатиликой Каннон в святилище от публичного доступа⁴³¹.

Здесь Комё уже предстает в качестве божества, имеющего синтоистские черты: она прорицает свою волю через одну из монахинь, так же как синтоистские боги изъясняют свою волю через жреца-оракула. Поскольку она названа у Энкё воплощением (*суйдзюку*) Каннон, то здесь в ее описании отчет-

⁴²⁹ Ibid.

⁴³⁰ Ibid. P. 281–282.

⁴³¹ Ibid. P. 53.

ливо просматривается влияние доктрины *хондзи-суйдзяку*, получившей особое распространение в Японии XII–XIII вв., когда местные синтоистские божества под влиянием синто-буддийского синкретизма стали восприниматься как воплощения божеств буддийского пантеона. Поэтому в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги» её стараются представить одновременно и как живое воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары, о котором известно за пределами Японии даже в отдаленной Индии, и как синтоистское божество — покровителя, основанного им храма. В последнем качестве она также предстает у Энкё как мать всех монахинь Хоккэдзи.

В этой связи Энкё упоминает, что благодаря чудесам, творимым в монастыре посредством созданных Комё статуй Будд и купальни, слава монастыря Хоккэдзи распространилась по всей Японии и многие женщины из императорской семьи, а также знатные дамы делали в монастырь ценные подношения, чтобы снискать милость Комё и обрести заслуги в этом и последующих существованиях. Ради этого многие из них даже решились оставить жизнь при императорском дворе, полную роскоши и удовольствий, для того чтобы принять монашеские обеты в Хоккэдзи. Здесь, как подчеркивает Энкё, все были равны: и благородные дамы, и женщины простого звания, прибывшие из провинции (что подтверждается финансовыми документами из Хоккэдзи), вели простую жизнь, лишенную удобств и привилегий, и занимались физическим трудом (носили воду и готовили пищу)⁴³². По словам Энкё, монахини добровольно соглашались на подобные лишения, подобно императрице Комё, которая ради служения Дхарме сама приносила землю в рукавах для строительства храма Тодайдзи и своими руками омывала тело прокаженного. При этом Энкё приводит цитату из «Махапраджняпарамита-сутры», в которой говорится о детях, заботящихся о своей матери в память о муках, которые она претерпела в родах, давая им жизнь. Подобно этому, по словам Энкё, и монахини из Хоккэдзи, помня об испытаниях их покровительницы («матери») Комё, продолжают верно служить ей и после ее смерти, сохранять и оберегать ее буддийское наследие, представленное монастырем и его реликвиями.

О культе Комё в монастыре Хоккэдзи известно, что он продолжал процветать и в последующие века. Об этом свидетельствует тот факт, что в годовщину ее смерти в монастыре каждый год в первые семь дней шестого месяца устраивалась буддийская церемония *хоэ*, включавшая в себя публичные чтения «Сутры о сетях Брахмы», чтения и толкования «Лотосовой Сутры»,

⁴³² Ibid. P. 281–282.

исполнение ритуальной музыки *гигаку* и танцев *байро* и *босацу* в качестве подношения Комё⁴³³. Упоминания об этой церемонии встречаются и в последующие века, например в источнике XV в. «Дайдзёин дзися содзики». В этом тексте Дзинсон, высокопоставленный священник из храма Кофукудзи, сообщает о том, как в 1464 г. он посетил *хоэ*, посвященную поклонению Комё в Хоккэдзи. Дзинсон описывает также знаменитую купальню, выстроенную Комё во исполнение ее божественного обета (*онкимон*), и упоминает связанное с ним поверье о том, что всякий, кто совершит омовение в этой купальне, избежит неблагоприятных перерождений⁴³⁴. Упоминания о посещении Дзинсоном этой церемонии встречаются в «Дайдзёин дзися содзики» еще два раза: в 1476 и 1483 гг., когда он вместе с другими священниками также делал денежные подношения⁴³⁵. Описания, сделанные Дзинсоном, позволяют понять, что церемония поклонения Комё всегда проводилась в Хоккэдзи на высоком уровне как самый важный религиозный ритуал, который, помимо прочего, связывал монастырь с императорским двором. Сами монахини при этом выступали почитательницами и хранительницами традиций, установленных Комё. Этот факт особенно примечателен на фоне описанных событий Дзинсоном, происходивших во время войны годов Онин (1467—1477)⁴³⁶, от которой сильно пострадали многие буддийские храмы в Киото и Наре. Эти события затронули и Хоккэдзи, число монахинь в котором сократилось наполовину. Однако то, что они продолжали регулярно проводить церемонию *хоэ*, несмотря на сложные экономические условия, в которых оказался монастырь, свидетельствует об их непоколебимом стремлении сохранять культ Комё в Хоккэдзи любой ценой.

Таким образом, на примере истории монастыря Хоккэдзи IX—XIII вв. можно заметить определенные закономерности в развитии и использовании посмертного культа императрицы Комё. Во-первых, Хоккэдзи принадлежал к системе государственных храмов *кокубундзи*, созданных в VIII в. императором Сёму, и официально причислялся к разряду *кокубуннидзи* — храмов для монахинь. Основание Хоккэдзи императрицей Комё — супруги императора Сёму — косвенно подтверждает гипотезу о том, что она, возможно, была причастна к созданию системы *кокубундзи*, подобно тому как в Китае императрица

⁴³³ Ibid. P. 241–242.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Ibid.

⁴³⁶ Война годов Онин, Смута годов Онин (яп. 応仁の乱 *Онин-но ран*) — гражданская война в средневековой Японии, длившаяся 10 лет (с 1467 по 1477 г.).

У Цзэтянь создала систему храмов *даюньсы*. Хотя многие храмы *кокубундзи* после переноса столицы в Хэйан лишились государственного финансирования и были заброшены, Хоккэдзи, несмотря на финансовые трудности, оставался действующим храмом и даже по-прежнему продолжал привлекать паломников. Во многом сохранению его популярности среди столичной аристократии в период Хэйан способствовало поддержание в монастыре посмертного культа императрицы Комё, в котором особое значение придавалось созданной ею купальне и статуе Одиннадцатиликой Каннон, считавшихся чудотворными. В период Камакура, после разрушительных войн конца XII в., когда монастырь пребывал в состоянии упадка, его вовлеченность в деятельность Эйдзона, направленную на восстановление традиций *винаи*, способствовала развитию культа Комё на новом, более высоком, уровне. Теперь она представляла уже как божество, воплощавшее в себе одновременно буддийские и синтоистские черты. Факты из ее биографии (учреждение богаделен, ведомаства, занятого переписыванием буддийских сутр, строительство храмов) были совмещены с характерными особенностями жизнеописаний бодхисаттв и буддийских монархов: удивительная внешность, излучающая свет, необычайные способности в постижении Дхармы и управлении страной, чудесные явления Будд и существ, вроде царя-дракона и т.д.

С одной стороны, Комё была объявлена живым воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары (Каннон), о чем должна была свидетельствовать статуя Одиннадцатиликой Каннон, по легенде изготовленная индийскими мастерами из Гандхары, якобы специально присланными царем этой страны, который узнал, что Комё является воплощением Авалокитешвары. С другой стороны, в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги», составленном монахиней Энкё в 1304 г., Комё предстает как синтоистское божество этого храма, являющееся в сновидениях монахиням и делающее прорицания через них. Само произведение «Хоккэ мэцудзайдзи энги» можно считать свидетельством окончательного формирования культа Комё как синто-буддийского божества, которое после своей смерти охраняет созданный им монастырь и способствует его процветанию. Можно предположить, что дальнейшее восстановление и процветание Хоккэдзи в XIII в. во многом было обязано покровительству женщин из императорского рода вследствие их вовлеченности в культ посмертного почитания Комё. Об этом свидетельствуют упоминания в «Хоккэ мэцудзайдзи энги» и, косвенно, упоминания в монастырских записях о принцессе Киси. Посмертный культ Комё в храме Хоккэдзи, по мнению автора, может служить характерным примером явления, распространенного в Средние века

в японском буддизме, когда некоторые императоры и императрицы VI–VIII вв. (например, Сётоку-тайси) объявлялись божествами-покровителями того или иного монастыря или храма. Во многом это было следствием движения за возрождение буддийских монастырей, пострадавших от междоусобных войн XII–XIII вв., а также переосмысления роли японского буддизма, который все более обретал автономные черты. В ходе этого процесса императоры и императрицы прежних времен, имевшие отношение к буддизму, теперь рассматривались как правители-бодхисаттвы, занимавшие в японском буддийском пантеоне полноправное положение наряду с Буддой Шакьямуни.

ГЛАВА V

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ОПЫТА ПОЛИТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ ИМПЕРАТРИЦ КИТАЯ И ЯПОНИИ В ПРАВЛЕНИЕ ИМПЕРАТРИЦЫ КОКЭН

Истолкование благих знамений как средства легитимации власти

Некоторые современные исследователи (Б. Эмброз) отмечают, что У Цзэтянь и ее религиозно-политическая деятельность могли оказать влияние на правителей из других стран Дальнего Востока, в частности, японскую императрицу Кокэн 孝謙 (Абэ-но Найдзинно, 阿倍内親王, Сётоку 稱徳) (718–770, г.п. 749–770). При этом, как правило, обращают внимание на то, что и У Цзэтянь и Кокэн были буддийскими монахинями: У Цзэтянь после смерти своего первого мужа — императора Ли Шиминя (Тай-цзуна), в 649 г. была отправлена в буддийский монастырь, а Кокэн, приняв монашеский постриг, управляла затем страной как «владыка, принявший буддийские обеты». Обе они использовали буддийские тексты для своей политической пропаганды, покровительствовали буддийской сангхе и держали при себе буддийских монахов в качестве ближайших советников (Хуайи и Докё). Основное различие между двумя правительницами заключалось в их социальном статусе. У Цзэтянь была дочерью У Шихоу, который разбогател на торговле лесом и приобрел придворную должность, а это дало основание противникам императрицы упрекать ее в неблагородном происхождении. Что касается Кокэн, то она, напро-

тив, не давала повода для подобных упреков, будучи дочерью императора Сёму (聖武天皇 701–756, г.п. 724–749) и императрицы Комё (701–760, 光明皇后), и, согласно хронике того времени «Сёку Нихонги», именовалась «наследной принцессой» (*mayu* 太子)⁴³⁷. Она была провозглашена императрицей в 749 г. после отречения от власти ее отца императора Сёму. До воцарения Кокэн в истории Японии уже правили пять императриц, поэтому, в отличие от положения У Цзэтянь, ее статус правительницы считался бесспорным. Тем не менее, в первые годы правления Кокэн также пришлось столкнуться с придворной оппозицией. Реальная власть оставалась в руках ее матери, императрицы Комё. Исследователь Барбара Эмброс полагает, что на деятельность Комё, касающуюся буддизма, мог также повлиять пример китайской императрицы У Цзэтянь, о которой она могла узнать от придворного монаха Гэмбо, который обучался в Китае с 716 по 735 г. В частности, для учреждения системы провинциальных храмов *кокубундзи*, скорее всего, послужили примером храмы *даюньсы*, о которых говорилось выше, а описание знаменитого изображения Будды Майтрейи в храмах Лунмэнь, возможно, стало основанием для сооружения статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи⁴³⁸. Комё приблизила к себе своего племянника Фудзивара Накамаро и с его помощью выдвинула нового претендента на престол — принца Оои (император Дзюннин), который вскоре женился на дочери Накамаро. В 758 г. эта коалиция вынудила Кокэн отречься от власти в его пользу. В 761 г. Кокэн во время путешествия по провинции Оми заболела, и в это время в ее жизни появился монах Докё, который способствовал ее исцелению. О самом Докё известно, что он происходил из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати. Как отмечают исследователи (А. Н. Игнатович, Л. М. Ермакова), монашескую жизнь Докё начал в среде буддийских отшельников, где приобрел опыт в так называемом «магическом искусстве» и, видимо, в медицине⁴³⁹. Также известно, что он обучался у Гиэна, наставника из школы Хоссо, у которого узнал о *дхарани* и научился произносить их на санскрите. Затем, около 748 г., он перешел в школу Кёгон и обучался в храме Тодадзи у Робэна, ее второго патриарха. В последующие 50-е годы Докё получил титул придворного священника *найдоодзё* и, судя по всему, в этом качестве был приближен к императрице⁴⁴⁰. В 762 г. при поддержке Докё Кокэн вернулась в столицу, фактически отстранила от власти Дзюннина, оставив за ним лишь церемониальные функции, и вторично взошла на престол под

⁴³⁷ Кацуура Норико, 2000. С. 158.

⁴³⁸ Ambros B., 2015. P. 49 – 51.

⁴³⁹ Игнатович А.Н., 1981. С.140 – 141; Ермакова Л.Е., 1991. С. 74 – 76.

⁴⁴⁰ Игнатович А.Н., 1981. С.141.

именем Сётоку. Очевидно, под влиянием Докё она также приняла постриг. Министр Фудзивара Накамаро пытался противостоять Кокэн и Докё, организовав в 764 г. заговор, но потерпел поражение и был казнен. Император Дзюннин был сослан на остров Авадзи, где в 765 г. скончался при невыясненных обстоятельствах⁴⁴¹.

Несмотря на то что царствование Кокэн (Сётоку) проходило в обстановке политической нестабильности и социальной напряжённости, вызванных засухой и голодом, о чем сообщает запись в «Сёку Нихонги» от 764 г., именно на годы ее правления приходится больше всего описаний так называемых благих знаменей (яп. *сёдзуй* 祥瑞 или *дзуйсё* 瑞祥) в летописях, описывающих события VII–VIII вв. Японский исследователь Мураяма, изучая хронологию знаменей с VI по IX в. (начиная с правления императора Киммэя и кончая правлением императора Камму), составил следующую статистику. По его подсчётам, основной пик стихийных бедствий, воспринятых как дурные знамения (засуха, голод, эпидемии и т.д.) приходится на годы пребывания у власти следующих правителей: Когёку 皇極 (594–661), Тэмму 天武 (631–686), Гэммэй 元明 (660–721) и Дзюннин 淳仁 (733–765). По мнению Мураяма, упоминания о стихийных бедствиях, скорее всего, могут быть привязаны к конкретным событиям, как то: реформы Тайка 645 г.; приход к власти императора Тэмму; перенос столицы в Нара и борьба за власть между Кокэн и Фудзивара Накамаро. Примечательно, что больше всего стихийных бедствий приходится на годы правления императора Дзюннина (758–764), а самое большое количество благих знаменей — на годы правления Кокэн. Ближе к концу VIII—началу IX в. (времени правления императоров Конина и Камму) количество сообщений о стихийных бедствиях постепенно становится все меньше⁴⁴².

На основании записей из «Сёку Нихонги» исследователь Росс Бендер привел такую статистику появления благоприятных знаменей за 758–770 гг.:

Разноцветные облака (облака необычной формы) — 6

Белые черепахи — 5

Белые птицы (вороны, фазаны, голуби, воробьи) — 8

Необычные письма — 3

Белые олени — 2

Буддийские мощи — 1

Серая лошадь с белой гривой и хвостом — 1⁴⁴³

⁴⁴¹ Кацуура Норико, 2000. С. 175–200.

⁴⁴² Мураяма Сюити, 1981. С. 50–51.

⁴⁴³ Bender R., 2013. P. 59.

Первое такое знамение появилось в 757 г., когда в покоях императрицы на потолке появилась надпись из четырех иероглифов «Тэнка Тайхэй» 天下太平.

Как говорится далее, императрица пригласила придворных чиновников засвидетельствовать это событие. В то же время в специальном указе она объявила, что это знамение следует считать ответом Неба на ее молитвы буддийским божествам и синтоистским богам-ками. Появление надписи было истолковано как благое знамение Неба в ответ на действия императрицы, которая назначила принца Оои наследником престола вместо принца Фунадо, упомянутого в завещании императора Сёму⁴⁴⁴.

Истолкованиями природных знамений занималось специальное придворное ведомство «Оммёрё» (яп. 陰陽寮), делавшее заключение на основании доктрин «Оммёдо», которые восходят к китайской натурфилософской школе *иньянцзя*. В Японии «Оммёдо» появилось в VI в. и оформилось в систему гаданий и магических ритуалов на основе китайской нумерологии, даосизма и буддизма. Самые ранние сведения о появлении в Японии специалистов из Пэкче в области медицины, составления календарей и гадания по системе «И-цзин», относятся к 553 г. (14-й год Киммэй), о чем сообщает «Нихон сёки». Другая запись от 602 г. (10-й год Суйко) сообщает о прибытии в Японию корейского монаха Кванрёка, который преподнёс двору книги о составлении календарей, трактаты по астрономии, географии и тексты *фаниу* 方術 по даосским магическим практикам. Как сообщается далее, по повелению двора были отобраны ученики, которые изучали у Кванрёка искусство составления календарей, астрономию и магию. В дальнейшем за свои заслуги Кванрёк получил высокий ранг *содзё* 僧正 и назначение в столичный храм Гангодзи⁴⁴⁵.

После того как была введена система *рицурё* в 701 г., «Оммёрё» оформилось в отдельное ведомство под юрисдикцией министерства Накацукасаё 中務省⁴⁴⁶. Глава ведомства, *оммё-но ками* 陰陽頭, занимался астрологией, составлением календарей и докладывал двору о знамениях. В число главных служителей ведомства также входили: наставник инь-ян (*оммё хакасэ* 陰陽博士), наставник астрологии (*тэнмон хакасэ* 天文博士) и шесть мастеров инь-ян (*оммёдзи* 陰陽師), которые проводили ритуалы гадания и выбирали священные места для ритуалов⁴⁴⁷.

⁴⁴⁴ Мацуо Синьитиро, 2002. С. 19 – 43.

⁴⁴⁵ Там же. С. 125.

⁴⁴⁶ Министерство Накацукасаё 中務省 занималось составлением хроник, подворных списков, налоговых перечней, редактированием указов, а также давало рекомендации императору по текущим вопросам.

⁴⁴⁷ Bender R., 2013. P. 61.

Поскольку данная система в древней и средневековой Японии использовалась главным образом для предсказания будущего и защиты от злых духов, то по этой причине именно придворное ведомство «Оммёрё» занималось толкованием различных природных явлений как происходящих по воле Неба. Например, в законодательном своде *рицурё* о церемониях и протоколах «Гисэйрё» 儀制令 говорится: «Знамения (*сёдзуй*) появляются как ответ на деяния правителя. Если являются *цилини*, фениксы, черепахи и драконы, и в соответствии с гадательными книгами, они считаются благими знамениями, о них следует сообщить немедленно». Как говорится далее, о подобных знамениях двору должны были сообщать губернаторы провинций или местные чиновники. В случае подтверждения благого знамения сообщившие о нем награждались высоким рангом и другими дарами, а провинции, в которых наблюдалось знамение, освобождались от налогов⁴⁴⁸. Например, во время правления императора Момму, а именно в 699 г., в провинции Кавати был обнаружен белый голубь, который был отправлен в дар ко двору. Вследствие чего уезд Нисикори, где появился голубь, специальным императорским указом на год был освобожден от налогов⁴⁴⁹.

Чаще всего появление благих знамений в период с 758 по 770 г. вело к изменению девиза правления. Например, появление в 767 г. разноцветных облаков было истолковано ведомством «Оммёрё» как благоприятное предзнаменование «чудесных облаков», о чем говорится в императорском указе *сэммё*: «Мы слышали, что ранее столь великие невиданные чудеса ниспосылались Небом и Землёй во времена мудрых императоров (яп. *сэйо* 聖皇) в ответ (яп. *кан* 感) на их добродетель (яп. *току* 徳). Мы не можем помыслить, что Наши добродетели таковы, чтобы тронуть (яп. *кандо* 感動) сердца Неба и Земли»⁴⁵⁰. Далее в указе говорится, что, так как подобные облака впервые появились над святилищем Исэ, это знамение можно истолковать как знак милости синтоистской богини Аматаэрасу. Кроме того, поскольку ранее по приказу императрицы были устроены публичные чтения «Сутры золотого света» («Суварнапрабхаса сутра», «Сайсёокё» 金光明經), появление многоцветных облаков было истолковано в указе как знак милости Трех Сокровищ, Неба и Земли. Как следует из записи в «Сёку Нихонги», это явление вызвало всеобщее ликование, было произведено повышение

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Кацуура Норико, 2000, С. 185.

⁴⁵⁰ Норито. Сэммё, 1991. С. 175–176.

в должностях, объявлены освобождение от налогов по всей стране и всеобщая амнистия. Девиз же правления был изменен с Тэмпё-Дзинго 天平神護 («Мир Поднебесной — божественная стража») на Дзинго-Кэйун 神護景雲 («Божественная стража — радужные облака»), что должно было символизировать наступление новой благоприятной эры правления⁴⁵¹.

Как явствует даже из краткого сравнительного анализа описания благих знамений в китайских и японских источниках, при наличии схожих упоминаний (разноцветные облака, необычные письма, появление животных и птиц белого цвета) есть и некоторые различия. Так, в японских источниках VII — VIII вв. почти не встречаются упоминания о явлении фениксов, цилиней и драконов, зато часто упоминаются находения буддийских мощей и другие чудесные явления, связанные с буддизмом.

Использование культа поклонения

буддийским мощам и сутрам

в ситуации политической нестабильности в 766—770 гг.

Первое упоминание о мощах Будды, найденных в Японии, относится к 584 г., когда по приказу Сога-но Умако была образована первая буддийская сангха в Японии. В «Нихон сёки» говорится, что во время собрания, посвященного очистительным церемониям, сподвижник министра Сога — Сибатито — нашел в очистительной пище «мощи Будды» (яп. *сяри* 舍利). Они были преподнесены Сога-но Умако, который решил устроить им испытание. Мощи положили на железную наковальню и били по ним железным молотом, потом их бросали в воду и всякий раз они оставались невредимы. Уверившись в их божественной природе, Сога-но Умако в следующем 585 г. возвел пагоду к северу от холма Оно и поместил на ее вершину найденные Сибатито мощи Будды⁴⁵². Впоследствии, во времена правления императрицы Суйко, эти мощи были перенесены и заложены в основание столба пагоды храма Хокодзи⁴⁵³.

В последующих источниках при описании этих событий, министр Сога и Сибатито отходят на второй план, а ведущая роль в обнаружении мощей отводится принцу Сётоку. В «Санбоэ котоба» (984 г.) говорится, что мощи

⁴⁵¹ Там же. С.195.

⁴⁵² Нихон сёки, 1973. С. 112–115.

⁴⁵³ Там же. Св. XX. С. 122.

появились только после молитвы Сога-но Умако, проведенной по указанию принца⁴⁵⁴. В жизнеописании принца «Сётоку-тайси дэнряку» (919 г.) эпизод с воздвижением пагоды в Оно описан более подробно, причем обретение мощей Будды происходит именно там прежде всего благодаря молитвам принца Сётоку и Сога-но Умако. В начале церемонии Сётоку совершает молитву и разъясняет собравшимся, что пагода возводится только для хранения мощей Будды. После паринирваны Татхагаты Шакьямуни кусочки его костей [в виде] мощей (*сайкоцу сяри* 碎骨舍利) проявляются в этом мире по его воле (應感) как его дар. По этой причине если не обрести мощи и не положить их в основание пагоды, то она непременно разрушится⁴⁵⁵.

Через 21 день после этого Сога-но Умако чудесным образом обнаружил мощи в жертвенной пище. Они были размером с кунжутное зерно, красного и белого цвета, их окружало пурпурное сияние. Их также подвергли испытаниям: бросали в воду и били железным молотом, но они остались невредимы. Мощи были помещены в драгоценный сосуд (*рури* 瑠璃), где излучали свет и увеличивались в количестве — с одного до трех и с трех до шести. Как сообщается далее, принц и министр Сога устроили торжественное богослужение и поместили мощи на вершину пагоды⁴⁵⁶.

Как следует из более поздних описаний в «Санбоэ котоба» и «Сётоку-тайси дэнряку», Сиба Датито окончательно устраняется из сцены обретения первых мощей Будды, а сам процесс воздвижения пагоды, вознесения молитвы, обретения мощей и определения их сути с самого начала контролируется принцем Сётоку. Это намеренное изменение сюжета — выдвижение на первый план Сётоку-тайси — во-первых, отражает процесс формирования посмертного культа принца Сётоку; во-вторых, показывает, что со временем культ поклонения мощам в Японии перестает быть частным вопросом и становится делом государственного религиозного исповедания, о чем косвенно свидетельствует перенесение мощей в государственный столичный храм Хокодзи в правление императрицы Суйко. Еще одно упоминание о мощах также относится ко времени правления императрицы Суйко. В «Нихон сёки» говорится, что в 623 г. прибыло посольство из Силла, которое в числе других даров поднесло «святые останки», которые были переданы на хранение в храм Ситэннодзи⁴⁵⁷. В последующие годы в источниках также встречаются упоминания о мощах,

⁴⁵⁴ Karr K. G., 2011. P. 98.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Ibid. P. 99–100.

⁴⁵⁷ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 69.

привезенных в Японию с континента. В частности, в «Сёку Нихонги» и «Нихон сандай дзицуроку» говорится, что известный монах Досё (629–700), который обучался в Китае у самого Сюань-цзана, получил от него в дар мощи Будды, которые он затем передал на хранение в свой храм Мотоган-годзи. В храмовых хрониках «Тодайдзи ёроку» и «Гангодзи Сётоин сиси сосёки» рассказывается, что индийский монах Бодхисена (704–760) привез в Японию около 2000 мощей которые, по приказу императора были разосланы во все храмы страны, однако в официальных хрониках об этом ничего не говорится. В жизнеописании Цзяньчжэня (яп. Гандзина, 687–763), основателя школы Рицу (*вина*) в Японии, упоминается, что он привез с собой из Китая 3000 мощей Будды⁴⁵⁸.

Наконец, наиболее знаменательное упоминание о мощах относится ко времени правления императрицы Кокэн. В 766 г. в столице распространился слух о том, что в храме Суми-дэра в статуе бога Бисямона были найдены «мощи Будды». В «Сёку Нихонги» говорится, что священник Кисин увидел, как из статуи бога Бисямона (санскр. Вайшравана) явились божественные мощи — *сяри* 舍利 (санскр. *шарира*).

В честь этого события императрица повелела устроить торжественные церемонии с участием высшей столичной знати. Реликвию доставили в храм Хоккэдзи, ее везли в повозке двадцать три придворных пятого ранга и сто семьдесят семь — шестого, одетых в золотую и серебряную парчу, и процессия была чрезвычайно торжественной. Нахождение мощей послужило основанием для дальнейшего возвышения министра императрицы — монаха Докё, получившего титул «Царя Закона» (яп. *хоо* 法王). Для того времени это было неслыханно, поскольку прежде этот титул носил принявший буддийские заповеди император Сёму. Тем самым Докё фактически получил prerogативы неограниченной власти. В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что в действительности кость Будды была тайно изготовлена Кисином, который был сообщником Докё. Он же инсценировал ее обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить свое влияние на императрицу⁴⁵⁹.

Изучение специальных указов императрицы Кокэн в «Сёку Нихонги», связанных с нахождением мощей, показывает, что это событие имело важное значение как для Докё, так и для самой императрицы. Из источников известно, что Кокэн, приняв постриг и став буддийской монахиней, исполь-

⁴⁵⁸ Ruppert B.D., 2005. P. 61.

⁴⁵⁹ «Норито. Сэммё», 1991. С. 278.

зовала свое положение для отождествления себя с буддийским царем. Подтверждение этому можно найти не только в императорских указах *сэммё*, но и в частных документах. Например, в молитвенном обращении (*гаммон* 願文), составленном учениками монаха Гёсина, содержатся следующие фразы: «Да будет вращаться золотое колесо, неприводимое в движение Небом и Землей (кит. *цянькун*, яп. *кэнкон* 乾坤). Да продлится жизнь [царя, вращающего колесо] подобно кальпе». Упоминания о золотом колесе *чакравартина* явно указывают на императрицу Кокэн (Сётоку), отождествляемую с буддийским царем. О Гёсине и его последователях известно, что они входили в близкий круг доверенных лиц императрицы, поэтому становится понятным, почему в своем молитвенном обращении они прибегли к буддийским метафорам для обозначения императрицы как идеального правителя⁴⁶⁰.

Из источников следует, что с 757 по 764 г. было раскрыто несколько заговоров, предпринятых оппозицией, поддерживавшей императора Дзюннина. Эти события отражены главным образом в императорских указах *сэммё*, также свидетельствуя о набиравшей силу пробуддийской политике государства. В указе императрицы Кокэн от 757 г. говорится о раскрытии заговора министра двора Татибана-но Мороз, имевшего целью свержение императрицы, устранение от власти рода Фудзивара и возведение на престол одного из принцев крови, связанных с родом Татибана. Помощь в раскрытии заговора приписывается богам-*ками* и буддийским божествам: Будде Вайрочане, Бодхисаттве Канон (санскр. Авалокитешвара), Бrame и Индре и четырем небесным владыкам — охранителям сторон света⁴⁶¹.

В указе от 764 г. о разоблачении заговора Фудзивара Накамаро императрица Кокэн, к тому времени ставшая буддийской монахиней, приводит цитаты из соответствующей сутры (видимо, «Сутры золотого света») в доказательство своих прав на престол: «И вот мы постриг приняли и облачились в священную буддийскую рясу, но следует нам вершить государственные дела Поднебесной. И Будда в сутре так изрек: “Владыка страны, царствуя, должен принять заветы Бодхисаттвы” (*кокуо кокуи ни дзадзи во босацу сунавати дзёкай укэтэ* 國王王位坐時菩薩淨戒受). И если из того исходить, хоть мы и покинули дом (постриглись в монахини), но ничто не препятствует ведать нам государственными делами (*сэйгё ни ани савари моно фудзай* 政行豈障物不在)»⁴⁶². Очевидно, что ее положение в статусе императрицы

⁴⁶⁰ Кацуура Норико, 2000. С. 220 – 280.

⁴⁶¹ Норито. Сэммё, 1991. С. 160.

⁴⁶² Там же. С.167.

было по-прежнему нестабильно, о чем свидетельствуют императорские указы 764 и 765 гг., предостерегающие сторонников прежнего императора Дзюннина⁴⁶³. Примерно в это же время было запрещено кому-либо под видом торговцев проникать на остров Авадзи, где находилась резиденция смещенного императора. Продолжались аресты и высылки лиц, связанных с заговорщиками, принцам и чиновникам было запрещено группировать войска по собственной инициативе. По-видимому, партия сочувствующих сосланному императору была еще довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. По этой причине обнаружение буддийских мощей и появление многочисленных благих знамений могло быть истолковано при дворе Кокэн (Сётоку) как свидетельство, подтверждающее легитимность ее правления. Это также объясняет встречающиеся в указах *сэммё* сравнения Кокэн с «мудрыми императорами» (яп. *сэйо* 聖皇), призванные приравнять ее к китайским совершенномудрым императорам древности. Подобные метафоры можно найти и в частных документах, например в молитвенном обращении Мутобэ-но Адзумабито, где он прямо сравнивает императрицу с легендарными китайскими императорами: «Пусть ее способность приводить к покорности превзойдет те, что были у трех государей и пяти императоров! Пусть ее божественная жизнь превысит еще десятки и сотни тысяч лет!» Как указывает Танака, в данном отрывке употребляется выражение «приводить к покорности» (кит. *цуньхуа*, яп. *дзюнка* 淳化), которое было заимствовано автором из «Ши цзи» («Исторических записок») Сыма Цяня. Там этот термин применяется к легендарному Желтому Императору Хуан-ди в связи с его способностью умирять диких зверей и птиц. Хуан-ди в китайской традиции считается первым императором и родоначальником императорских династий, поэтому то, что Адзумабито упомянул это выражение в своей молитве, выражало его желание императрице править страной и умиротворять ее, превосходя в этом совершенномудрых китайских императоров древности⁴⁶⁴.

Упоминания понятий, заимствованных из китайской культуры, а также фраза о покровительстве Трех Сокровищ призваны были создать образ совершенномудрого правителя, чтущего Закон Будды и одновременно правящего в соответствии с волей Неба, т.е. с традиционными китайскими представлениями о мудром правителе. Не случайно в указах Кокэн о смещении Дзюннина говорится о том, что он «получил пост не от Неба», т.е.

⁴⁶³ Там же. С.170 – 171.

⁴⁶⁴ Танака Кайдо, 1972. С. 63 – 64.

узурпировал власть с помощью министра Фудзивара Накамаро. Поэтому упоминания о засухе и голоде в годы его правления могли интерпретироваться в «Сёку Нихонги» как свидетельства проявления недовольства Неба.

В том же году (первый год Тэмпё-Дзинго), как сообщают «Сёку Нихонги» и «Сёку нихонги сэммё», стало известно о новом заговоре — принца Вакэ 和氣, о котором известно, что он был внуком принца Тонэри, отца императора Дзюннина, и, следовательно, — племянником императора. Хотя принц Тонэри сам был сыном императора Тэмму, однако Вакэ в 755 г. утратил право называться принцем и был причислен к простым подданным. После того как к власти пришел Дзюннин, в 759 г. его отцу — принцу Тонэри — был посмертно присвоен титул императора, и поэтому его внук Вакэ также был внесен в родовой список императорского дома⁴⁶⁵.

Во время заговора Накамаро он предупредил императрицу о планах заговорщиков, за что был повышен с 4-го в 3-й ранг, получил должность военного министра и пост советника *санги*. Известно также, что Вакэ участвовал в аресте императора Дзюннина.

Как следует из этих событий, принц Вакэ, несмотря на милости, дарованные ему Дзюннином, предпочёл в момент заговора перейти на сторону противников императора — императрицы Кокэн и ее советника Докё. Его действия были вознаграждены императрицей, которая даровала ему высокие ранги и земельные наделы. Казалось бы, у принца Вакэ не могло быть повода для недовольства новой властью, однако в 765 г. он был обвинён в планировании государственного заговора. Как сообщается в указе от 8-го месяца первого года Тэмпё-Дзинго, к императрице попало молитвенное обращение Вакэ к предкам (*сэньэй киган сё* 先靈祈願書), где он молился о смерти двух своих врагов — мужчины и женщины⁴⁶⁶. Хотя в тексте не указывались имена, было решено, что Вакэ указывал на императрицу и ее министра-монаха Докё. Кроме того, было доложено, что принц Вакэ вызывал к себе ворожею, а один из его сообщников — Ооцу-но Оура — был известен как специалист в области гадательных практик *аммёдо*. Этих фактов оказалось достаточно, чтобы обвинить принца в государственном заговоре, он был схвачен и казнен, а его сообщники — Ахата-но Митимаро, Ооцу-но Оура, Исигава-но Нагатоси — были отправлены в ссылку⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Ooms H., 2009. P. 210.

⁴⁶⁶ Норито. Сэммё, 1991. С. 172–173.

⁴⁶⁷ Там же.

Многие исследователи выдвигают предположение, что обвинения против принца в колдовстве и заговоре выглядят фальсифицированными. Герман Оомс, например, предполагает, что раскрытие заговора принца Вакэ могло стать поводом к убийству Дзюннина в том же году, два месяца спустя. Р.К. Рейшауэр выдвигает версию, что, возможно, вся история с заговором была инсценирована Докё, желавшего избавиться от сильного политического соперника в лице принца Вакэ⁴⁶⁸. Восстановленный в правах принца крови, Вакэ как ближайший родственник покойного Дзюннина, по-видимому, имел достаточно сторонников при дворе и мог бы стать престолонаследником, поскольку Кокэн, не состоявшая в браке, не имела своих детей. Возможно, что сама императрица могла быть заинтересована в устранении Дзюннина и его родственников, поскольку, судя по всему, партия сочувствующих сосланному императору была еще довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. Можно сказать, здесь снова проявилась борьба за власть между потомками двух императорских линий — Тэмму (принц Нагая, император Дзюннин, принц Вакэ) и Момму (император Сёму, императрица Кокэн), характерная для истории Японии в VIII в.

Последствия мятежа 764 г. примечательны также и тем, что Кокэн, подобно императрице У Цзэтянь, прибегла к сутрам-*дхарани* как к одному из средств для нейтрализации этих последствий и укрепления своего статуса. Известно, что она приказала отпечатать миллион копий «Вималасуддхапрабхаса махадхарани сутра» (яп. «Мукудзёко дайдарани кё» 無垢淨光大陀羅尼經) и поместить каждую копию внутри 30-сантиметровой трехступенчатой деревянной пагоды. Затем эти пагоды были разосланы в храмы по всей Японии как знак благодарности высшим силам за подавление мятежа Накамаро. Пагоды эти продолжали изготавливаться вплоть до смерти императрицы в 770 г., некоторые из них из храма Хорюдзи сохранились до наших дней. Примечательно, что это были также первые памятники книгопечатания, однако их создание потребовало огромных затрат, и в дальнейшем в стране отдавалось предпочтение рукописным книгам⁴⁶⁹.

В данном случае можно наблюдать характерный пример поклонения сутре-*дхарани* на государственном уровне в качестве уже описанной выше *дхарма-шариры* (яп. *хоссяри* 法舍利). Возможно, здесь также проявилось влияние на императрицу монаха Докё, который, как уже говорилось,

⁴⁶⁸ Там же. С. 275.

⁴⁶⁹ Мазумура Дзюнко, 2014. С. 23–35.

изучал *дхарани* и умел читать их на санскрите. С другой стороны, Кокэн могла воспользоваться примером своего отца, императора Сёму, который в 741 г. учредил систему провинциальных храмов *кокубундзи*. Поскольку этому событию предшествовали тяжелая эпидемия оспы в 737 г. и восстание Фудзивара-но Хироцугу в 740 г., большинство исследователей полагает, что введение этой системы, сопряженное с распространением буддийских сутр, имело целью стабилизировать обстановку в стране, а сами сутры, которые надлежало хранить и публично декламировать в этих храмах — «Сутра золотого света» (яп. «Конкомёкё»), «Сутра о человеколюбивом царе» («Ниннокё») и «Сутра лотоса благого закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») («Хоккэ кё») — почитались как *дхармашарира*. Таким образом, Кокэн, возможно, пыталась повторить опыт своего отца, но уже с использованием сутр-*дхарани*, для чего, возможно, было предпринято возведение храма Сёсоин.

Другим подтверждением того, что Кокэн продолжала следовать буддийским традициям своих родителей, может считаться ее инициатива предпринять переписывание и составление нового буддийского канона. Еще ее отец — император Сёму — повелел составить два буддийских канона в период между 746 и 748 гг. Первый канон назывался «Сэнся иссай кё 先寫一切經» («Полное собрание сутр, скопированных ранее»), включал в себя сутры Махаяны и Хинаяны, тексты *винаи* и шастры и насчитывал около 4000 свитков. Второй канон, составленный позднее, носил название «Кося иссай кё 後寫一切經» и состоял из 3461 свитка, поскольку насчитывал лишь два раздела — сутры и *винаю*⁴⁷⁰. Наконец, как уже было сказано, мать Кокэн — императрица Комё в 737 г. — инициировала переписывание и составление нового буддийского канона в соответствии с привезенным Гэмбо из Китая каталогом «Кайюань». Примечательно, что все работы, состоящие в переписывании и составлении каталогов, проводились в подвластном императрице ведомстве, учрежденном для переписывания буддийских сутр «Сякёдзё 寫經所».

Кокэн продолжила и это начинание вскоре после своего восшествия на престол, приказав составить новый буддийский канон. Этот канон, составлявшийся в период с 757 по 767 г., получил название «Канон Дзинго-Кэйун («Дзинго-Кэйун иссай кё» 神護景雲一切經)»⁴⁷¹. Другой канон под названием «Сэн итибу иссай кё 先一部一切經» начал составляться уже в последние годы царствования Кокэн, в 770 г. Известно, что работа над ним велась в «Дворцовом скриптории», в соот-

⁴⁷⁰ Ямасита Юми, 1999. С. 439 – 449.

⁴⁷¹ Саказхара Товао, 2003. С. 398 – 408.

ветствии с классификацией каталога «Кайюань», где основные тексты подразделялись на уже упомянутые «пять категорий Махаяны» (кит. у дабу; яп. годайбу 五大部), однако количество их в разных категориях было неодинаковым. Как подсчитал исследователь Мори Акихико, больше всего текстов в этом каноне приходится на раздел «Аватамсака» (80 свитков), которые представляют из себя копии «Аватамсака-сутры»⁴⁷². По его мнению, это, возможно, объясняется тем, что составление канона также было поручено буддийским монахам, один из которых — Дзиттю 実忠, принадлежал к школе Кэгон (Аватамсака) и являлся известным толкователем этой сутры⁴⁷³. Примечательно, что в канон «Сэн итибу иссай кё» также были включены несколько сутр неясного происхождения, не считавшиеся каноническими, что было характерно для буддийского канона, составленного по приказу императрицы Комё в 737 г. Первый текст под названием «Сутра о безупречной женщине» (санскр. «Вималадаттапарипрчча сутра Vimaladattāparipṛcchā Sūtra», кит. «Дэ угоу ню цзин») повествует о принцессе, которая превзошла своей мудростью бодхисаттв, победив их в диспутах, а затем сама проявила собственную сущность бодхисаттвы⁴⁷⁴. Другой текст «Сутра, проповедуемая Манджушри, о непостижимости царства Будды» (кит. «Вэньшушили суншу бусиоу фо цзин цзе цзин») представляет собой проповедь бодхисаттвы Манджушри о всеобщем равенстве в царстве Будды (*бёдо* 平等), в том числе и равноправии полов⁴⁷⁵. Вполне возможно, что обе эти сутры были включены в канон «Сэн итибу иссай кё» главным образом из-за их содержания: во-первых показывавшего, что женщина способна управлять государством как буддийский монарх; во-вторых, утверждавшего, что независимо от гендерной принадлежности каждый в состоянии обрести природу Будды («царство Будды»). Очевидно, эти сутры привлекли внимание императрицы Кокэн главным образом тем, что, несмотря на свое сомнительное происхождение, их содержание подтверждало легитимность ее статуса женщины-императора, претендовавшей на абсолютную власть, поскольку уже сам этот статус снимал всякие гендерные ограничения. По мнению Кацуура Норико, эти тексты, наряду с копиями «Аватамсака-сутры», могли быть намеренно включены монахом Дзиттю в буддийский канон, поскольку соответствовали политическим устремлениям его повелительницы⁴⁷⁶.

⁴⁷² Мори Акихико, 2001. С. 94.

⁴⁷³ Там же.

⁴⁷⁴ Там же.

⁴⁷⁵ Там же.

⁴⁷⁶ Кацуура Норико, 2000. С. 277 – 278.

Здесь можно также проследить связь между императрицами У Цзэтянь и Кокэн. Как было сказано выше, У Цзэтянь во времена своего правления также уделяла много внимания составлению буддийского канона, переписыванию, распространению и публичным чтениям сутр, в том числе и «Аватамсака-сутре», которой при ее дворе уделялось особое значение. Очевидно, императрица Кокэн также считала особенно значимой эту сутру, поскольку она была включена в канон «Сэн итибу иссай кё». Наконец, обе правительницы отдавали явное предпочтение буддийским текстам, в которых утверждались положения о способности женщин обрести природу бодхисаттв и возглавлять страну в качестве буддийского правителя («Дэ угоу ню цзин», «Вэньшушили суншу бусиной фо цзин цзе цзин», «Даюнь цзин»).

Помимо очевидного сходства с императрицей У Цзэтянь в своем отношении к буддийским текстам как к дополнительным средствам легитимации своей власти Кокэн, судя по всему, при составлении буддийского канона руководствовалась теми же принципами, что и ее предшественники. Так, если изучить основные события, связанные с датами составления предыдущих канонов, то окажется, что все они так или иначе имели особое значение в жизни императорского двора и страны. Например, публичное чтение канона в 651 г., во время правления императора Котоку, совпало по времени с основанием нового дворца в Нанива⁴⁷⁷. Составлению и чтению канона при императоре Тэмму в 677 г. предшествовали сначала его борьба за власть с принцем Отомо (у которого было больше прав на престол), а затем случившиеся в государстве засуха и сильное землетрясение⁴⁷⁸. Наконец, составление канона «Гогацу цуйтати кё 五月一日経» по инициативе императрицы Комё также совпало с эпидемией оспы в столице в 737 г. Вероятно, в данном случае японские императоры придавали составлению буддийского канона такое же значение, как и почитанию отдельных сутр, а именно собрание и переписывание буддийских текстов, судя по всему, имели в их глазах сакрально-политическую силу для легитимации верховной власти и стабилизации положения в стране. Соответственно, инициатива императрицы Кокэн, касающаяся составления буддийского канона «Сэн итибу иссай кё», могла быть также продиктована ее стремлением укрепить свою власть в условиях постоянной политической нестабильности.

Между тем, уже в последние годы жизни императрицы, у ее сподвижника Докё появился замысел занять императорский трон, чему могла способство-

⁴⁷⁷ Нихон сёки. Анналы Японии, 1997. С. 107–108.

⁴⁷⁸ Там же. С. 147–149.

вать история с появлением мощей и получением им титула «Царя Дхармы». В этом контексте обнаружение мощей в столице выглядит вполне обоснованным, учитывая буддийское отношение к святым мощам как к источнику безграничной власти не только над людьми, но и над божествами.

Стремясь стать императором, Докё попытался идеологически обосновать свои претензии, опираясь не только на буддийскую, но и на синтоистскую традицию.

Весной 769 г. Сугэ-но Асамаро, главный жрец святилища Уса синтоистского божества Хатимана на Цукуси, якобы получил «божественное сообщение», гласившее: «Если Докё станет государем, то в Поднебесной наступит великий мир»⁴⁷⁹.

Это сообщение встревожило императрицу и придворную аристократию, поскольку у Кокэн не было прямых наследников. Более того, согласно указу от 764 г. относительно наследования престола, утверждалось, что назначение наследного принца следует проводить в соответствии с «волей Неба». В указе говорилось: «Однако в нынешнее время мы принца наследного не назначаем, и причина тому такова: бывает, думают о человеке, что он достоин будет, и назначают его, но он может оказаться и неподходящим. А ежели человек не подходит и пост не от Неба получил, то толком дела вершить не может и впоследствии терпит крах... И, вот, полагаем мы, что объявится человек, получивший изволение Неба, тогда он и назначен будет»⁴⁸⁰. Как считают исследователи императорских указов *сэммё*, в указе 764 г. наблюдается переосмысление принципа наследования императорского трона. Архаическая идея мифологического прецедента — воли божеств, отправивших своих потомков управлять страной Ямато, — была заменена на китайскую теорию «мандата Неба», который достается совершенному и добродетельному правителю⁴⁸¹. Примечательно, что это один из немногих указов Кокэн, в котором прослеживается конфуцианское влияние и нет упоминаний о буддизме. Очевидно, опасаясь возвращения Дзюнина на престол, императрица прибегала не только к помощи буддийских монахов, но и конфуцианских ученых (напомним, что ее наставником был небезызвестный Киби-но Макиби). Однако следует отметить, что в указе 764 г. не говорится ничего определенного о том, какой должна быть процедура избрания наследника престола в соответствии

⁴⁷⁹ Норито. Сэммё, 1991. С. 169.

⁴⁸⁰ Там же.

⁴⁸¹ Там же. С. 274.

с «волей Неба». Вполне возможно, что Докё, который к тому времени фактически управлял государством, скорее всего, по-своему интерпретировал «изволение Неба», обратившись к оракулу Хатимана в Уса.

Как говорится далее в «Сёку Нихонги», императрица, желая проверить сообщение, отправила в святилище Хатимана чиновника Ваки-но Киёмаро, брата своей приближенной — монахини Хокун.

Докё попытался подкупить Киёмаро, но тот вернулся с ответом оракула, опровергающим пророчество. «Божество изрекло: «В нашей стране испокон веков установлено, кому повелителем быть, а кому подданным. Чтобы подданный повелителем стал — не бывало еще такого. Наследником небесного солнца непременно должен быть человек из императорского рода!»⁴⁸²

Докё пришел в ярость и приказал сослать Киёмаро, однако дни его могущества были сочтены. Через год после смерти императрицы он был сослан в храм Якусидзи в провинции Кадзуса, где вскоре умер.

История с пророчеством Хатимана, сыгравшая роковую роль в судьбе Докё, до сих пор вызывает полемику у исследователей. В диссертации Дж. Пигготт (1987 г.) по-новому освещается так называемый «инцидент с Докё» как случай, открывший новый этап в отношениях между буддийской сангхой и государством. По мнению Пигготт, придворный священник Докё, которого обвинили в попытке узурпировать власть, в действительности стал заложником в придворных интригах рода Фудзивара, которые затем предложили свою версию событий как официальную⁴⁸³. Р. Рэйшауэр также полагает, что вся история с пророчеством была задумана придворной коалицией во главе с Киёмаро, чтобы скомпрометировать Докё в глазах императрицы и народа. Соответственно, по мнению Рэйшауэра, жрец-оракул с Кюсю был подкуплен заговорщиками. Судя по реакции императрицы, возможно, что она подозревала о заговоре против Докё и поэтому отправила всех главных участников инцидента в ссылку без предварительного дознания⁴⁸⁴. Напротив, Р. Бендер, исследовавший роль пророчества Хатимана в «инциденте с Докё», отрицает возможность существования заговора, но полагает, что Киёмаро действовал исключительно по собственной инициативе⁴⁸⁵.

Вместе с тем почти все исследователи признают, что известие о пророчестве Хатимана укрепило позиции противников Докё. Еще при жизни императрицы

⁴⁸² Там же.

⁴⁸³ Piggott J., 1987. P. 72–79.

⁴⁸⁴ Reischauer R.K., 1937. P. 207.

⁴⁸⁵ Bender R., 1979. P. 143–144.

министр Фудзивара Нагатэ в 770 г. получил контроль над правительственными войсками в столице, отстранив от командования представителей рода Югэ. Сразу же после смерти Кокэн Нагатэ, совместно с другим министром — Киби Мабито, возвели на престол принца Сиракабэ, который стал править под именем императора Конин (г.п. 770—781). Таким образом, род Фудзивара вновь обрел прежнюю политическую власть.

Следует отметить, что и Гэмбо, и Докё принадлежали к школе Хоссо, которая отличалась от прочих нарсских школ склонностью к магическим и целительным ритуалам, для совершенствования в которых применялась техника медитативной йоги. Эта медитативная практика, так называемая *дзэнси*, была рассчитана не столько на обретение просветления, сколько на достижение состояния, при котором магические способности использовались наиболее эффективно. Искусное применение буддийских ритуалов и заклинаний для защиты от злых духов позволило буддийским священникам влиять на императора и придворную аристократию и проводить свою политику при дворе и в дальнейшем, в эпоху Хэйан, несмотря на реформы императора Камму, направленные на ограничение влияния буддийской церкви.

«Инцидент с Докё» являлся закономерным результатом вовлечения представителей буддийской сангхи в государственную политику, что было характерно не только для средневековой Японии, но и для Китая. Примечательно, что с начала VII в. и до конца VIII в., в период активизации буддийской сангхи в Японии и возвышения отдельных буддийских священнослужителей (Гёки, Гэмбо, Докё), в Китае в то же самое время произошло несколько восстаний с участием буддийских монахов.

В «Новой истории Тан» («Синь тан шу») сообщается, что в 613 г. подняли восстания некий Сун Сицзянь, провозгласивший себя перерождением Будды Майтрейи, и буддийский монах Цзян Хаймин⁴⁸⁶. Оба мятежа были быстро подавлены, однако уже через пять лет, в 618 г., в конце правления династии Суй, буддийский монах Гао Танчен объявил себя «Императором Махаяны» (кит. *Дачэнь Хуанди*) и поднял восстание. Провозгласив свое правление «периодом Дхарма-чакры» (кит. *Фалунь*), он женился на буддийской монахине, которая стала называться «императрицей»⁴⁸⁷. Наконец, в период правления императора Ли Куо (Дэцун, 779—805) монах Ли Гуаньхун организовал заговор с целью захвата государственной власти. Своим сообщникам он объя-

⁴⁸⁶ Georgieva V., 2000. P. 217.

⁴⁸⁷ Ibid. P. 218.

вил, что ему было явлено чудесное видение, в котором божества Пяти Гор и Четырех Рек предсказали ему, что он станет императором. В 787 г. оплотом заговора стал монастырь Сицзинси, которым управляла буддийская монахиня Чжиинь. Однако из-за разногласий между участниками дела заговор потерпел неудачу и был раскрыт⁴⁸⁸.

Примечательно, что Ли Гуаньхун, так же как в свое время Докё, в стремлении стать императором пытался для поддержки своей затеи использовать культы местных божеств. На этом основании можно сделать вывод о том, что обряд передачи власти был прочно связан с местными автохтонными традициями Китая и Японии, с которыми буддийская сангха вынуждена была считаться.

Во многих странах Центральной Азии и средневековых государствах Индии, как сообщают китайские буддийские монахи Фа-сянь и Сюань-цзан, существовал обряд «подношения царства», состоявший в том, что царь символически жертвовал свое царство, семью и казну буддийской сангхе, поклоняясь тем самым Трем сокровищам⁴⁸⁹. Однако если в Индии этот обряд был связан с древними ведийскими ритуалами, то в Японии периода Нара, несмотря на усилия приверженных буддизму императоров и императриц (Суйко, Дзито, Сёму, Кокэн), он так и не вошел в официальную ритуальную систему, поскольку в стране доминировали местные религиозные представления о культе императора — «сына Неба», что было характерно и для традиционного Китая. В этом состоит причина неудач попыток буддийских монахов Докё, Гао Танчена и Ли Гуаньхуна создать новую структуру государственной власти по образу и подобию буддийской сангхи. Следует отметить еще один аспект в отношениях между верховной властью и религиозной бюрократией в стране, послуживший, по мнению автора, предпосылкой для формирования «инцидента с Докё».

Как показывают примеры императора Сёму и императрицы Кокэн, в Японии чем более император стремился к абсолютной власти, тем активнее он покровительствовал буддийской сангхе для поддержания морального авторитета главы государства. Однако эти отношения также подразумевали и определенный идеологический дисбаланс. Усиление буддийской сангхи при дворе в качестве политической силы и включение императора в систему буддийской космологии (что символизировала статуя Будды Махавайрочаны в Тодайдзи),

⁴⁸⁸ Ibid. P.219.

⁴⁸⁹ Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008.

в свою очередь, поставили под сомнение связь императора с синтоизмом. Знаменитый эдикт императора Сёму, в котором он провозглашал себя «слугой Трех Сокровищ» вступал в противоречие с его статусом божественного потомка богини Солнца Аматаэрасу. Легенда о происхождении японских императоров от правнука богини — Нинниги-но микото, который был послан богами на землю, дабы управлять страной Ямато, считалась основным доказательством легитимности правящего рода. Как отмечается в «Кодзики», когда божественный правнук покидал небеса и спускался в Срединную Страну Тростниковых долин, под которой подразумевается Япония, богиня Солнца Аматаэрасу-о-миками выразила ему пожелания будущего процветания и осуществления священной миссии страны в таких словах: «Чудесная Страна Тростниковых равнин — это земля, которую унаследуют наши потомки, поэтому иди и правь ею. И пусть наша божественная династия правителей будет непрерывно процветать под покровительством Небес»⁴⁹⁰.

Божественное происхождение японских императоров особенно подчеркивалось в различных указах периода Нара, где они именовались «явленными богами» (яп. *акицуками*) и наследниками «высокого престола Небесного Солнца» (яп. *амацу хицуги*). Так, в одном из указов императрицы Гэммё написано следующее о правах японских императоров на престол: «Мыслим мы божественной сутью своей о сем как о деянии наследном, — ибо, как то началось со времен государя, что с Равнины Высокого Неба на землю спуститься соизволил, и донныне, и впредь, всех времен государи многие, на престоле высоко пребывая, наследуя солнцу небесному, страну обильную Поднебесную обустраивали и ласкали»⁴⁹¹.

Исследователи императорских указов периода Нара подсчитали, что термин «явленный бог (богиня)» встречается в каждом третьем случае. Исключения составляют лишь указы, изданные в правление Кокэн, когда она вторично взшла на престол под именем Сётоку: там этот термин встречается всего пять раз⁴⁹². Как уже говорилось выше, почти во всех указах императрицы подчеркивается ее служение «Трем Сокровищам». Однако в число «Трех Сокровищ» входила также и буддийская сангха, и это создавало условия для того, чтобы выражение «служить Трем Сокровищам» могло быть понято буквально, как стремление императора служить буддийскому духовенству. Использование

⁴⁹⁰ Национальная религия японцев Синто, 2008. С. 22.

⁴⁹¹ Норито. Сэммё, 1991. С. 141.

⁴⁹² Bender R., 1979. P. 149.

в качестве идеологической опоры «сутр, защищающих страну» — «Сутры Золотого блеска», «Сутры о человеколюбивом царе» и «Лотосовой сутры», также в действительности имело двойственные последствия для авторитета верховной власти. С одной стороны, в этих сутрах провозглашалась легитимность тех царей, которые покровительствуют буддийской сангхе, распространяют Закон Будды и служат ему. С другой стороны, тем самым подвергался сомнению порядок прямого наследования трона, поскольку в таком случае *любой* слугитель Будды мог претендовать на царский престол. В этих условиях подобная идеологическая двойственность в отношении буддизма и синтоизма сделала возможным появление в истории Японии «инцидента с Докё».

Анализ тенденций развития отношений буддийской сангхи и императорской власти показывает, что взаимное усиление буддизма и двора имело предел, за которым должно было происходить или возникновение буддийской теократии, как в Тибете, или возвращение к тому состоянию, когда император воспринимался как главный сакральный символ государства. В первом случае одного получения буддийским духовным лицом всех полномочий верховной власти еще было недостаточно, поскольку требовалось наличие властной инфраструктуры по всей стране, и хотя определенные предпосылки для этого были, но, все же, настоятели буддийских храмов в провинции не обладали тем влиянием и силой, которые были у *даймё*. Во втором случае требовалось возвращение к синтоизму как исконной религии, утверждающей легитимность власти императоров, целенаправленное ослабление буддизма и образование секулярной бюрократической структуры управления. Пример именно такого развития событий был показан в Китае, а затем, спустя значительное время, по такому же пути пошла и Япония.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании изучения и анализа приведенного выше материала по истории отношений между буддизмом и властью в странах Дальнего Востока в VI — VIII вв. можно прийти к заключению, что одним из составляющих моментов гендерного аспекта в этот период являлся процесс сакрализации государственного устройства. Так, в Китае гендерный фактор повлиял на те формы, в которых определились отношения буддизма с верховной властью в социуме. В то же время и сами китайские императоры, начиная с Вэнь-ди из династии Суй (581—618), использовали буддизм как государственную идеологию для легитимации своего статуса и объединения страны. Наиболее отчетливо гендерный аспект в отношениях между буддизмом и властью проявился в период Тан, в правление императрицы У Цзэтянь (У Чжао, У-хоу). Во многом это было обусловлено тем, что свои политические нововведения, связанные в первую очередь с «феминизацией» верховной власти и ритуала, императрица стремилась тщательно подкреплять теоретически, включая в систему государственной идеологии буддийских и даосских доктрин, что придавало новую трактовку традиционным нормам управления. Когда У Цзэтянь основала собственную династию Чжоу и провозгласила себя ее первым императором, а затем — воплощением Будды Майтрейи и де-факто буддийским царем-*чакравartiном*, ей также понадобились доказательства, зримо подтверждающие сакральную обоснованность ее новых титулов. Для этого она и ее сторонники развернули обширную политическую пропаганду, в которой важное место отводилось буддизму. У Цзэтянь и ее окружение, несомненно, учитывали то обстоятельство, что, согласно буддийскому учению, родившись женщиной, она непременно столкнется с «пятью препятствиями» (у чжан 五障), ставящими отчасти под сомнение ее притязания на власть. Для опровержения этого догмата были подготовлены теоретические обоснования в виде «Комментария» к «Сутре о Великом Облаке», составленном придворными буддийскими монахами во главе с Сюэ Хуайи. Основное содержание этого «Комментария»

составляет характеристика пророчеств из различных буддийских и даосских текстов, которые якобы предрекали, что У Цзэтянь взойдет на престол и даст начало новой династии как земное воплощение богини Цзиньгуань, которой Будда предрек перерождение в теле женщины-правительницы. Следовательно, поскольку императрица обладает божественной природой, то гендерные различия не имеют над ней власти. В «Комментарии» прослеживаются также попытки отождествить саму императрицу с Буддой грядущего Майтрейей. Хотя Майтрея традиционно отождествлялся с мужским божеством, составители «Комментария» попытались связать его с богиней Цзиньгуань и У Цзэтянь на том основании, что будды и бодхисаттвы могут по собственному желанию менять свой пол и обретать любое тело, как мужское, так и женское. Представление об У Цзэтянь как об одновременном воплощении Майтрейи и богини Цзиньгуань подразумевало, что женщина способна достичь просветления в собственном теле, не нуждаясь для этого в последующих перерождениях. Следует отметить, что активный процесс перевода и комментирования буддийской литературы, наблюдавшийся во времена правления У Цзэтянь, так или иначе, также был призван послужить ее политическим интересам. Строительство по всей стране системы храмов *даюньсы* 大雲寺, которые, судя по археологическим находкам, должны были служить местом хранения мощей Будды и одновременно местом поклонения Будде Майтрейе, проводилось с целью подтвердить статус У Цзэтянь как царя-*чакравартина*, который всячески способствует распространению в своей стране буддизма путем строительства системы государственных храмов (воздвижения ступ) и хранения и почитания в них мощей Будды. Создание системы храмов *даюньсы* делало очевидным преемственность традиции *чакравартина*, которую У Чжао получила от царя Ашоки и суйского императора Вэнь-ди. И наконец, чудесное обнаружение самих мощей в различных районах Китая, совпадавшее с переломными моментами политической карьеры самой императрицы, было призвано сакральным образом подтвердить обоснованность ее претензий. Эта тенденция показывает, что в своем стремлении обосновать «феминизацию» государственной политики и соответствующих религиозных ритуалов императрица и ее окружение ориентировались на традиционное для буддизма Махаяны представление о гендерно-нейтральной природе бодхисаттвы. Вместе с тем утверждение о том, что буддийское божество способно переродиться в теле женщины и в качестве царя-*чакравартина* управлять страной, противоречило другому характерному для буддизма аргументу о том, что тело женщины, в силу своих природных особенностей, является нечистым

(по сравнению с мужским). После смерти У Цзэтянь в 705 г. ее преемники также опирались на буддизм в политических целях, подтверждением чего может служить история возвышения и падения монаха Хуэйфана 惠範 (?–713). Двор сына У Цзэтянь, императора Ли Чжэ (Чжун-цзуна), отдавал явное предпочтение буддизму и даосизму. Сам император в отношении буддизма также продолжал политику своей матери, что выразилось в реализации масштабных буддийских проектов (строительство монастыря Шэньшансы и возведение статуи Будды в Чаньло).

Объективно оценивая итоги правления У Цзэтянь, следует признать, что императрица продемонстрировала многие качества сильного правителя. Еще не будучи формально наделена верховной властью, она держала в своих руках все бразды правления, фактически отстранив от дел своего мужа Ли Чжи (Гао-цзуна), и лично отбирала военачальников, которые вели войну на Корейском полуострове. Судя по тому, что династии Тан удалось расширить свои границы в результате победы над Когурё и превратить это государство в китайскую провинцию, кадровая политика У Цзэтянь в этом отношении может считаться вполне состоятельной. Это подтвердилось и впоследствии, когда она, провозгласив себя императором и имея уже всю полноту власти, сумела отвоевать у тибетцев территории Кучу, Керию, Кашгар и Суяб, которые были заняты ими в 670 г. Также ей удалось подавить несколько мятежей. В годы правления У Цзэтянь в целом удовлетворялись потребности населения империи и даже несколько повысились благосостояние и доходы бедных слоев.

В силу своих возможностей императрица старалась повысить статус женщин в обществе, расширив их участие в религиозных ритуалах: в 666 г. она провела церемонию поклонения женщин на священной горе Тайшань. По ее указу было создано ведомство для составления свода жизнеописаний знаменитых женщин⁴⁹³.

Её вклад, который она внесла в развитие буддийской культуры, неоспорим: по её указу была сооружена гигантская статуя Майтреи в Лунмэне, построено множество буддийских монастырей.

Несмотря на то что в последующие годы сама императрица У Цзэтянь и ее политика получили негативную оценку в конфуцианской историографии, все же буддийское наследие У Цзэтянь продолжало сохраняться и оказывать влияние уже на другие страны. Вполне возможно, что система буддийской религии и культуры, созданная в годы ее правления, повлияла на

⁴⁹³ Paludan Ann, 2009. P. 99.

положение буддизма в Японии во второй половине VIII в., в правление императриц Комё и Кокэн. Что касается деятельности японских императриц в более ранний период, с VI по VII в., то ими были созданы предпосылки для превращения буддизма в официальную идеологию страны. В течение VIII в., в период царствования императора Сёму и его супруги императрицы Комё, была внедрена система государственных храмов *кокубундзи*, у которой, по существу, много общего с системой храмов *даюньсы*, созданной У Цзэтянь. В обоих случаях имело место как поклонение мощам Будды (яп. *синсяри*), так и буддийским сутрам (яп. *хосяри*), которые считались столь же священными, что и мощи Будды, поскольку, как утверждалось в сутрах, содержали в себе слова самого Будды. Так же, как и У Цзэтянь, императрица Кокэн (Сётоку) сделала частью своей политики поклонение мощам Будды и распространение *дхарани*-сутр как подтверждение легитимности своего статуса буддийского правителя. Для этого Кокэн специально приняла монашеский постриг и сменила имя. В данном случае можно наблюдать характерный пример поклонения сутре-*дхарани* на государственном уровне в качестве уже описанной выше *дхарма*-шариры (яп. *хоссяри* 法舍利). Следует отметить, что Кокэн, несмотря на то что ее права на престол были более весомыми, чем у У Цзэтянь, во время своего правления также сталкивалась с придворной оппозицией и заговорами, сопровождавшимися нестабильной экономической ситуацией в стране. Для борьбы с оппозицией Кокэн, подобно У Цзэтянь, использовала поддержку буддийского духовенства в лице монаха Докё, которого сделала своим доверенным лицом. Наконец, важным элементом в процессе использования буддизма в качестве политического средства как в Китае, так и в Японии было составление буддийских канонов. В частности, У Цзэтянь во время своего правления уделяла много внимания составлению буддийского канона, переписыванию, распространению и публичным чтениям сутр, в том числе и «Аватамсака-сутре», которая при ее дворе имела особое значение. Японские императоры в VII–VIII вв. также придавали процессу составления буддийского канона сакрально-политическое значение для легитимации верховной власти и стабилизации положения в стране. Об этом свидетельствует, например, начатая в 737 г. работа по составлению канона «Гогацуйтати кё» по приказу императрицы Комё. В годы правления Кокэн также были составлены два канона: «Канон Дзинго-Кэйун (Дзинго-Кэйун иссайкё 神護景雲一切經)» и «Сэн итибу иссай кё 先一部一切經». Примечательно, что в канон «Сэн итибу иссай кё» также были включены несколько сутр неясного происхождения, не считавшихся каноническими: «Сутра о безупречной

женщине» (санскр. «Вималадаттапарипричха сутра», кит. «Дэ угоу ню цзин») и «Сутра, проповедуемая Манджушри, о непостижимости царства Будды» (кит. «Вэньшушили суншу бусиной фо цзин цзе цзин»). Вполне возможно, что обе эти сутры были включены в канон «Сэн итибу иссай кё» главным образом ввиду их содержания, из которого следовало, во-первых, что женщина способна управлять государством как буддийский монарх; во-вторых, утверждавшего, что независимо от гендерной принадлежности, каждый в состоянии обрести природу Будды («царство Будды»). Очевидно, эти сутры привлекли внимание императрицы Кокэн тем, что, несмотря на свое сомнительное происхождение, они подтверждали легитимность ее статуса женщины-императора, претендовавшей на абсолютную власть.

Что касается сутр из японских буддийских канонов, которые в китайских каталогах были причислены к разряду «сомнительных» или «неясного происхождения», то к ним относится также «Сутра о спасении и защите тела и жизни» (кит. «Цзюху шэнмин цзин», яп. «Куго синмё кё» 救護身命經). Она была включена в канон «Гогацу цуйтати иссайкё», составленный в 737 г. по приказу императрицы Комё, судя по всему, по причине ее содержания, из которого следовало, что почитание этой сутры является главной защитой от колдовства и черной магии. Последнее, судя по истории заговора принца Нагая в 729 г., воспринималось при императорском дворе как вполне реальная угроза, причем само обвинение в колдовстве приравнивалось к государственной измене. Учитывая сотрясавшие государство заговоры, мятежи и стихийные бедствия, которые сопровождали правление императора Сёму в первой половине VIII в., можно понять, почему Комё пожелала включить «Сутру о спасении и защите тела и жизни» в официальный буддийский канон: императрица и ее окружение готовы были принять любые буддийские тексты, независимо от их происхождения, лишь бы они могли служить эффективным средством для защиты императорского дома от внешних и внутренних угроз в условиях постоянной политической нестабильности.

Оценивая отношения между буддизмом и императорской властью в Японии, нельзя не обратить внимания на существование двух противоположных тенденций. Всемерно содействуя распространению буддизма, императорский клан в лице буддийской церкви приобретал мощного союзника, располагавшего сакральным авторитетом, людскими и финансовыми ресурсами, что было необходимо правителям в соперничестве за власть в стране с другими влиятельными кланами. Немаловажно и то, что таким образом повышалась легитимность японских государей в их международных отношениях со всеми

государствами буддийского ареала, прежде всего Китая и странами Корейского полуострова. Включая в состав своих посольств буддийских монахов, японские императоры устанавливали связи не только непосредственно с соответствующими ведомствами правящих домов этих стран, но и с обширной разветвленной сетью буддийских монастырей и получали таким образом более широкую и подробную информацию о положении сопредельных стран. Полученные важные сведения с успехом использовались и для блага собственной страны.

Японские императоры также успешно использовали монашеский сан как средство политической борьбы. В период пребывания императора на троне его образ жизни и возможности влияния на политику были ограничены теми аристократическими семьями, в чьих руках оказывалась исполнительная власть. Даже назначения на высшие должности император должен был производить, согласуясь с фактически правящим аристократическим кланом, например, родом Фудзивара.

Отрекшись от престола и приняв монашеский постриг, императоры удалялись в буддийский монастырь, тем самым формально отказываясь от власти. Но войдя в среду буддийского духовенства, через связи со своими сторонниками в буддийских кругах бывшие императоры приобретали куда более реальную власть, уже не обремененные никакими формальными узами, сковывавшими ранее их волю и действия. Получалось, что после отречения от власти император обретал истинные возможности для правления.

Противоречивость такого положения заключалась в том, что существующая система *рицурё* была направлена на то, чтобы поставить буддийское духовенство под полный контроль правительства и превратить монахов в своего рода государственных чиновников, подотчетных центральной власти. Но практика принятия бывшими императорами пострига и последующего неформального управления страной фактически подрывала систему *рицурё*, что в конечном счете привело к ее окончательному краху в конце эпохи Хэйан.

Следует также отметить, что, копируя систему управления империи Тан, японские императоры не были до конца последовательны и оставили важные рычаги власти в руках местных правителей, что в дальнейшем привело к феодалной раздробленности страны и кровопролитным междоусобным войнам.

Покровительствуя буддизму, японская императорская династия продолжала оказывать поддержку синтоизму, поскольку именно в нем видела источник своей легитимности и своего превосходства над другими аристократическими японскими кланами.

Несмотря на то что буддизм имел все преимущества перед синтоизмом (и доктринально, и организационно), он для своего дальнейшего распространения в стране и успешного диалога с властью неизбежно должен был находить такие формы сосуществования с синтоизмом, которые устроили бы всех.

В результате этого процесса сложился японский синто-буддийский синкретизм, который оказался выгодным для обеих сторон. Буддисты благодаря включению в свой пантеон синтоистских божеств сумели расширить масштабы своей религиозной пропаганды, сделать ее более понятной для простого народа и более приемлемой для императорской власти, а также дополнить буддийские ритуалы некоторыми синтоистскими религиозными практиками. Для последователей синто буддизм стал примером для организационного и доктринального совершенствования собственного учения.

Поэтому при рассмотрении ранней истории буддизма в Японии необходимо учитывать прежде всего эти факторы взаимодействия двух ведущих религиозных учений. Все дошедшие до наших дней источники, так или иначе освещающие историю VII—VIII вв., сходятся в том, что первая собственно японская буддийская сангха состояла именно из монахинь, а не монахов, в отличие практически от всех остальных стран, где распространялся буддизм.

Что же побудило японцев в этом отношении так сильно отклониться от общего пути? Здесь следует учесть то обстоятельство, что первые буддийские монахини в Японии, в основном, происходили из семей иммигрантов из Китая и Кореи.

Дело в том, что буддизм в Японии до этого был неизвестен, и все привозное с континента воспринималось как чуждое, неяпонское. Потребовалось немало времени для понимания того, что буддизм может приносить практическую пользу. И первыми это ощутили приближенные к власти круги, а именно представители рода Сога, единственные из аристократических верхов, открыто покровительствовавшие иммигрантам и извлекавшие из этого, в частности, и экономическую выгоду.

Приверженность буддизму в среде иммигрантов была естественной, причем очевидно, что в равной степени это относилось и к женщинам, и к мужчинам. Возникает вопрос, почему же первая сангха в Японии образовалась именно из женщин, а не из мужчин, что было бы логичней?

Единственный удовлетворительный ответ на этот вопрос состоит в том, что между женщинами и мужчинами существовала разница в возможности исполнения ими сакральных функций, значимых для нормального существования общества. Очевидно, что в синтоистском обществе женщины-жрицы

и мужчины-жрецы обладали разными сакральными возможностями. Преимущество имели именно женщины, причем эта тенденция сохранялась даже после того, как буддизм в Японии получил свое наивысшее развитие. В этой стране в случае значительных стихийных бедствий (засухи, землетрясений и пр.) устраивались специальные ритуалы, носящие отчетливое синтоистское происхождение, для исполнения которых приглашали в первую очередь женщин. Примечательно, что в Китае, начиная с глубокой древности, также наблюдалось подобное явление, когда правители страны и местное население обращались к женщинам-шаманкам.

Первые японские монахини воспринимались по аналогии с синтоистскими жрицами в основном как служительницы нового божества — Будды.

Ранняя буддийская сангха в Японии не могла игнорировать ту сакральную роль, которую выполняла господствующая на тот момент религия — синтоизм. Одной из основных функций синтоизма было посредничество между обожествленной природой и людьми. Следует отметить, что для классического традиционного буддизма, особенно на раннем этапе в Индии, выполнение подобных функций было нехарактерно, поэтому гендерная составляющая явилась тем элементом, который способствовал формированию синто-буддийского синкретизма.

Характерным примером этого может послужить посмертный культ императрицы Комё в монастыре Хоккэдзи. В данном случае она воспринималась уже не просто как основательница храма, но как божество-покровитель Хоккэдзи, земное воплощение Каннон, имеющее тот же статус, что и буддийские и синтоистские божества. Основание Хоккэдзи императрицей Комё — супруги императора Сёму — косвенно подтверждает гипотезу о том, что она могла быть причастна к созданию системы *кокубундзи* подобно тому, как в Китае императрица У Цзэтянь создала систему храмов *даюньсы*. Хотя многие храмы *кокубундзи* после переноса столицы в Хэйан лишились государственного финансирования и были заброшены, Хоккэдзи, несмотря на финансовые трудности, оставался действующим храмом и даже привлекал паломников. Во многом сохранению его популярности среди столичной аристократии в период Хэйан способствовало создание в монастыре посмертного культа императрицы Комё, в котором, как уже говорилось выше, особую роль играла созданная ею купальня и статуя Одиннадцатиликой Каннон, считавшиеся чудотворными. Посмертный культ Комё в храме Хоккэдзи может служить примером распространенного в Средние века явления в японском буддизме, когда некоторые императоры и императрицы VI–VIII вв. (например,

Сётоку-тайси) объявлялись божествами-покровителями того или иного монастыря или храма. Во многом это было следствием движения за возрождение буддийских монастырей, пострадавших от междоусобных войн XII–XIII вв., а также переосмыслением роли японского буддизма, который все более обретал автономные черты. В ходе этого процесса императоры и императрицы прежних времен, имевшие отношение к буддизму, теперь рассматривались как правители-бодхисаттвы, занимавшие в японском буддийском пантеоне полноправное положение наряду с Буддой Шакьямуни.

Любопытно, что, характеризуя роль женщин, приходивших к власти в течение всей эпохи чингизидской государственности, Р.Ю. Почекаев и И.Н. Почекаева отмечают, что «в условиях политического кризиса активность представительниц правящих родов нередко возрастала», но вывод этих авторов о том, что в таких условиях приход к власти женщин был своеобразным «маркером» того, что государство «доживает свои последние годы», вряд ли применим, на наш взгляд, к условиям средневековых Китая и Японии⁴⁹⁴. Изменения, происходившие в этих странах в периоды правления женщин-императриц, нельзя свести только к активности правительниц, тем более «кризисность» социума, если она в чем-то и проявлялась, вряд ли следовало бы распространять и на общее состояние государства, которое в условиях Китая и Японии подчас не только становилось слабее, но даже и укреплялось.

Подводя итог всему сказанному выше, можно сделать следующие выводы. Определяя гендерное начало как составляющий элемент проявлений власти в социоисторическом контексте, отметим, что характерными примерами такого проявления могут считаться отношения буддизма и власти на Дальнем Востоке в VI–VIII вв., а именно в периоды правления китайской императрицы У Цзэтянь и императриц Комё и Кокэн. Для У Цзэтянь и особенно Кокэн было характерно стремление к неограниченной власти, и на этом пути они столкнулись с оппозицией в лице придворных чиновников и представителей могущественных аристократических кланов. Ища себе опору, они покровительствовали буддийской сангхе и привлекали к делам управления на правах советников и доверенных лиц буддийских монахов. Для правления этих женщин характерно активное использование буддийских доктрин, прежде всего касающихся гендерной нейтральности, в целях политической пропаганды и легитимации своего статуса. Включение в государственную доктрину буддийских представлений о вселенском царе-*чакравартине* придавало новую

⁴⁹⁴ Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н., 2017. С. 278.

трактовку традиционным идеалам управления и тем самым позволяло теоретически обосновать законный статус этих правительниц в проконфуциански настроенном обществе. Кроме того, в целях политической пропаганды они использовали культ поклонения буддийским мощам и распространение их, и в случае императриц Комё и Кокэн — буддийские сутры, обещавшие магический эффект, несмотря на их сомнительное происхождение. Использование в своей политике религиозных аспектов буддизма и отчасти даосизма и синтоизма выражало стремление У Цзэтянь и Кокэн подняться над гендерными ограничениями традиционного общества в статусе вселенского царя-*чакравартина* и бодхисаттвы, по природе своей не имеющего пола.

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

Александрова Н.В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии.

М.: Восточная литература, 2008.

Буддизм в Японии, ред. Т.П. Григорьева, М: Наука, 1993.

Вебер М. Избранное: Образ общества. 2-е изд. доп. и испр.

СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. 2. Мифология. Религия.

М.: Восточная литература, 2007.

Ермакова Л. М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры // Синто: путь японских богов. Очерки по истории Синто. Т.1 СПб: Гиперион, 2002.

Гендерные стереотипы в меняющемся обществе: опыт комплексного социального исследования. М.: Наука, 2009.

Горбунова С.А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М.: ИД «ФОРУМ», 2008.

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М.: Наука, 1981.

История Востока. В 6 т. Т. 2 Восток в Средние века.

М.: Восточная литература, 2002.

История Китая с древнейших времен до начала XXI века. В 10 т. Т. III: Троецарствие, Цзинь, Южные и Северные династии, Суй, Тан (220–907) М.: Наука — Вост. лит., 2014.

Карелова Л.Б. Синто-буддийский синкретизм XIII–XV вв. // Буддийская философия в средневековой Японии. М., 1998.

Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: НИЦ «Сибирский хронограф», 2002.

- Лепехов С.Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.
- Литвинский Б.А. Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.: «Наука», 1992.
- Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). М.: Мысль, 1984.
- Мартынов А.С. Категория дэ — синтез «порядка» и «жизни» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М.: Восточная литература, 1998.
- Норито. Сэммё. / Пер. со старояп. и коммент. Л.М. Ермаковой // Памятники письменности Востока. ХСVII, М.: Наука, 1991.
- Нихон рёики. Японские легенды о чудесах / Пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. СПб: Гиперион, 1995.
- Нихон сёки. Анналы Японии / Пер. и коммент. Л. М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. Т. II, СПб, 1997.
- Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н. Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII–XIX вв. СПб.: Евразия. 2017.
- Поэзия и проза Древнего Востока // Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 1. М.: Художественная литература. 1973.
- Скрыпник Е. С. Мавзолей Цяньлин как исторический источник: время правления У Цзэтянь (624–705) и его восприятие современниками // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2018. № 6.
- Смирнова О.П. Культ Весты в римском обществе: зеркало и модель // Гендер и общество в истории. СПб.: Алетейя, 2007 (серия «Гендерные исследования»).
- Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. 2-е изд., испр. и доп. М.: НИЦ «Ладомир», 2007.
- Тайхо рицурё, 702–717 гг. Рицу (Уголовный кодекс). Т.III. М.: «Наука», 1989.
- Трубникова Н.Н. Различение учений в японском буддизме IX в. М., 2000.
- Фесюн А.Г. Догэн. Избранные произведения. М.: Серебряные нити, 2002.
- Фесюн А.Г. Кукай. Избранные труды. М.: Серебряные нити, 1999.

На японском языке

Ёсида Кадзухико 吉田一彦 «Додзё но бунсё» 道慈の文章» (Документы Додзё) // Сётоку тайси но синдзицу (Правда о Сётоку-тайси) 聖徳太子の真実. Токио: Хэйбонся, 2003.

Ёсикава Синдзи 吉川真司. Сёму тэнно то бую Хэйдзёкё 聖武天皇と仏都の平城京 (Император Сёму и буддийский город Хэйдзё-кё). Токио: Коданся, 2011.

Камата Сигэо 鎌田茂雄. Гэндзю-дайси Ходзо то Хомондзи 賢首大師 法蔵と法門寺 (Великий наставник Сяньшоу Фацзан и Фамэньсы) // Индогаку буккё гаку кэнкю 印度学仏教学研究 38/1. 1988.

Кацуура Норико 勝浦令子. «Нихон кодай но сони то сякай 日本古代の僧尼と社会» (Японские монахи и монахини и общество в древности). Токио: Ёсикава Кобункан, 2000.

Кодзики 古事記 (Записи о деяниях древности) // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Исследования по классической японской литературе). Токио: Иванами сётэн, 1958.

Кэгасава Ясунори 氣賀澤保則. Хомондзи сюцудо но Тодай бунбуцу то соно хайкё 法門寺出土の唐代文物とその背景 (О происхождении культурных ценностей эпохи Тан, раскопанных в Фамэньсы) // Тюгоку но тусэй бунбуцу 中国の中世文物 (Культурные ценности средневекового Китая). Киото: Киото дайгаку дзимбн кагаку кэнкюсё, 1993.

Нихон сёки (Анналы Японии) 日本書紀 // Кокуси Тайкэй 国史大系 (Серия исследований по национальной истории). V. II. Токио: Ёсикава Кобункан, 1973.

Масуо Синъитиро 増尾伸一郎. Куго синмё кё но дэнпа то энми кодоку: Тонко, Тёсэн но дэнпон то Нанацу-дэра хон о мэгуттэ 『救護身命經』の傳播と〈厭魅蟲毒〉—敦煌、朝鮮の傳本と七寺本をめぐる (Сутра о спасении и защите тела и жизни, вредоносные колдовские чары и о распространении этого текста в Дуньхуане, Корее и храме Нанацу-дэра) // «Нанацу-дэра коицу кётэн кэнкё сосё 七寺古逸經典研究 叢書», V. II. Токио: Дайто сёппанся, 1996.

Мацуо Синъитиро 増尾伸一郎. Оммёдо-но кэйсэй то докё (Формирование онмёдо и даосизм) 陰陽道の形成と道教 // Оммёдо-но коги 陰陽道の講義 (Курс лекций об онмёдо). Киото: Сагано Сёин, 2002.

Мацумура Дзюнко 松村 淳子. Хорюдзи дэнрай хякуманто о мэгуру окусэцу 法隆寺伝来百萬塔をめぐる憶説 (Гипотеза о передаче хякуманто в Хорюдзи) // Нарадзёсидайгаку кодайгаку гакудзюцу кэнкю сэнта 奈良女子大学古代学学術研究センター. 2014. №6.

Мори Акихико 森明彦. Наратё макки-но хося иссайкёгун то Тодайдзи Дзиттё 奈良朝末期の奉写 一切経群と東大寺実忠 (Переписывание буддийских канонов в провинциях в конце периода Нара и Дзиттё из храма Тодайдзи) // Сёсоин мондзё кэнкю 正倉院文書研究. Т. VII. 2001.

Мори Икю 森田郁雄. Хоккэдзи-но кавара 法華寺の瓦 (Черепица храма Хоккэдзи) // Ямато кодзи тайкан 大和古寺大観. V. VII. Токио: Иванами: сётэн 1976–1978.

Мураяма Сюити 村山修一. Нихон оммёдоси сёсэцу (Очерки по истории оммёдо в Японии) 日本陰陽道史総説. Токио: Ханава сёбо, 1981.

Нагаока Рюсаку 長岡 龍作. Буцудзо о тосите миру кодай Нихон но буккё 仏像を通して見る古代日本の仏教. (Древний японский буддизм, видимый посредством буддийских статуй) // Минсё буккё но тэйтяку 民衆仏教の定着. Токио: Косэй сьуппан, 2010.

Накамура Хадзимэ 中村元. Буккёго Дайдзитэн. (Большой словарь языка буддизма) 仏教語 大辞典. Токио: Токё сёсэки, 1981.

Нисикава Кётаро 西川杏太郎. Тюгудзи-но би: Ямато Икаруга 中宮寺の美: 大和いかるが (Красота храма Тюгудзи: Ямато Икаруга), Киото: Национальный музей Нара, 1988.

Нисигути Дзюнко 西口順子. Онна-но тикара: Кодай-но дзёсэй то Буккё 女の力ー古代の女性と仏教 (Сила женщин: женщины древности и буддизм) Токио: Хэйбонсэ, 1993.

Хэйан дзидай-но дзин то минсю 平安時代の寺院と民衆 (Буддийские храмы периода Хэйан и народ). Киото: Ходзокан, 2004.

Дзёбуцусэцу то дзёсэй: Нёбонгэ мадэ 成仏説と女性ー「女犯偈」まで. Нихонси: кэнкю 366: 20–38, 2005.

Ота Хиротаро 太田博太郎 «Хоккэдзи-но рэкиси» 法華寺の歴史 («История храма Хоккэдзи») // Ямато кодзи тайкан 大和古寺大観. V. VII. Токио: Иванами сётэн, 1976–1978.

Ояма Сэйити 大山誠 Сётоку-тайси-но синдзюцу 聖徳太子の眞実
(Правда о Сётоку-тайси). Токио: Хэйбонся, 2003.

Саказхара Товао 栄原永遠男. Нара дзидай сякёси кэнкю 奈良時代写経史研究
(Исследования о переписывании сутр в период Нара). Токио: Ханава Сёбо, 2003.

Сакураи Токутаро 桜井徳太郎, Хагивара Тацуо 萩原龍夫, Мията Нобору 宮田登.
Гангодзи гаран энги нараби ни руки сидзайтё. Дзися энги. 元興寺伽藍縁起 并流
記資財帳 // 寺社縁起 (Записи об основании храма Гангодзи и сокровищах,
ему принадлежащих. Храмовые записи) // Нихон сисо тайкэй (Исследования
по японской философской мысли). V. XX. Токио: Иванами Сётэн, 1975

Сато Мицуо 佐藤密雄 Рицудзо (Виная) 律蔵, Токио: Дайдзо сюппан кабусики
гайся, 2003.

Сёку нихонги (Продолжение анналов Японии) 続日本紀 // Кокуси Тайкэй 国史大系
(Серия исследований по национальной истории). V. II. Токио: Ёсикава Кобункан, 1973.

Сува Гидзюн 諏訪義純. «Куго синмё кё» кайдай 『救護身命經』解題 (Анно-
тация к «Сутре о сохранении и защите тела и жизни») // Нанацудэра коицу кётэн
кэнкё сосё 七寺古逸經典研究叢書. V. 2. Токио: Дайто сюппанся, 1996.

Танака Кайдо 田中塊堂 Нихон косякё гэнсон мокуроку 日本古寫経現存目録 (Ка-
талог существующих ныне буддийских сутр в Японии). Киото: Сибункаку, 1972.

Фудзита Цунэё 藤田経世 Кэнкю годзюнрэйки 建久御巡礼記 (Записи об импера-
торском паломничестве в годы Кэнкю) // Кокан бидзюцу сирё, дзиин хэн 校刊美術
史料, 寺院篇. V.1. Токио: Тюо Корон Бидзюцу Сюппан, 1972.

Фукуяма Тосио 福山敏男 Нихон кэнтикуси кэнкю (Исследования по истории архи-
тектуры в Японии) 日本建築史研究. Токио: Бокусуй сёдо, 1968.

Хиракава Акира 平川彰. Рицудзо-но кэнкю (Исследования винаи) 律蔵の研究.
Токио: Сюндзюся, 2000.

Хосокава Рёити 細川涼一. Тюсэй-но рицусю дзиин то минсю 中世の律宗寺院
と民衆 (Средневековые буддийские храмы школы винаи и народ). Токио: Ёсикава
Кобункан. 1987.

Ямамото Юкио 山本幸男. Сякёдзё мондзё но кисотэки кэнкю 写経所文書の基礎
的研究 (Основные исследования по документам из Ведомства по переписыванию
буддийских сутр). Токио: Ёсикава Кобункан, 2002.

Ямамото Юкио 山本幸男. Гэмбо сёрай кётэн то «гогацу цуйтати кё» но сёся (дзё) 玄昉将来経 典と「五月一日経」の書写（上）（Сутры, привезенные Гэмбо и копии «Гогацу цуйтати кё», часть первая) // Соай дайгаку кэнкю ронсю, 2006.

Ямасита Юми 山下有美. Гогацу цуйтати кё «сосюцу»-но ситэки иги 五月一日経「創出」の史的 意義 (Историческое значение создания «Гогацуцуйтати кё») // Сёсоин мондзё кэнкю, Т. VI, 1999.

Ямасита Юми 山下有美. Тэмплё-но сякё то сякёдзё 天平の写経と写経所 (Переписывание сутр и ведомство по их переписке в годы Тэмплё) // Тэнплё сякё то соно сёхэн 天平写経とその周辺. Киото: Буккё бидзюцу уэно кинэн дзайдан дзёсэй кэнкёкай, 2006.

На западных языках

Ambros Barbara R. Women in Japanese Religions. New York: New York University Press, 2015.

Aoki Michiko Y. Empress Jingu: The Shamaness Ruler // Heroic with grace: Legendary women of Japan. New York, London, 1991.

Augustine Jonathan Morris. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London: Routledge Curzon, 2005.

Bade D. Khubilai Khan and the Beautiful Princess of Tumarel. Ulaanbaatar, 2002.

Beard M. The Sexual Status of Vestal Virgins // The Journal of Roman Studies. 1980. 70.

Bender Ross. The Hachiman cult and the Dokyo incident // Monumenta Nipponica, 1979. Vol. 34 (2).

Bender Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // Japanese Journal of Religious Studies. 2013. №40/1.

Bowring Richard. The Religious Traditions of Japan, 500-1600. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Cheng Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in Tang China // Imperial Rulership & Cultural Change in Traditional China. USA: University of Washington Press, 1994.

Chen Jinhua Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 2002. Vol. 25. № 1-2.

Chen Jinhua. The Statues and Monks of Shengshan Monastery: Money and Maitreya Buddhism in Tang China // *Asia Major, China at the crossroads: A festschrift in honour of Victor H. Mair*. 2006. Vol. 19. No. 1/2.

Chen Jinhua. A Complicated Figure with Complex Relationships: The Monk Huifan and Early Tang Saṃgha-state Interactions // *The Middle Kingdom and the Dharma Wheel: Aspects of the relationship between the Buddhist Saṃgha and the state in Chinese history*. Vol. 133. Leiden: Brill, 2016.

Chen Jinhua. Tang Buddhist Palace Chapels // *Journal of Chinese Religions*. 2004. Vol. 32. Issue 1.

Deleanu, F. Transmission and creation: ordinations for nuns in Ancient and Early Medieval Japan // 国際仏教学大学院大学研究紀要第 14 号 // *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, 2010, Vol. XIV.

Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo. London & New York: Routledge, 2001.

Faure Bernard. The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Forte Antonino. Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: An Inquiry into the Nature, Authors, and Functions of the Dunhuang Document S.6502, Followed by an Annotated Translation. Istituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli, 1976.

Gethin Rupert. What's in a Repetition? On Counting the Suttas of the Saṃyutta-nikāya // *Journal of the Pali Text Society*. 2007. Vol. XXIX.

Georgieva V. Buddhist nuns in China: From the Six Dynasties to Tang. Leiden: University of Leiden, 2000.

Grappard Alan G. Mountain Mandalas: Shugendō in Kyushu. London: Bloomsbury Academic, 2016.

Groner Paul. Ryogen and Mount Hiei: Japanese Tendai in Tenth Century, Honolulu: Hawai'i University Press: Kuroda Institute Book, 2002.

Heirman Ann. Buddhist Nuns: Between Past and Present. *Numen* 58. Leiden: Brill, 2011.

Kamstra J.H. Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism. Leiden, 1967.

Karr Kevin Grey. Pieces of Princes: Personalized Relics in Medieval Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*, № 38, 2011.

- Kawahashi Noriko & Kobayashi Naoko Editors' Introduction: Gendering Religious Practices in Japan Multiple Voices, Multiple Strategies // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2017. 44/1.
- King Ursula. Gender and religion: An overview // *Encyclopedia of Religion*. Vol. V. New York: Macmillan Reference USA, 2005.
- Kidder Edward, Jr. Busshari and Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji // *Japanese Journal of Religious Studies*. 1992. 19/2-3.
- Ko Dorothy. Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-century China, Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Lowe Bryan D. "The Discipline of Writing. Scribes and Purity in Eighth-Century Japan" // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2011. 39/2.
- Lowe Bryan D. Contingent and Contested: Preliminary Remarks on Buddhist Catalogs and Canons in Early Japan // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2014. 41/2.
- Lowe Bryan D. Rewriting Nara Buddhism: Sutra transcription in early Japan. Princeton: Princeton University, 2012.
- Matsunaga A. & D. Foundation of Japanese Buddhism. The Aristocratic Age. Vol. I. Tokyo: Buddhist Books International, 1987.
- Meeks Lori. Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.
- Osumi Kazuo. Women and Buddhism in relation to basic Japanese beliefs // *Women in Japanese Buddhism: Focusing on the Ancient and Medieval period* // *Acta Asiatica*. 2008. 97.
- Ooms Herman. Imperial Politics and Symbolics in Ancient Japan: The Tenmu Dynasty, 650-800. University of Hawaii Press, 2009.
- Paludan Ann. Chronicle of the Chinese Emperors: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China. London: Thames and Hudson, 2009.
- Piggott Joan Todaiji and the Nara Imperium, Ph.D Dissertation. Stanford: Stanford University, 1987.
- Piggott, Joan R. The Emergence of Japanese Kingship, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Reischauer R.K. Early Japanese History. Part A. London: Princeton, 1937.
- Rothschild N. Harry. Emperor Wu Zhao and her pantheon of Deities, Divinities and Dynastic Mothers. New York: Columbia University Press, 2015.
- Rowe Mark. Charting Known Territory: Female Buddhist Priests // *Japanese Journal of Religious Studies* 44/1. 2017.

Ruppert Brian D. *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan*. Cambridge, Mass: London Harvard University Asia Center, 2000.

Ruch Barbara. *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*. MI: Center for Japanese Studies, University of Michigan Press, 2002.

Shaw Miranda. *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, New Jersey: Princeton University Press, 1994.

Scott Joan Wallach. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press, 1988.

Tansen Sen. *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations*. Honolulu: Association for Asian Studies & Hawai'i University Press, 2003.

Teeuwen M. & Rambelli F. *Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a combinatorial paradigm)*. New York, London: Routledge Curzon, 2003.

Yoshida K. The Credibility of the Gangoji engi // *Japanese Journal of Religious Studies*. 2015. 42/1.

Zürcher E. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China*. Leiden: Brill, 2007.

ПРИЛОЖЕНИЕ

«СУТРА О ЗАЩИТЕ И СПАСЕНИИ ТЕЛА И ЖИЗНИ»

(кит. «Цзюху шэнмин цзин», яп. «Куго синмё кё»
救護身命經)

Перевод Е.С. Лепеховой

Для данного перевода использовался вариант текста с японскими комментариями из собрания Мория Национального Музея Киото⁴⁹⁵, а также исследования на японском языке Сува Гидзюн⁴⁹⁶ и Масуо Синьитиро⁴⁹⁷.

Однажды Будда пребывал между деревьями *сала*⁴⁹⁸ и готовился войти в паринирвану. В это же время собрались Шарипутра⁴⁹⁹, Ананда⁵⁰⁰, неисчислимое количество великих бодхисаттв, махасаттв, великих учеников, и все небожители. Будда снова принял подобающее положение⁵⁰¹ и молвил Ананде:

⁴⁹⁵ <http://www.kyohaku.go.jp/jp/syuzou/index.html>; <http://bunka.nii.ac.jp/db/Index.do>

⁴⁹⁶ Сува Гидзюн 諏訪義純. «Куго синмё кё кайдай» 『救護身命經』 解題 // «Нанацудэра коицу кётэн кэнкё сосё 七寺古逸經典研究叢書», V. 2. Токио: Дайто сёппанся, 1996, PP. 530–537.

⁴⁹⁷ Масуо Синьитиро «Куго синмё кё» но дэнпа то энми кодоку: Тонко, Тёсэн но дэнпон то Нанатцу-дэра хон о мэгуттэ 『救護身命經』 の傳播と〈厭魅蠱毒〉—敦煌、朝鮮の 傳本と七寺本をめぐる— // «Нанацу-дэра коицу кётэн кэнкё сосё 七寺古逸經典研究 叢書», V. II. Токио: Дайто сёппанся, 1996.

⁴⁹⁸ В оригинале 娑羅雙樹 (яп. *сара соки*). Судя по всему, здесь описывается сцена из «Махапаринирвана сутры», когда Будда Шакьямуни пребывал на смертном одре в роще деревьев сала. Это вступление позволяет предположить, что данный текст позиционировался как принадлежащий к числу последних проповедей Будды.

⁴⁹⁹ Яп. Сярихоцу 舍利弗. Один из главных учеников Будды.

⁵⁰⁰ Яп. Анан 阿難. Родственник Будды и один из его главных учеников. По традиции считалось, что он единственный был способен запоминать проповеди Будды, возможно, поэтому в данной сутре он выступает основным персонажем, которому Будда передает свое учение.

⁵⁰¹ В оригинале 還正座 (яп. *кансэйдза*), букв. «вернувшись в положение сидя прямо».

«Ныне я должен войти в паринирвану. После моего ухода, ради всех живых существ в жестком мире пяти загрязнений⁵⁰², если злые демоны будут являться, чтобы мучить их, отбирая их жизненную силу, стремясь сократить их жизнь и жестоко погубить их, ты, Ананда, должен ревностно проповедовать эту сутру, чтобы избавить все живые существа в этом жестоком мире от болезней, страданий и преждевременной смерти и заставить исчезнуть бесчисленные виды злых чар⁵⁰³.

Ананда, то, что я передаю тебе, содержится только в этой сутре. Если живые существа, независимо от того, мужчины они или женщины, смогут прочесть хоть одну фразу или одну гатху из этой сутры, то бесчисленные зловредные демоны не смогут навредить [этим людям]. [Даже], если они окажутся в пустыне, внезапно попадут в беду, большой пожар или наводнение, они должны постоянно повторять эту сутру. Таким образом, они смогут полностью избежать этих невзгод. По какой причине? Это потому, что сутра обладает великой божественной силой, [которая проявляется], если ее постоянно читать. Если нет возможности читать ее, то следует поместить ее в сердце и бережно хранить⁵⁰⁴. В этой сутре содержится божественная сила будд прошлого, настоящего и будущего. Отправляясь в долгое путешествие, следует всегда брать ее с собой, и тогда всевозможные злые, ядовитые чудовища не смогут приблизиться к тебе. Куда бы ты не пришел, тебе следует намеренно проповедовать ее другим [людям]. Те, кто услышат ее даже издали, смогут обрести все, о чем они молятся.

Ананда, Будда не произносит пустых слов. Эту сутру, как тайную суть учения Будды, крайне трудно постичь. Она подобна лекарству, способному излечить от отравления ядом, спасти⁵⁰⁵ от ядовитых испарений и пресечь [действие] злых ядов. Если есть человек, который хранит ее и [постоянно] читает, то пусть даже зловредные ядовитые насекомые и бесчисленные виды

⁵⁰² Яп. *годзёку акусэ* 五濁惡世). Эти «пять загрязнений» определяются как «загрязнения»: 1) жизни (санскр. *аюс*—кашая, яп. *мэй дзёку* 命濁); 2) живых существ (санскр. *самтв*а—кашая, яп. *сюдзё дзёку* 衆生濁); 3) бедствий (санскр. *клеша*—кашая, яп. *бонно дзёку* 煩惱濁); 4) взглядов (санскр. *дришти*—кашая, яп. *гэн дзёку* 見濁); 5) кальпы (санскр. *кальпа*—кашая, яп. *ко дзёку* 劫濁). Первое загрязнение ведет к уменьшению жизненной силы. Второе — характеризуется ослаблением умов и тел живых существ, родственных связей и пренебрежением к буддийским обрядам. При третьем загрязнении появляются порочные склонности. В четвертом загрязнении проявляются заблуждения. Наконец, загрязнение кальпы отмечено войнами, стихийными бедствиями и эпидемиями. Все эти загрязнения обычно проявляются в тот момент, когда временные периоды подходят к своему концу.

⁵⁰³ Яп. *сюдзя кодо* 衆邪蠱道

⁵⁰⁴ Яп. *тёкай* 著懷. Возможно, здесь также подразумевается, что следует носить текст сутры с собой в качестве амулета.

⁵⁰⁵ Яп. *хэки* 辟, также читается как *сакэру* 避.

злых чар явятся навредить ему, воздействие этого лекарства от злых ядов заставит их развеяться в четырех направлениях и более не возвращаться. Также действует и эта сутра. Если кто-то страдает от болезни, тогда он должен совершить очистительное омовение, все время сосредоточенно читая эту сутру. Таким образом можно избежать бесчисленных болезней.

Будда молвил Ананде: «Если есть злые демоны или те, кто занимается колдовством и не следует моим словам, то я заставлю этих демонов испытать на себе бесчисленные виды злых чар, и подобно тому как выжимают масло, невзгоды полностью исчезнут без следа».

Затем Будда произнес имена семи Будд: «Первый — Будда Випашьин, второй — Будда Шикхин, третий — Будда Вишвабху, четвертый — Будда Кракучанда, пятый — Будда Канакамуни, шестой — Будда Кашьяпа, седьмой — Будда Шакьямуни. Если кто-то страдает от невзгод или болезней, ему следует сразу же непрерывно повторять эти семь имен. [И тогда] бесчисленные виды злых чар исчезнут, и никто не будет в состоянии посягнуть на него».

Так Будда закончил свою проповедь и снова обратился к Ананде: «Я испытываю сострадание к живым существам, поэтому далее я произнесу проповедь об именах Шести Духов⁵⁰⁶. Первый зовется Ханара⁵⁰⁷, второй — Канара⁵⁰⁸, третий — Дзэнтака⁵⁰⁹, четвертый — Гонка⁵¹⁰, пятый — Мадзу⁵¹¹ и шестой — Маги⁵¹². Таковы имена этих шести духов, Ананда, и если живые существа, независимо от того, мужчины они или женщины, благородного или низкого [происхождения], попадут в беду, то им следует произнести имена Шести Духов, и тогда невзгоды, которые они испытывают, исчезнут. Бесчисленные болезни и злые наваждения будут уничтожены без остатка».

[Затем] Будда молвил бесчисленным бодхисаттвам, махасаттвам, небесным

⁵⁰⁶ Яп. Рокусин 六神. Божества неясного происхождения. Как предполагает Б. Лоу, поскольку некоторые из этих божеств появляются в «Сутре Посвящения», возможно, речь идет о каких-то китайских божествах. — См.: Bryan Daniel Lowe *Rewriting Nara Buddhism: Sutra transcription in early Japan*, Princeton University, 2012. P. 376.

⁵⁰⁷ Яп. 波奈羅. Здесь имена духов даются в японской транскрипции, как они прописаны в манускрипте храма Нанацу-дэра, и в том виде, как их переводит Масуо Синьитиро. — См.: Масуо Синьитиро «Куго синмё кё» но дэнпа то энми кодоку: Тонко, Тёсэн но дэнпон то Нанатцу-дэра хон о мэгуттэ 『救護身命經』の傳播と〈厭魅蟲毒〉—敦煌、朝鮮の傳本と七寺本をめぐる // Нанацу-дэра коицу кётэн кэнкё сосё 七寺古逸經典研究 叢書», v. II. Токио: Дайто сёпанся, 1996. С. 816–818.

⁵⁰⁸ Яп. 迦奈羅.

⁵⁰⁹ Яп. 禪吒迦.

⁵¹⁰ Яп. 慇迦.

⁵¹¹ Яп. 摩頭.

⁵¹² Яп. 摩祁.

царям и всем небожителям: «После моего ухода⁵¹³, если будут те, кто придерживается Дхармы, которую я вам передал, то вы все должны постоянно защищать их денно и ночью и помочь им обрести мир и покой».

Бодхисаттва Манджушри сказал Будде: «Почитаемый в мирах, после твоего ухода я возглавлю двадцать пять бодхисаттв [дабы сойти] в жестокий мир, где произносится эта сутра. Мы будем защищать этих людей денно и ночью, и бесчисленные виды злых духов не смогут приблизиться к ним. [Благодаря нам] эти люди будут пребывать в мире во сне и наяву. Мы будем распространять эту превосходную Дхарму».

Будда вознес хвалу Манджушри: «Превосходно, превосходно! Подобно мне, ты сможешь защитить тех, кто возвращает сознание аннутара-самъяк-самбодхи⁵¹⁴ в течение одной, тысячи и десяти тысяч калп».

В это же время четыре Небесных Царя обнажили свои правые плечи и преклонили правые колена⁵¹⁵. Они соединили вместе свои ладони и молвили Будде: «Почитаемый в мирах, после ухода [из мира] Так Пришедшего, каждый из нас со своим войском будет охранять государство. Если там будут те, кто читает, переписывает и хранит эту сутру, то мы с нашим войском будем постоянно оберегать их. Денно и ночью мы будем оберегать их и сделаем так, что они не встретятся со злом. Если они окажутся [одни] в пустыне, мы будем осеять их спереди и сзади и с помощью наших умений защитим их. Если эти люди будут испытывать голод, жажду или иметь недостаток в чем-либо, мы, Небесные Цари, дадим им все, о чем они попросят, и не будет у них ни в чем недостатка. Почему так произойдет? Потому что эти люди распространяют эту сутру, следуют превосходной Дхарме и делают подношения Трем Сокровищам, не позволяя им исчезнуть».

В это же время царь гандхарвов, [а также] асуры, киннары и махораги⁵¹⁶, люди и не-люди⁵¹⁷, все преклонили свои колени перед Так Пришедшим, соединили свои ладони и сказали Будде: «Почитаемый в мирах! Мы, небо-

⁵¹³ Яп. *мэцудо* 滅度. Имеется в виду нирвана Будды.

⁵¹⁴ Яп. 阿耨多羅三藐三菩提. Полное и безусловное просветление.

⁵¹⁵ Яп. *Хэнтан укэн утокаудзи* 偏袒右肩右膝著地. Индийские ритуалы выражения почтения, которыми выражают почтение Будде.

⁵¹⁶ Яп. 乾闥婆王阿修羅迦樓羅緊那羅摩羅伽. Здесь упоминаются пять из восьми видов живых существ (яп. *хатибусю* 八部衆). Помимо вышеупомянутых, туда входят божества—дэвы, змеи—наги и земные боже-ства—якши.

⁵¹⁷ Яп. *нинтинин* 人非人. Данное выражение также относится к восьми видам живых существ. Также подразумеваются существа, которые внешне выглядят как люди, например киннары.

жители, будем постоянно витать над этим жестоким миром. Если там будут те, кто читает, переписывает и хранит эту сутру, то мы, небожители, с нашим войском будем там, где обитают эти люди. Тех, кто слушает и воспринимает учение этой сутры, мы будем постоянно охранять и защищать денно и ночью и никогда не покинем. Мы защитим этих людей со всех четырех сторон [света], так что бесчисленные виды злых демонов не смогут посягнуть на них. Демоны не смогут украсть жизненную силу [людей], прийти и пресечь корень их жизни, не смогут навредить телам людей, не смогут стремиться сократить срок их жизни, не смогут преследовать людей. [Благодаря нам] их яды не действуют.

Наше воинство будет там, где обитают эти люди, [паря] в небе над ними. Если они столкнутся с большим огнем, наше воинство с помощью этих уловок защитит их тела так, что они не сгорят. Если они попадут в наводнение и будут унесены бушующими потоками, наше воинство сразу же спустится с неба и спасет этих людей своими руками, так что они не утонут. Затем [наше воинство] вернется, чтобы остановить поток и спасти людей от наводнения. Если эти люди встретятся с разбойниками, то мы спасем и защитим этих людей со всех четырех сторон света и обратим сердца этих разбойников, так что [отбросив] разящие мечи, они обратятся к состраданию. Если же эти люди будут обвинены законом и в результате связаны и закованы в кандалы, страдая [от этого] днем и ночью, то наше воинство [сойдет] с небес и смягчит сердца чиновников. Мы спасем людей от казни, и они будут освобождены. Наше воинство будет ревностно спасать и защищать их. Мы никому не позволим помешать нам и сделаем так, что эту сутру будут помнить в течение бесчисленных кальп. Почему так? Эта сутра является Дхармой, которую милостиво передал Почитаемый в мирах, поэтому мы будем распространять ее вечно!»

Будда снова вознес хвалу этим небожителям: «Как прекрасно, как прекрасно! Ваше воинство уже обрело сотни и тысячи последователей в течение асамкхейи кальпы⁵¹⁸, и в течение десяти тысяч и сотен тысяч кальп они распространяли эту Дхарму. Чтение и переписывание являются уловками для спасения и исцеления. Те, кто следует этому, не встретятся со злом и будут постоянно стремиться к совершенному сознанию». В это время гандхарвы и другие вместе со своими воинствами склонились перед Буддой и ревностно принесли обеты.

⁵¹⁸ Яп. *асогики* 阿僧祇劫. Кальпа неисчислимых тысячелетий.

Будда сказал Ананде: «Свою правую руку я возлагаю на твою голову⁵¹⁹. Будь очень внимателен, то, что я передаю тебе, содержится только в учениях этой сутры. Ананда, неустанно распространяй эту Дхарму и позволь всем живым существам услышать о ней и узнать ее. Ананда, ты самый близкий ученик моему сердцу. Дхарма, которую я передал, уже полностью постигнута тобой. Поскольку я сострадаю всем живым существам, поэтому я желаю, чтобы они спаслись с помощью этого учения».

Будда снова принял подобающее положение и стал проповедовать Дхарму: «Ананда, эта сутра, достойная почитания, она обладает необычайной божественной силой. Я призываю мужчин и женщин из добрых семей⁵²⁰ подносить ароматные цветы и шелка, зажигать многочисленные светильники, читать и распространять эту сутру Великой Колесницы, чтобы все люди спаслись от болезней, страданий и невзгод. Их нынешние жизни будут безмятежными и благоприятными, а в будущем они переродятся в царстве безграничной жизни⁵²¹, в цветущих лотосах, с телами золотого цвета и соответствующими телесными знаками⁵²², обладая мудростью, храбростью и силой, подобно тем, кто принадлежит к высшему разряду. Их заслуги будут неисчислимыми.

Ананда, Дхарма, которую я проповедую, должна быть переписана со всем тщанием, с использованием прекрасной бумаги и туши. От начала и до конца каждый стих и каждая фраза были провозглашены [самим] Буддой, поэтому не следует оставлять ни единого пятнышка. Ананда, из сострадания к живым существам передал я тебе эту Дхарму. Пусть все виды живых существ будут способны полностью услышать и осознать эту Дхарму. С открытыми сердцами и свободным умом они будут постоянно следовать совершенной Дхарме».

В это время Ананда ревностно сложил ладони перед Почитаемым в мирах. От благоговейного трепета все волоски на его теле встали дыбом. Внимая словам Будды с великим усердием, он не посмел забыть ни единого слова или стиха. Проливая слезы, он сказал: «Почитаемый в мирах, я усердно сохраняю

⁵¹⁹ Яп. *матё* 摩頂. Стандартная для буддийских текстов формулировка, означающая передачу Буддой Дхармы или произнесение пророчества.

⁵²⁰ Яп. *дзокусё* 族姓. Имеются в виду люди благородного происхождения, также подразумеваются последователи Будды.

⁵²¹ Яп. *мурёдзюоку* 無量壽國. Имеется в виду рай Сукхавати или Чистая Земля Будды Амитабхи.

⁵²² Яп. *синсо гусоку* 身相具足. Тридцать два телесных знака, отличающие выдающихся людей, буддхисаттв и будд.

то, что ты передал мне. Я буду проповедовать эту сутру повсюду». Затем он добавил: «Я получил учение, почитаемое на небесах». Затем он склонился перед Буддой и ревностно принес обеты.

*Взращивайте добродетель, чтобы обрести благое воздаяние,
Чтобы вы не пожелали, исполнится произвольно,
Вы преодолеете поток перерождений,
И взойдете к самой нирване.*

*Если есть люди, которые творят благо,
Небесные божества защитят их,
Все, о чем они молят, исполнится произвольно,
Бесчисленные демоны не смогут их уничтожить.*

*Добродетель слаба, а заблуждения многочисленны,
Благие дела могут преодолеть бесчисленные невзгоды,
Благо добродетели ныне окрепло,
Вскоре оно укрепитесь стойко.
Рождаясь на небесах, получаешь счастье и блаженство,
И легко перемещаешься в Чистую Землю,
Лишь посредством благ добродетели,
В мире людей обретают спасение.
Лишь благодаря уловкам добродетелей,
Навеки отделен от страданий мира перерождений,
Обрести нирвану означает –
Нет более смерти и перерождений.
Намо⁵²³, бесчисленным прекрасным добродетелям Будды!
Намо, свету неизмеримой мудрости Дхармы!
Намо, вступлению в сангху!
Намо, Будде!*

*Обрести кармическую связь с царством Будды,
Значит обрести связь с самим Буддой,
Обрести кармическую связь с Буддой и Дхармой,*

⁵²³ Яп. *наму* 南無. Традиционное для буддийских текстов санскритское выражение почтения или поиска прибежища, обычно ставится перед именем божества или будды.

Значит осознать постоянство, радость, собственную природу и чистоту⁵²⁴.

По утрам созерцайте того, кто слушает звуки мира⁵²⁵.

По вечерам созерцайте того, кто слушает звуки мира.

Кармические связи возникают в соответствии с тем, что созерцаешь.

Созерцайте Будду отдельно от вашего разума.

Намо, Будде, Дхарме и Сангхе!

Намо, тому, кто слушает звуки мира!

Появление всех дхарм обусловлено,

Пусть Дхарма Будды постоянно защищает тело,

Да избегнет оно вовеки страданий и бедствий,

И переправится на другой берег Нирваны.

⁵²⁴ Яп. *дзэгакугадзэ* 常樂我淨. Четыре отличительные черты состояния нирваны, которые упоминаются в «Махапаринирване–сутре».

⁵²⁵ Яп. Кандзэон (сокр. Каннон) 觀世音. Японское наименование бодхисаттвы Авалокитешвары.

SUMMARY

«The empresses and Buddhism in China and Japan in VI-VIII cc»

The relationship between society and authority always attracts the attention of scholars. This issue is still actual, even in the case of long-past epochs (antiquity, the middle ages), because our ideas about the past are constantly changing, and in this past we can find much things, connecting the present time and the future. The stereotypes of historical perception sometimes obscure many facts that lacks our attention and proper interpretation. Such stereotypes sometimes include the perception of the medieval Orient and Far East, especially it's attitude to authority and religious figures, the status of women and their role in society. The influence of Buddhism on the social and cultural processes in Southeast Asia has been studied for a long time, but there are still quite unexplored issues. One of them is the place of women in Buddhism. This study «The empresses and Buddhism in China and Japan in VI-VIII cc.» focuses on the place of women in power and how they used Buddhist doctrines to legitimize their political status.

Thus, in China, this gender factor had much influence on the relationship between Buddhism and authority. During this time, the Chinese emperors, starting from Wen-di of the Sui dynasty (581–618), used Buddhism as a state ideology to legitimize their status and unite the country. The gender aspect in the relationship between Buddhism and authority was manifested most clearly during the reign of Empress Wu Zetian (Wu Zhao, Wu-hou, 624–705) of the Tang period. Many of her political innovations were primarily associated with the «feminization» of the supreme power and ritual. The empress carefully supported this measures theoretically, by including the Buddhist and Taoist doctrines in the system of state ideology, which has given a new interpretation. When Wu Zetian founded her own Zhou dynasty and proclaimed herself its first Emperor and then the incarnation of Buddha Maitreya and de facto the Buddhist king *chakravartin*, she also needed to confirm visibly the sacral validity of her new titles. For this purpose, she and her followers launched an extensive political propaganda where Buddhism played an important role. Wu Zetian and her entourage undoubtedly took into

consideration that, according to the Buddhist doctrine, being born a woman, she would certainly face the «five obstacles (*wu zhang* 五障)», which made her claim to power questionable. In order to refute this dogma, the theoretical foundations were prepared in the form of a «Commentary on the great Cloud Sutra», compiled by the court Buddhist monk Xue Huayi and other monks.

The main content of this commentary is the characterization of prophecies from various Buddhist and Taoist texts, which allegedly predicted that Wu Zetian would ascend to the throne and give rise to a new dynasty as an earthly embodiment of the goddess Jinguan, to whom the Buddha predicted rebirth in the body of a female ruler. Therefore, because the Empress had a divine nature, so the gender differences had no power over her. Further in the commentary there were also an attempts to identify the Empress herself with the Buddha Maitreya – Future Buddha. Although Maitreya was traditionally identified with the male deity, the authors of the Commentary had tried to associate it with the goddess Jinguan and Wu Zetian, on the grounds that the Buddha and the bodhisattva may voluntarily change sex of any body, both male and female. The idea that Wu Zetian was the simultaneous incarnation of Maitreya and the goddess Jinguan meant that a woman was able to achieve the enlightenment in her own body without the need for subsequent rebirth. It's noteworthy, that the active organization of translation and commenting of Buddhist literature during the reign of Wu Zetian was also intended to serve this political propaganda. The construction of a state system of temples *dayunshi* 大雲寺, which, according to the archeological discoveries, should serve as a place to store the relics of Buddha, and, simultaneously, a place of worship to the Buddha Maitreya, was intended to confirm the status of Wu Zetian as the king-*chakravartin*. This ideal of king is known as the ruler, who successfully spreads in his country Buddhism through the construction of a system of state temples (or the holy stupas) and keeps there in reverently the relics of the Buddha. The establishment of a system of temples *dayunsi* was the obvious continuation of the tradition of *chakravartin* that Wu Zetian had received from the king Ashoka and Emperor Wen-di of Sui dynasty. And finally, the miraculous discovery of the Buddha's relics in various parts of China, coinciding with the turning points of the political career of the Empress, was intended to confirm the validity of her claims to power by the sacral way. This tendency shows that in their desire to justify the «feminization» of the official policy and religious rituals, the Empress and her entourage focused on the traditional Mahayana Buddhism doctrines about the gender-neutral nature of bodhisattva.

However, the statement that the Buddhist deity is able to be reborn in the body of a woman to rule the country as a king-*chakravartin*, contradicted with another Buddhist argument that the body of woman, because of its natural features, is unclean in comparison to the male one. After the death of Wu Zetian in 705, her successors also relied their political purposes on Buddhism, as shows the story of the rise and fall of the monk Hueifan 惠範 (?–713). The court of Wu Zetian's son, Emperor Li Zhe (Zhong-zong), gave a clear preference to Buddhism and Taoism up to Confucianism. The Emperor also continued the policy of his mother towards Buddhism, which resulted in construction of the large-scale Buddhist projects (the foundation of the monastery Shenshansi and the erection of Buddha statues in Changlo).

Objectively estimating the results of Wu Zetian's rule, it should be admitted that the Empress had demonstrated many qualities of a strong ruler. Not yet formally endowed with the authority, she held all the reins of power in her hands, effectively removing her husband Li Zhi (Gao-zong) from the state affairs. During her reign, the needs of the population of the empire were generally satisfied and even the welfare and income of the poor classes increased.

The Empress also tried to improve the status of women in society, expanding their participation in various religious rituals: in 666 she led a ceremony of worship of women on the sacred mountain Taishan. A special department was created by her decree to compile a set of biographies of the famous women to compile a set of biographies of famous women. Her contribution to the development of Buddhist culture is undeniable: by her decree a giant statue of Buddha Maitreya was built in Longmen caves, as well as many Buddhist monasteries.

Despite the fact that in subsequent years the Empress Wu Zetian and her policy received a negative assessment in the Confucian historiography, yet her Buddhist heritage was preserved, and also had an impact on other countries. It is possible that the system of Buddhist religion and culture, created during the reign of Wu Zetian, had an influence on the position of Buddhism in Japan in the second half of the VIII century, during the reign of Empresses Kōmyō and Kōken. The prerequisites for the transformation of Buddhism into the official state ideology were created also by the activities of the Japanese empresses in the earlier period from VI to VII century. During the reign of Emperor Shōmu and his wife Empress Kōmyō (VIII c.), the system of state temples *kokubunji* was introduced, which essentially had much in common with the system of temples of *dayunsi*, created by Wu Zetian. In both cases, it was planned as a place for worship of Buddha's relics (*shinshari* 新舍利), and the Buddhist sutras (*hōsshary* 法舍利), considered as

sacred as the relics of Buddha because, as it was stated in the sutras, this texts contained the words of the Buddha himself.

Like Wu Zetian, the Empress Kōken (Shōtoku) made the worship of the relics of Buddha and the spread of the *dharani* sutras as the confirmation of her legitimacy as a Buddhist ruler. For this purpose, Kōken specially took monastic vows and changed her name to Shōtoku (称徳). It should be noted, that Kōken, also her rights to the throne was more powerful than Wu Zetian's one, during her reign also faced the court opposition and conspiracies, involving the country into the unstable economic situation.

To struggle with the opposition, Kōken, like Wu Zetian, used the support of the Buddhist clergy in the face of the monk Dōkyō, who became her confidant. Finally, the compilation of Buddhist canons took place as an important element in the process of using Buddhism as a political tool in both China and Japan. In particular, during her reign Wu Zetian paid much attention to the compilation of the Buddhist Canon, rewriting, dissemination and the public readings of the sutras, including the «Avatamsaka-Sutra», which had a special meaning at her court. Japanese emperors in VII – VIII centuries also attached sacral and political importance to the process of drawing up the Buddhist Canon for legitimization of the authority and stabilization of the situation in the country.

For example, in 737, by order of the Empress Kōmyō, the compilation of the canon «Gogatsu tsuitachi kyō» had begun. During the reign of Kōken, two canons were also composed — «The Canon of Jingo-Keiun» (Jingo-Keiun issayky ō 神護景雲一切經) and «Sen ichibu issai ke, 先一部一切經». It is noteworthy that several sutras of unknown origin, which were not considered as the canonical texts, were also included in the canon «Sen ichibu issai kyō». This was the «Sutra on salvation and protection of the [human] body and life» (Ch. «Juhu shengming jing», Jp. «Kugo shinmyō kyō» 救護身命經). It was included in the canon «Gogatsu tsuitachi kyō», compiled in 737, by the order of Empress Kōmyō, apparently because of its content, which indicated that the veneration of this sutra is the main protection against witchcraft and black magic. This fact, judging by the story of the Prince Nagaya's conspiracy in 729, was perceived in the imperial court as a real threat to authority. The very accusation of witchcraft was equivalent to treason. Under the various conspiracies, riots and natural disasters that accompanied the reign of Emperor Shōmu in the first half of the eighth century, one can understand why Kōmyō wanted to include the «Sutra on the salvation and protection of the [human] body and life» in the official Buddhist Canon. The Empress and her entourage were ready to accept any Buddhist texts, regardless of their origin,

if only they could serve as an effective tools to protect the Imperial family from the external and internal threats in conditions of the constant political instability.

Talking about the relationship between Buddhism and imperial authority in Japan, it should be noted, that the imperial dynasty still kept the ideological support of the native Japanese religion — Shinto, because it was the source of imperial legitimacy and superiority over the other aristocratic Japanese clans.

Despite the fact that Buddhism had all the advantages over Shintoism by its doctrinal and organizational principals, for its further spread in the country and a successful dialogue with the authorities, it should have to find convenient forms of coexistence with Shintoism.

The result was a Japanese Shinto-Buddhist syncretism which was profitable for the both sides. Including Shinto deities and some Shinto religious practices in the Buddhist pantheon and rituals, Japanese Buddhists expanded the scale of their religious propaganda, making the Buddhist doctrines more understandable for common people and more acceptable for the imperial authority. To Shinto, Buddhism served as an example for the organizational and doctrinal improvement of its system.

The intermediation between nature and people was one of the main functions of Shinto. It should be point out, that traditional Buddhism, especially at the early stage in India, lacked such functions, so the gender component was that element that contributed to the formation of Shinto-Buddhist syncretism.

As an example of this fact could be the posthumous cult of the Empress Kōmyō in Hōkkeji monastery. In this case, she was perceived not just as the founder of the temple, but as a patron deity of Hōkkeji, the earthly incarnation of bodhisattva Kannon (Sanskrit. Avalokitêśvara), who had the same status as the Buddhist and Shinto deities. The foundation of Hōkkeji by Empress Kōmyō, who was a consort of Emperor Shōmu, indirectly confirms the hypothesis that she could be involved in the creation of the *kokubunji* system, just as in China, Empress Wu Zetian created a system of temples *dayunsi*. Although many of the *kokubunji* temples lost government funding and were abandoned after the transfer of the capital from Nara to Heian, Hokkeji, despite it's financial difficulties, remained as an active church institute and even attracted pilgrims. In many ways, the preservation of its popularity among the aristocracy during the Heian period was facilitated by the creation of the posthumous cult of Empress Kōmyō in the monastery, as a miraculous deity, associated with bodhisattva Kannon. This cult could be the phenomenon of Japanese Buddhism, common in the middle ages, when some emperors and empresses of the VI–VIII centuries (e.g., Shōtōku Taishi) declared posthumously

as the patron deities of the Buddhist monasteries and temples. In many ways it was a consequence of the movement for the revival of Buddhist monasteries, damaged by the civil wars of the XII–XIII centuries, as well as changing the role of Japanese Buddhism, which have been gained autonomous features. During this process, the emperors and empresses of earlier times, who were related to Buddhism, were now regarded as bodhisattva rulers, who occupied the same position in the Japanese Buddhist pantheon as the Buddha Shakyamuni.

In conclusion, defining the gender principle as a constituent element of the manifestations of power in the socio-historical context, the characteristic examples can be founded in the relationship of Buddhism and authority in the Far East during the reign of the Chinese Empress Wu Zetian and Empresses Kōmyō and Kōken in Japan in the VI–VIII centuries. Both Wu Zetian and Kōken were characterized by the pursuit of unlimited power, and, in this way, they faced opposition from the court officials and members of powerful aristocratic clans. Looking for a support, they patronized the Buddhist Sangha and involved in the state affairs the Buddhist monks on the rights of counselors and confidants. The reign of these women is characterized by the active use of Buddhist doctrines for the purpose of political propaganda and the legitimacy of their status, especially relating to the gender neutrality. The inclusion in the state ideology the Buddhist conception of the universal king-*chakravartin* and bodhisattva-king, who could rule the country as a male or female, gave a new interpretation to the traditional ideals of governance. This doctrine allowed theoretically justify the legal status of female rulers in the Pro-Confucian society. In addition, for political propaganda purposes, the Empresses used the cult of worshipping the Buddhist relics and sutras that promised magical effects despite their dubious origins, as we see in the case of Kōmyō and Kōken. Using the religious aspects of Buddhism and, in part, Taoism and Shintoism in their policy, expressed the desire of Wu Zetian and Kōken to rise above the gender limitations of traditional society by the status of the universal king-*chakravartin* and bodhisattva, who, by nature, have no sex.

Научное издание

ЛЕПЕХОВА Елена Сергеевна

**ИМПЕРАТРИЦЫ И БУДДИЗМ
В КИТАЕ И ЯПОНИИ В VI–VIII вв.**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Корректор *М. Я. Колесник*
Верстка *А. С. Яшин*

Подписано 21.10.2019
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 11,4
Тираж 500 экз. Зак. № 396.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И.В. Федулов
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в ПАО «Т8 Издательские Технологии»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5