

ЕЛЕНА ЛЕПЕХОВА

**РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ЛЕГИТИМАЦИИ  
СТАТУСА ЖЕНЩИН-ИМПЕРАТРИЦ  
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ  
(НА ПРИМЕРЕ ИМПЕРАТРИЦ У-ХОУ И КОКЭН)**

Основной темой данного исследования является изучение и сравнительный анализ религиозного аспекта в легитимации женщин-императриц на Дальнем Востоке на примере китайской правительницы У-хоу (624–705) и японской императрицы Кокэн (Сётоку, 718–770). Известно, что обе они активно использовали буддийские доктрины в качестве политической пропаганды для легитимации своего статуса, покровительствовали буддийской сангхе и принимали монашеские обеты. На пути к власти обе У-хоу и Кокэн столкнулись с оппозицией в лице придворных чиновников и могущественных аристократических кланов, поэтому в качестве основополагающей силы они использовали поддержку буддийской сангхи и привлекали к делам управления в качестве советников и доверенных лиц буддийских монахов. 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 про-конфуциански настроенном обществе. В качестве политической пропаганды они использовали культ поклонения буддийским мощам и распространение их, а также истолкование различных природных явлений как благоприятных знамений. Использование религиозных аспектов буддизма и, отчасти, даосизма и синтоизма в своей политике выражало стремление У-хоу и Кокэн подняться над гендерными ограничениями традиционного общества в статусе вселенского царя-*чакравартина* и бодхисаттвы, по природе своей не имеющего пола.

*Ключевые слова:* Средневековый Китай, средневековая Япония, У-хоу, Кокэн, религиозный фактор, верховная власть, буддизм, чакравартин, сангха.

*Императрица У-хоу. – Императрица Кокэн. – Заключение.*

### ***Императрица У-хоу***

**И**мператрица У-хоу 武后 (У Чжао 武曩, У Цзэтянь 武則天, 17 февраля 624–16 декабря 705 г.) относится к числу наиболее известных и неоднозначных персонажей китайской истории. Она была формально единственной женщиной в истории Китая, принявшей мужской титул «императора» (*хуанди*) и основавшей собственную династию Чжоу. В других исторических случаях женщины-правительницы принимали титул «вдовствующая императрица» и правили в качестве регентов в то время, когда их несовершеннолетние сыновья формально занимали трон. Известно, что У-хоу многие годы правила Поднебесной сначала как императрица (*хуанхоу*) при супруге Гао-цзуне (650–683), потом в качестве регента при сыновьях Чжун-цзуне и Жуй-цзуне, а затем с 690 по 704 гг. в качестве императора провозглашенной ей династии Чжоу. Основной причиной долговременности ее царствования многие исследователи считают рациональные преобразования в сфере экономики, налогообложения, военно-административного управления и культуры. Главной же социальной силой, на которую она опиралась, в противовес аристократическим кланам и высшим чиновникам, составили средние и низшие слои чиновничества, которым экзаменационная система, приобретшая при У-хоу регулярный и более гибкий характер, предоставляла возможность реального доступа к высшим государственным должностям.

Прочной легитимации статуса У-хоу (У Чжао) помогло и то, что свои политические нововведения, связанные в первую очередь с «феминизацией» верховной власти и ритуала, она стремилась тщательно обосновывать теоретически, с помощью 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 Гао-цзуном, в сопровождении других женщин, участвовала в ритуальной церемонии поклонения на горе Тайшань.

Гора Тайшань считалась одним из священных мест Китая, начиная с глубокой древности. Еще с периода династии Западная Чжоу (1066–771 гг. до н.э.) у правителей Китая возник обычай проводить там церемонию поклонения *фэншань* (кит. 封禪). Во время церемонии *фэн* (封), проводившейся на вершине горы, император благодарил Небо за врученный ему мандат власти. Во время же церемонии *шань* (禪), проходившей у подножия, император благодарил Землю за ниспосланный урожай. Тем самым он показывал, как процветают страна и подданные при его правлении и подтверждал этим свое право на владение мандатом Неба. Именно на вершине горы Тайшань император Цинь Шихуан-ди провел в 219 до н.э. такую церемонию и провозгласил создание империи Цинь.

До возрождения этой традиции императрицей У-хоу в VII в. последняя на тот момент церемония проводилась в 56 г. н.э. при ханьском императоре Гуань У-ди (годы правления 25–57), из чего следует, какое важное значение имел этот ритуал в правление Гао-цзуна и его супруги [12, 84]. Чэнь Жо-шуй указывает, что у императрицы, судя по всему, появилось намерение участвовать в ритуа-

ле еще в 665 г. Ею был составлен меморандум, в котором она открыто 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 императорских родственниц, наложниц из гарема, придворных дам, матерей и жен высокопоставленных придворных). У-хоу аргументировала свои доводы на том основании, что во время церемонии *шань* император поклоняется Земле, которая символически считается его Матерью, в то время как Небо – отцом. Поскольку во время ритуал *шань* также планировалось провести церемонию поминовения императриц Тай-му и Вэнь-дэ – жен покойного императора Тай-цзуна, то, согласно доводам У-хоу (У Чжао), именно она, а не государственные чиновники, должна проводить эту церемонию, дабы должным образом почтить свою покойную свекровь и, как женщине, ей более пристало делать подношения Земле, считавшейся 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 потомков. Результатом стало не только участие самой У Чжао и других высокородных женщин в церемонии *фэншань* в 666 г., но и то, что при династии Тан сама церемония приобрела открытый характер. По свидетельству современников, в ней приняли участие также простолюдины и иноземцы [12, 85].

Американская исследовательница Энн Палудан, специализировавшаяся на биографиях китайских императоров, предполагает, что участие в этой церемонии стало ключевым моментом в политической карьере У Чжао, поскольку напрямую связало ее с наиболее сакральным ритуалом в китайской традиции верховной власти [15, 99]. 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 наблюдался возрастающий интерес императрицы к буддизму. Так, в 673 г. она собрала средства и сама внесла огромные пожертвования для строительства статуи Будды Майтреи в пещерах Лунмэнь, которая сохранилась до настоящего времени [15, 99]. Тогда же, во второй половине 70-х годов VII в., под ее руководством начинается строительство новых буддийских монастырей в империи Тан, а кроме того, отмечается ее интерес к поклонению так называемым «мощам Будды». Этот период в биографии У Чжао нуждается в особом рассмотрении, поскольку, как будет показано далее, она сама придавала большое значение культу «мощей Будды» в обосновании 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 *нирманакая* и *дхармакая* тел Будды. Равнозначность понятия «дхарма = тело Будды» привела, как отмечает китайский исследователь из Колумбийского Университета США Цзинхуа Чэн, с одной стороны, к сакрализации текстов, с другой стороны, к текстуализации мощей [14, 35]. Таким образом, в Махаяне ступа, скарализованная 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 являться описанное буддийским монахом и путешественником Сюаньцзаном (602–664) поклонение реликвиям *дхармашарира*

(кит. *фашэли* 法舍利) во время его путешествия по Индии. Согласно его описанию, подобные *дхармашариры* представляли собой маленькие ступы, высотой в 5–6 цуней, изготавливаемые из ароматного порошка, внутри которых 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* (70 млн и для каждого *коти* выстроил по большой ступе, вкладывая их внутрь и совершая обильные приношения, во время которых сиял чудесный свет и являлись знамения [1, 94].

Согласно легендам, которые содержатся 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-*чакравртина*, распространяя буддийское учение по всей Джамбудвипе, построил 84 тыс. ступ и пометил в них мощи Будды [1, 58].

Как отмечает известный исследователь китайского буддизма 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, благодаря своему благочестию, любви и состраданию 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 – «Аю-

ван чжуань» («阿育王傳»), переведенное в 306 г. Ань Фа-цином 安法欽 [18, 277].

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 84000 ступы, 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 Будды [18, 277].

Как показывают сообщения из китайских источников, такие поиски велись на протяжении всего IV в. и последующих двух столетий. В «Гао сэн чжуань» 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 Будды [18, 279]. После этого, отправившись в Куадзи, Хуэйда прослышал о том, что в местности Моусянь местные жители нашли фундамент ступы Ашоки. Хуэйда, совместно с местным начальником уезда Мэн И, восстановил эту ступу, поскольку, как гласит запись из «Гао сэн чжуань»: «Это была одна из 84000 ступ, воздвигнутых царем Ашокой, во время правления вана Сюаня из династии Чжоу». В другом источнике «Гуан хун мин цзи» («Расширенные записи о распространении мудрости»), составленным Даосюанем (596–667), приводится список шестнадцати таких храмов, якобы воздвигнутых Ашокой, наряду с историей их обнаружения и связанных с ними чудесами [18, 279].

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, истолковывая найденные мощи Будды и остатки древних храмов как чудесные знамения – свидетельства благоволения Неба в подтверждении теории 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). Хотя в начале своего правления во внутренней политике он был сторонником конфуцианских методов управления государством, после провозглашения династии Суй в 581 г. и объединения страны в 589 г. он начал кампанию по строительству новых буддийских монастырей и восстановлению старых [17, 62]. Как отмечает профессор истории из Шанхая Шэн Таншэн, эта компания была предпринята Вэнь-ди в целях использования буддизма как государственной идеологии для легитимации своего статуса и объединения страны. Помимо этого, император привлекал на службу буддийских монахов, чья основная роль, помимо распространения буддизма в стране, также заключалась в формировании государственной идеологии династии Суй в рамках буддизма. Так, в 583 г. индийский монах Нарендраясас, проживавший в монастыре Дасиншань преподнес императору переведенную им сутру «Фошуо дэху чжанчжэ цзин», в которой утверждалось, что империя Суй является частью легендарного индийского материка Джамбудвипы [17, 62]. Сам император после объединения страны, провозгласил себя «царем-чакравартином» (кит. *фалунь ван*), присвоив тем самым себе тот титул, который ранее



буддийская традиция приписывала царю Ашоке. Подобно Ашоке, приказавшему соорудить 84 тыс. ступ, император Вэнь-ди не только начал компанию по строительству монастырей по всей стране, но и приказал начать повсеместно строительство пагод и поместить туда мощи Будды. Строительство пагод и распространение мощей длилось весь период Женьшоу (с 601 по 604 гг.) и сопровождалось торжественными церемониями поклонения. Были записаны сообщения об имевших место при этом чудесах, когда мощи излучали яркий свет и наблюдались случаи исцеления [17, 63]. Эти сообщения о чудесах также истолковывались императорским двором как благие знамения, в данном случае подтверждающие статус императора как *чакравартина*, а слухи об их исцеляющей силе впоследствии послужили основанием для У-хоу (императрицы У Цзэ-тянь) организовать ряд государственных кампаний по поклонению мощам Будды в монастыре Фамэнсы.

История монастыря Фамэнсы и содержащихся в нем мощей Будды (как предполагалось, пальца Будды) прослеживается еще с династии Северная Вэй (386–534) [14, 37]. Прежде он носил название Аювансы («храм царя Ашоки»), но в 618 г. был переименован в Фамэнсы (кит. 法門寺). Этот монастырь пользовался покровительством как правителей династии Суй (император Вэнь-ди), так и императоров династии Тан, возможно, благодаря содержащимся в его пагоде мощам Будды. Другой причиной, по мнению Шэн Таншэна, может являться то обстоятельство, что монастырь находился в провинции Ци, губернатором которой был будущий император Гаоцзу (основатель династии Тан) во времена правления династии Суй [17, 67]. Его сын, Ли Шимин, будущий император Тайцзун, 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 Фамэнсы. Как сообщает Даосюань, благодаря этому акту благочестия Ли Шимин смог одержать победу над войсками мятежников [17, 67]. Однако после этого в монастыре случился сильный пожар и долгое время тот пребывал в упадке, пока в 631 г. монастырь не посетил новый наместник провинции Ци – Чжан Лян, который приказал восстановить монастырь и убедил императора Тай-цзуна выделить на это государственные средства. Во время реконструкции пагоды Фамэнсы Чжан Лян узнал о мощах, хранящихся под ней, и связанные с ними легенды о том, что, выставляемые для всеобщего обозрения каждые тридцать лет, мощи Будды даруют всем живым существам радость и благоденствие. Поэтому он также обратился к императору с просьбой возобновить традицию каждые тридцать лет выставлять мощи для всеобщего поклонения. Это прошение было принято, и, как свидетельствуют источники («Сю гаосэн чжуань», «Цзю Тан шу», «Синь Тан шу»), уже во времена правления императора Гаоцзуна и его жены, императрицы У Чжао, во второй половине VII в. состоялась торжественная церемония излечения мощей из пагоды Фамэнсы, после чего они были доставлены для поклонения в императорский дворец [17, 46].

Во многом это было связано с прибытием танского посольства из Индии, откуда возглавлявший его Ван Сюаньце привез также мощи Будды (фрагмент черепа). В честь этого события в третьем месяце пятого года Сянцин (весна 660 г.) была устроена торжественная церемония поклонения мощам при дворе, для чего были также извлечены мощи из пагоды Фамэнсы. Очевидно, это было сделано из-за связанных с этими мощами слухов о чудесах, имевших место годом ранее. Как сообщается, во время этой церемонии император и императрица дали в качестве подношения мощам Будды множество шелковых тканей и дра-

гоценностей, а сама У Чжао из личных средств оплатила изготовление серебряного и золотого реликвариев для мощей. Помещенные один в другой, позднее они были обнаружены в 1987 г. при раскопках пагоды Фамэнсы [5, 595]. Спустя почти два года, в марте 662 г., мощи, сопровождаемые торжественной процессией, с почестями были помещены обратно в пагоду Фамэнсы.

Некоторые исследователи (Цзинхуа Чэн, Таншэн Шэн) полагают, что основной причиной, по которой мощи Будды во время церемонии поклонения были перенесены в императорский дворец, являлось резко ухудшившееся к тому моменту здоровье императора Гао-цзуна. Начиная с 656 г. он перенес несколько сердечных приступов, после чего его зрение ослабло и сам он был частично парализован. Очевидно, участие самого императора в церемонии поклонения мощам было связано с верой в их исцеляющую силу, поскольку, как было сказано выше, уже во времена правления императора Вэнь-ди были зафиксированы сообщения о чудесных исцелениях, связанных с мощами Будды [14, 48]. Возможно, те же самые надежды на исцеление императора возлагала и У Чжао, однако Цзинхуа Чэн 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 – 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 руки [14, 48]. Возможно, тот факт, что императрица сама заказала изготовление реликвария для мощей, дает основания предполагать, что в действительности это она была инициатором церемонии извлечения мощей из пагоды Фамэнсы и перенесения их во дворец. Очевидно, эта церемония каким-то образом должна была ознаменовать укрепление ее политического статуса.

Тот факт, что императрица в дальнейшем также 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 железо [14, 49]. По приказу императрицы в этой местности был построен храм Гуаньчжайсы, а часть мощей была отправлена в столичные монастыри и провинциальные храмы. Позже императрица построила в этом месте башню «Семи драгоценностей» (кит. «Цибаотай»), и поэтому храм был переименован в Цибаотайсы.

Тот факт, что мощи Будды в Гуаньчжай были обнаружены именно в 677 г., а также связанная с ними кампания распространения их и поклонения им по всей стране, имеют в своей основе 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. Гао-цзун официально принял титул «Небесного Императора» (кит. *Тяньхуан* 天皇), а своей супруге У Чжао даровал титул «Небесной Императрицы» (кит. *Тяньхоу* 天后). Начиная с 664 г. они оба уже носили титулы «Двух Совершенномудрых» (кит. *эрсянь* 二聖) [14, 60]. Сыма Гуань предполагал, что этот титул был создан императором по инициативе самой императрицы, которая нуждалась в новом титуле для укрепления своего положения соправителя. В следующем году император официально предложил ей титул регента на том основании, что, ввиду своего ухудшающегося здоровья, он не может выполнять свои обязанности по управлению страной. Однако этому воспротивились придворные чиновники (очевидно, опасавшиеся яв-

ного стремления У Чжао к неограниченной власти) и также помешала внезапная смерть ее сына, принца Ли Хуна (652–675) в 675 г. [14, 60]. На фоне этих событий внезапное обнаружение мощей Будды в Гуаньчжай и связанная с ними официальная кампания приобретают особое политическое значение. Чем больше императрица стремилась к власти и чем больше она и ее сторонники ее приобретали, тем более она нуждалась в легитимации своих полномочий. Поэтому она, подобно суйскому императору Вэнь-ди, активно использовала для этой цели буддийскую пропаганду, и в том числе, распространение по всей стране мощей Будды и поклонение им, дабы подчеркнуть преемственность традиции царей-*чакравартинов* от Ашоки и Вэнь-ди до провозглашения собственной династии Великая Чжоу в 690 г.

Осенью 690 г. императрица У Чжао провозгласила себя «совершенно-мудрым и божественным императором» собственной династии Чжоу и приняла новое имя У Цзэтянь. Вместе с тем она присвоила себе титул буддийского царя-*чакравартина*, «вращающего золотое колесо» (*цзин лун* 金輪). Своему двору она представила так называемые семь драгоценностей, которыми, согласно буддийской традиции должен обладать чакравартин: золотое колесо, белого слона, деву, коня, драгоценный камень и двух чиновников – военного и гражданского [16, 200]. Примечательно, что 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-триподы [16, 201].

Особую роль в официальной пропаганде, связанной с провозглашением императрицей собственной династии Чжоу, играли буддийские трактаты, среди которых особое значение имели «Сутра о великом облаке» (санскр. «Махамегха-сутра», кит. «Даюньцзин») и составленный к ней «Комментарий о значении 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 девяти буддийских придворных священников, которых возглавлял монах Сю 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 Цяньцзин и порекомендовала его императрице. У Чжао сделала его своим приближенным и приказала ему стать буддийским монахом для того, чтобы он мог свободно входить в дворцовые покои. Он принял новое имя – Хуайи (懷義), и также, по приказу императрицы, был причислен к клану ее зятя Сюэ Шао, чтобы повысить свой социальный статус. Хуайи считался фаворитом императрицы и именно ему было поручено в 688 г. строительство императорского зала собраний Минтан (кит. 明堂). Два года спустя, как уже говорилось выше, он возглавлял коллективную работу над комментарием к «Сутре о Великом Облаке» [13, 98–99].

Как полагает Г. Ротшильд, основная причина, по которой эта сутра привлекла внимание императрицы и ее сторонников, заключается в содержании ее четвертого свитка. В нем Будда ведет беседу с богиней Вималапрабха (кит.

Цзиньгуань тяньну 淨光天女) и предрекает ей перерождение в мире людей в теле могущественной царицы, которая будет способствовать распространению и процветанию буддизма в своей стране. В одном из прошлых рождений, по словам Будды, она была царицей по имени Хуфа, «вращающей колесо», а затем ей предстоит снова переродиться в теле царицы Чжэньчжан [16, 200].

Для того, чтобы отождествить упомянутую в сутре богиню Цзиньгуань и У Чжао, 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 рождением богиней Цзиньгуань, У Чжао в силу божественной природы, не подвластна этим препятствиям [16, 213]. Другим доказательством того, что Будда предрек воплощение богини Цзиньгуань именно в теле императрицы У Цзэтянь, являлось, 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. Как указывают составители «Комментария», поскольку императрица заботится о своих подданных и способствует процветанию буддизма в стране, то, 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» [16, 225].

Императрица и сама стремилась к повсеместному распространению этой пропаганды, поскольку вскоре после основания династии Великая Чжоу повелела распространить этот комментарий по всей стране и основать «храмы Великого Облака» (*даюньсы* 大雲寺) в каждой провинции [16, 214]. Примечательно, что помимо стремления отождествить У Цзэтянь с богиней Цзиньгуань, тот же Сю Хуайи, по-видимому, пытался показать ее связь с Буддой грядущего Майтреей. Хотя Майтрея традиционно отождествлялся с мужским божеством, составители «Комментария» попытались связать его с богиней Цзиньгуань и самой У Чжао – на том основании, что будды и бодхисатвы могут по собственному желанию менять свой пол и обрести 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 Майтрею построить серебряную башню в ее Городе Направления (кит. «Хуачен» 化城). Майтрея в этом отрывке назван Циши (кит. 滋氏). Как следует из разъяснений комментаторов, Циши есть никто иной как «божественный император *шэнхуан* 聖皇», т.е. сама У Цзэтянь, а указанный в сутре Город Направления – это построенный императрицей зал императорских собраний Минтан, находившийся в Лояне [16, 223].

Возможно, именно под влиянием Хуайи, который, как установили Генри Ротшильд и Антонино Форте, принадлежал к тому направлению в буддизме, в котором особенно культивировался культ Майтреи, У Чжао в 694 г. в дополнении к имеющимся у нее титулам, приняла титул Майтреи (Циши 滋氏). Теперь официально она именовалась



лась «Майтреей, Своершенномудрым и Божественным Императором, Чакравартином, Вращающим Золотое Колесо» [16, 223]. Через две недели У Чжао и Хуайи организовали буддийское празднество *панкаваршика*, символизировавшее наступление правления Майтрейи в лице императрицы. Однако это празднование было омрачено следующими обстоятельствами: сильный ветер разрушил статую Майтреи, сооруженную по приказанию Хуайи, а императорский комплекс Минтан пострадал от внезапно вспыхнувшего пожара. Это дало повод конфуцианской оппозиции при дворе объявить эти события неблагоприятным знаменем, свидетельствующим о недовольстве 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 ее дочь – принцесса Тайпин или ее кормилица Чжан), и, по мнению А. Форте, сама У Чжао, сочтя вышеописанные события неблагоприятными знаками, решила сменить политический курс, отказавшись от приверженности к майтреянизму и убрав из списка своих титулов наименование Циши [16, 224].

В последние годы своего правления (700–705 гг.) императрица вновь обратилась к поклонению мощам из Фамэнсы. В этот период усилилась придворная оппозиция, стремившаяся покончить с засильем фаворитизма при дворе императрицы и восстановить династию Тан. В 703 г. правительственные чиновники, возглавляемые Вэй Юаньчжуном, открыто выступили против фаворитов императрицы – братьев Чжан. И хотя У Чжао сумела подавить своих противников, все же эта ситуация показала, что ее некогда непререкаемые авторитет и власть начинают слабеть. Для укрепления своей власти 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 Фамэнсы и привезти их в Лоян [4, 232–237].

Императрицей был послан в Фамэнсы во главе правительственной миссии Фацзан, и, как сообщается в его жизнеописании, записанном Чхве Чхивоном, извлечение мощей из пагоды якобы сопровождалось ярким светом и различными чудесными знамениями [4, 232–237]. 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 сама. Цзинхуа Чэн утверждает, что эта церемония проводилась У Чжао ради двух целей: чтобы укрепить свое ухудшившееся здоровье и усилить пошатнувшийся политический статус [14, 100]. Этот религиозно-политический акт вряд ли уже мог исправить ситуацию, которая вышла из-под контроля императрицы. Через неделю после церемонии поклонения мощам придворная оппозиция, во главе с Чжан Цзянчжи и Куй Сюаньвэем (который был секретарем и одним из доверенных лиц императрицы) устранила братьев Чжан. 23 февраля 705 г. У Цзэтянь была вынуждена отречься от престола в пользу своего сына, императора Чжун-цзуна. Затем она была отправлена во дворец Шаньян, где скончалась в декабре того же года.

Известно, что, помимо поклонения мощам Будды, императрица также придавала большое значение культу уже описанным выше *дхармашарира* и связанных с ними *дхарани*-сутр. По мнению Цзинхуа Чэна, это было связано с большой популярностью в Китае текста «Буддхошниша виджайя дхарани сутра» [14, 103]. В этой сутре уделялось особое внимание описанию столба с надписями *уиниша-*

*виджая дхарани*, как объекту поклонения, равному по значению ступе с мощами Будды (кит. *Жулай куаниэнь шэли судубота* 如来全身舍利萃堵渡塔). Возведение этого столба и поклонение ему, по преданию, дарует верующему неисчислимы заслуги, в том числе очищение кармы и обретение нирваны. По этой причине, в Китае возведение столбов-*дхарани*, поклонение им и даже помещение в них мощей стало почитаться наряду со строительством пагод, а сутры-*дхарани* стали пользоваться особой популярностью, поскольку им приписывались магические свойства. Императрица У Чжао также сыграла свою роль в распространении этих сутр: только с 679 по 688 г. было сделано почти четыре перевода этой сутры, наибольшую известность из которых получила версия 683 г., озаглавленная «Фодин чжунчжэн туолуони цзин», приписываемая индийскому монаху Буддапалите (кит. Фотубали) [14, 104]. Согласно легенде, записанной в предисловии к тексту, Буддапалита был монахом из Северной Индии, который в 676 г. прибыл в Китай дабы совершить восхождение на священную гору Утайшань, которая считалась также обителью бодхисатвы 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 Чанань, где преподнес ее императору Гао-цзуну, который приказал перевести ее на китайский язык монахам Дивакаре и Ду Сингую [14, 106].

Анализируя вышеупомянутое предисловие, итальянский исследователь китайского буддизма А. Форте и Цзинхуа Чэн отмечают, что, возможно, оно было составлено позже, чем сам перевод – в 689 г., – накануне тех событий, когда У Чжао решила провозгласить себя императором под именем У Цзэтянь и основать собственную династию [13, 97–100; 14, 111]. По их мнению, здесь просле-

живается 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 Сяовэня (годы правления 471–499) из династии Северная Вэй. Эта связь давала У Чжао право притязать на божественное происхождение, а легенда о знаменитом буддийском монахе Буддапалите (жившем в действительности в V–VI вв.) и «Буддхошниша виджайя дхарани сутре» являлась частью ее политического замысла превратить Китай из периферии буддийского мира в его центральную часть, представив себя в виде нового царя-чакравартина. Поэтому вполне вероятно, что предисловие к переводу *дхарани*-сутры с легендой о Буддапалите могло быть 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 Ли Цзиньэ, захватив область Янчжоу, а в 688 г. организовали мятеж принцы из императорского рода – Ли Чжэнь и его сын Ли Чун [15, 101–102]. 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 гг.), является «Угоу цзиньгуань да туолони цзин» (кит. 無塔淨光大陀羅尼經) – перевод сутры «Рашмивималавишуддхапрабха дхарани», 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. Цзинхуа Чэн предполагает, что описанная в этой сутре практика изготовления миниатюрных пагод с помещенными туда текстами *дхарани* могла повлиять на японскую императрицу Кокэн (Сётоку, 718–770), которая правила через шестьдесят лет после смерти в Китае У Цзэтянь. По ее приказанию было изготовлено около миллиона миниатюрных глиняных пагод (яп. *хякуманто* 百萬塔) с заложенными в них сутрами-*дхарани* [14, 114–116].

### **Императрица Кокэн**

Некоторые современные исследователи (Б. Эмброз) отмечают, что императрица 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-хоу и Кокэн и были буддийскими монахинями: У Чжао после смерти своего первого мужа – императора Тай-цзуна в 649 г. была отправлена в буддийский монастырь, а Кокэн, приняв монашеский постриг, управляла затем страной в качестве «владыки, принявшего буддийские обеты». Обе они использовали буддийские тексты в качестве собственной политической пропаганды, покровительствовали буддийской сангхе и держали при себе буддийских монахов в качестве ближайших советников (Хуайи и Докё, соответственно).

Основное различие между ними заключалось в их социальном статусе. У-хоу (У Чжао) была дочерью У Ши-хоу, который разбогател на торговле лесом и приобрел

придворную должность, что дало основание противникам упрекать ее в неблагородном происхождении. Кокэн же была дочерью императора Сёму (聖武天皇701–756, г.п. 724–749) и императрицы Комё (701–760, 光明皇后), и именовалась «наследной принцессой» (*тайси* 太子) согласно хронике того времени «Сёку Нихонги» [9, 158]. В 749 г. после отречения императора Сёму, она была провозглашена императрицей. До воцарения Кокэн в истории Японии уже правили пять императриц, поэтому, ее статус правительницы считался бесспорным, в отличие от положения У Чжао. Все же в первые годы своего правления Кокэн также пришлось столкнуться с придворной оппозицией.

Реальная власть продолжала оставаться в руках ее матери, императрицы Комё. Еще в годы правления императора Сёму, наряду с ним Комё внесла значительный вклад в распространение буддизма в Японии. Ее считают одной из инициаторов создания системы *кокубундзи* и строительства храма Тодайдзи. Специально для нее в покоях императорского дворца было организовано ведомство по переписке буддийских сутр. Также она занималась благотворительностью и на ее средства была построена лечебница для бедных (яп. *сэякуин*). Американская исследовательница Барбара Эмброс полагает, что на деятельность Комё в отношении буддизма также мог повлиять пример китайской императрицы У-хоу, о которой она могла узнать от придворного монаха Гэмбо, обучавшегося в Китае с 716 по 735 гг. Так, для создания системы провинциальных храмов *кокубундзи* могли послужить примером храмы *даюньсы*, о которых говорилось выше, а описание знаменитого изображения Будды Майтреи в храмах Лунмэнь могло стать основанием для сооружения статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи [10, 49–51]. 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. во время путешествия по провинции Оми Кокэн заболела и в этот период в ее жизни появился монах Докё, который способствовал ее исцелению. О самом Докё известно следующее. Считается, что он происходил из рода Югэ, проживавшего в провинции Кавати. Как отмечают отечественные исследователи (А.Н. Игнатович, Л.М. Ермакова), монашескую жизнь Докё начал в среде буддийских отшельников, где приобрел опыт в «магическом искусстве» и, видимо, медицине [2, 140–141; 3, 74–76]. 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 Кэгон и обучался в храме Тодадзи у Робэна, ее второго патриарха. В последующие 50-е годы Докё получил титул придворного священника «найходзё» и, судя по всему, в этом качестве был приближен к императрице [2, 141]. В 762 г. при поддержке Докё, Кокэн вернулась в столицу, сместила Дзюннина, оставив ему лишь церемониальные функции, и вторично взошла на престол под 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 обстоятельствах [9, 175–200].

Несмотря на то, что царствование Кокэн (Сётоку) проходило в обстановке политической нестабильности и социальной напряжённости, вызванных засухой и голодом, о чем, в частности, сообщает запись в «Сёку Нихонги» от 764 г., именно на годы ее правления приходится наи-

большее количество описаний благих знамений (яп. *сё: дзуй* 祥瑞 или *дзуйсё:* 瑞祥) в летописях, описывающих события VII–VIII вв. Японский исследователь Мураяма, изучая хронологию знамений в периоды с VI по IX вв. (начиная с правления императора Киммэя и заканчивая 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 правления следующих императоров и императриц: Когёку 皇極 (594–661), Тэмму 天武 (631–686), Гэммэй 元明 (660–721) и Дзюннин 淳仁 (733–765). По мнению Мураямы, упоминания о стихийных бедствиях могли быть привязаны к следующим событиям: реформы Тайка 645 г., приход к власти императора Тэмму, перенос столицы в Нара и борьба за власть между Кокэн и Фудзиварой Накамаро. Примечательно, что наибольшее количество стихийных бедствий приходится на годы правления императора Дзюннина (758–764), а самое большое количество благих знамений на годы правления Кокэн. Ближе к концу VIII – началу IX вв. (времени правления императоров Конино и Камму) количество сообщений о стихийных бедствиях постепенно уменьшается [8, 50–51].

На оснований записей из «Сёку Нихонги» исследователь Росс Бендер дает следующую статистику появлений благоприятных знамений 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 – 1 [11, 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 тоже время в специальном указе она объявила, что данное знамение было 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 в качестве наследника престола вместо принца Фунадо, который был упомянут в завещании императора Сёму [6, 19–43].

Истолкованиями природных знамений занималось специальное придворное ведомство «Оммёрё» (яп. 陰陽寮), основывавшееся на доктринах «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 год Киммэй), о чем сообщает «Нихон сёки». Другая запись от 602 г. (10 год Суйко) сообщает о прибытии в Японию корейского монаха Кванрёка, который преподнёс двору книги о составлении календарей, трактаты по астрономии, географии и тексты *фаншу* 方術 по даосским магическим практикам. Как сообщается далее, по повелению двора, были отобраны ученики, которые изучали у Кванрёка искусства составления календарей, астрономии и магии. В дальнейшем за свои заслуги Кванрёк получил высокий ранг содзё 僧正 и назначение в столичный храм Гангодзи [6, 125].

После введения системы *рицурё* в 701 г. «Оммёрё» оформилось в отдельное ведомство под юрисдикцией министерства Накацукасаё 中務省. Глава ведомства, *оммёно ками* 陰陽頭, занимался астрологией, составлением календарей и докладывал двору о знамениях. В число главных сотрудников ведомства также входили: наставник иньян (*оммё ха-*

касэ 陰陽博士), наставник астрологии (*тэнмон хакасэ* 天文博士) и шесть мастеров иньян (*оммёджи* 陰陽師), которые проводили ритуалы гадания и выбирали священные места для ритуалов [11, 61].

Поскольку данная система в древней и средневековой Японии использовалась, главным образом, как средство предсказания будущего и защита от злых духов, то толкованием различных природных явлений как проявлением воли Неба занималось именно указанное придворной ведомство. Так, в законодательном своде *рицзурё* о церемониях и протоколах Гисэйрё 儀制令 говорится следующее: «Знамения (*сёдзуй*) появляются как ответ на деяния правителя. Если являются *цилини*, фениксы, черепахи и драконы, и, в соответствии с гадательными книгами, они являются благами знамениями, о них следует сообщить немедленно». Как говорится далее, о подобных знамениях двору следовало сообщать губернаторам провинций или местным чиновникам. В случае подтверждения благого знамения, сообщившие о нём награждались высоким рангом и другими дарами, а провинции, где наблюдалось знамение, освобождались от налогов [11, 61]. Так, во времена правления императора Момму, в 699 г. в провинции Кавати был обнаружен белый голубь и отправлен в дар ко двору. Поэтому уезд Нисикори, где был обнаружен голубь, специальным императорским указом на год был освобожден от налогов [9, 85].

Появление благих знамений в период с 758 по 770 гг. вело даже к изменению девиза правления. Так, появление в 767 г. разноцветных облаков было истолковано ведомством «Оммёрё» как благоприятное предзнаменование «чудесных облаков», о чем говорится в императорском указе *сэммё*: «Мы слыхали, 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» [3, 175–176]. Далее в указе говорится, что поскольку эти облака впервые появились над святилищем Исэ, то это знамение можно истолковать как знак милости синтоистской богини Аматаэрасу. Также, 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 [3, 176]. Как следует из записи в «Сёку Нихонги», это явление вызвало всеобщее ликование, было произведено повышение 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 правления. [9, 195].

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) имеется и ряд различий. Так, в японских источниках VII–VIII вв. почти не встречаются упоминания о явлении фениксов, цилиней и драконов, зато часто упоминаются находения буддийских мощей и других чудесных явлений, связанных с буддизмом.

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. Эту реликвию доставили в храм Хоккэджи, 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 доступ к неограниченной власти. В более поздней записи, от 768 г., сообщается, что в действительности кость Будды была тайно изготовлена Кисином. Он же инсценировал ее обнаружение, чем воспользовался Докё, чтобы усилить свое влияние на императрицу [3, 278].

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, использовала свое положение для отождествления себя с буддийским царем. В указе императрицы Кокэн от 757 г. говорится о раскрытии заговора министра двора Татибана-но Мороз с целью свержения императрицы, устранения от власти рода Фудзивара и возведения на престол одного из принцев крови, связанных с родом Татибана. Помощь в раскрытии заговора приписывается богам-ками и буддийским божествам: Будде Вайрочане, Бодхисатве Канон (санскр. Авалокитешвара), Бра-

ме и Индре и четырьмя небесным владыкам – охранителям сторон света [3, 160].

В указе от 764 г. о разоблачении заговора Фудзивары Накамаро императрица Кокэн, к тому времени ставшая буддийской монахиней, приводит цитаты из буддийской сутры (видимо, «Сутры золотого света») в доказательство своих прав на престол: «И вот мы постриг приняли и в священную рясу буддийскую обрядились, но нельзя нам не вершить государственными делами Поднебесной. И Будда в сутре так изрек: “Владыке страны, на царстве пребывая должно 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, – что ж, хоть мы покинули дом (постриглись в монахини), но ничто не препятствует нам и делами государственными ведать (*сэйгё ни ани савари моно фудзай* 政行豈障物不在)» [3, 167].

Очевидно, что ее положение в статусе императрицы было по-прежнему нестабильно, о чем свидетельствуют императорские указы 764 и 765 гг., предостерегающие сторонников прежнего императора Дзюннина [3, 170–171]. 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, а принцам и чиновникам было запрещено собирать войска по собственной инициативе. По-видимому, партия сочувствующих сосланному императору была еще довольно сильна и многочисленна, и Кокэн опасалась его возвращения к власти. Очевидно, обнаружение буддийских мощей, как и появление многочисленных благих знамений, было важно для Кокэн (Сётоку) как подтверждение всем легитимности ее правления.

Это также объясняет встречающиеся в указах *сэммё* сравнения Кокэн с «мудрыми императорами» (яп. *сэйю*

聖皇), призванные приравнять ее к китайским свершенно-мудрым императорам древности. Упоминания о покровительстве Трех Сокровищ, синтоистских божеств, а также Неба и Земли – понятий, заимствованных из китайской культуры, призваны были создать образ совершенному-дрого правителя, чтущего Закон Будды и одновременно правящего в соответствии с волей Неба, т. е. с традиционными китайскими представлениями о мудром правителе. Неслучайно в указах Кокэн о смещении Дзюннина говорится о том, что он «получил пост не от Неба», т. е. что он узурпировал власть с помощью министра Фудзивары Накамаро. Тем самым, упоминания о засухе и голоде в годы его правления могли интерпретироваться в «Сёку Нихонги» как свидетельства проявления недовольства Неба.

Последствия мятежа 764 г. примечательны также и тем, что Кокэн, подобно императрице У-хоу, обратилась к сутрам-*дхарани* как к одному из средств для нейтрализации этих последствий и укреплению своего статуса. Известно, что она приказала отпечатать миллион копий «Вималасуддхапрабхаса махадхарани сутра» (яп. «Мукудзё-ко дайдарани кё» 無垢淨光大陀羅尼經) и поместить каждую копию внутрь 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 полагались в основном на рукописные книги [7, 23–35].

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 известно, 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 в качестве *дхармашарира*. Таким образом, Кокэн могла пытаться повторить опыт своего отца, но уже с использованием сутр-*дхарани*.

В 770 г. императрица Кокэн скончалась, и наследником был объявлен принц Сиракабэ, будущий император Конин. Монаха-министра Докё, после неудачной попытки узурпировать власть, отправили в ссылку в провинцию Симоцукэ. Так закончился восьмилетний период совместного правления императрицы-монахини и ее министра-монаха.

### **Заключение**

На основании сравнительного анализа религиозного аспекта легитимации женщин-императриц на Дальнем Востоке на примере китайской правительницы У-хоу (У Чжао, У Цзэтянь, 624–705) и японской императрицы Кокэн (Сётоку, 718–770) можно сделать следующие выво-

ды. Взойдя на престол, обе они столкнулись с оппозицией в лице придворных чиновников и аристократических кланов и нестабильной ситуацией в стране. Для борьбы с оппозицией в качестве политической пропаганды эти императрицы использовали религиозные тексты и ритуальные практики, главным образом, буддийского характера. К ним относится, прежде всего, использование канонических буддийских трактатов «Махамегха сутра» и «Суварнапрабхаса сутра», положения из которых позволяли У-хоу и Кокэн отождествлять 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, невзирая на пол монарха.

Другим аспектом их религиозно-политической пропаганды являлось полонение буддийским мощам (*шарира*) и распространение связанных с ними священных текстов-*дхарани*. Следует также отметить, что обе императрицы привлекали к себе буддийских монахов в качестве ближайших советников и доверенных лиц (Сю Хуайи и Докё), которые на основании толкования и комментирования буддийских текстов способствовали формированию их государственной идеологии.

Помимо буддийских доктрин, они также прибегали к традиционной китайской практике истолкования природных явлений как благих знамений, чему особенно придавала значение в годы своего царствования императрица Кокэн. Следует отметить, что использование буддизма в качестве политической пропаганды У-хоу и Кокэн оказало определенное влияние на культуру и историю Китая и Японии VII–VIII вв. В Китае в тот период наблюдался расцвет буддийской текстологической традиции, искусства и архитектуры. В Японии же покровительство буд-



дизму императора Сёму и его дочери, императрицы Ко-кэн, привели, в частности, к зарождению истоков системы «инсэй», когда японские правители, принявшие постриг, получали возможность доступа к реальной власти.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова Н.В. *Путь и текст. Китайские паломники в Индии*. М.: Восточная литература, 2008. 336 с.
2. Игнатович А.Н. *Буддизм в Японии: Очерк ранней истории*. М: Наука, 1981. 319 с.
3. *Норито. Сэммё* / Пер. со старояпонского и комм. Л.М. Ермаковой. М: Наука, 1991. (Памятники письменности Востока, ХСVII) 299 с.
4. Камата Сигэо. Гэндзю-дайси Ходзо то Хомондзи (Великий наставник Сяньшоу Фацзан и Фамэнсы) // *Индогаку буккё гаку кэнкю*. 1988. 38/1. Р. 232–237,
5. Кэгасава Ясунори. Хомондзи сюцудо но Тодай бунбуцу то соно хайкэ («О происхождении культурных ценностей эпохи Тан, раскопанных в Фамэнсы») // *Тюгоку но тюсэй бунбуцу* (Культурные ценности средневекового Китая) / Под ред. Тонами Мамору. Киото: Киото дайгаку дзимбн кагаку кэнкюсё, 1993. 670 с.
6. Мацуо Синъитиро. Оммёдо-но кэйсэй то докё («Формирование оммёдо и даосизм») // *Оммёдо-но коги* («Курс лекций об оммёдо») / Под ред. Хаяси Макото и Коикэ Дзюнъити. Киото: Сагано Сёин, 2002. 235 с.
7. Мацумура Дзюнко. *Хорюдзи дэнрай хякуманто о мэгуру окусэцу* («Гипотеза о передаче хякуманто в Хорюдзи») // *Нарадзёсидайгаку кодайгаку гакудзюцу кэнкю сэнта*, № 6. Нара, 2014. С. 23–35.
8. Мураяма Сюити. *Нихон оммёдоси сёсэцу* («Очерки по истории оммёдо в Японии»). Токио: Ханава сёбо, 1981. 196 с.
9. Сёку нихонги («Продолжение анналов Японии») // *Кокуси Тайкэй* (Серия исследований по национальной истории), ред. Куроита Кацуми, V. II. Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. 253 с.
10. Ambros, Barbara R. *Women in Japanese Religions*. New York: New York University Press, 2015. 237 p.

11. Bender, Ross. Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770 // *Japanese Journal of Religious Studies* (Nanzan Institute for Religion and Culture, Tokyo). 2013. Vol. 40, No. 1. P. 45–76.
12. Cheng Jo-shui. Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in Tang China // *Imperial Rulership & Cultural Change in Traditional China* / ed. by Frederick R. Brandauer, Chun Chieh Huang. Washington: University of Washington Press, 1994. 230 p.
13. 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* / Instituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli, 1976. 312 p.
14. Jinhua Chen. Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 2002. Vol. 25, No. 1–2. P. 33–151.
15. Paludan, Ann. *Chronicle of the Chinese Emperors: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China*. London: Thames and Hudson, 2009. 224 p.
16. Rothschild, Harry N. *Emperor Wu Zhao and her pantheon of Deities, Divinities and Dynastic Mothers*. New York: Columbia University Press, 2015. 339 p.
17. Tansen, Sen. *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations*. Honolulu: Association for Asian Studies and Hawai'i University Press, 2003. 373 p.
18. Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China*. Leiden: Brill, 2007. 472 p.

## REFERENCES

1. Aleksandrova, N.V. (2008), *Put i text: kitaiskie palomniki v Indii* [*The way and text: Chinese pilgrims in India*], Moscow, Vostochnaya literatura, 366 p.
2. Ignatovitch, A.N. (1981), *Buddhism v Yaponii: Ocherk rannei istorii* [*Buddhism in Japan: Essay on early history*], Moscow, Nauka, 319 p.
3. Norito, Semmyō (1991), Ed. by L.M. Ermakova / *Pamyatniki pismennosti Vostoka, XCVII* [*Manuscripts of Ancient East*], Moscow, Nauka, 299 p.

4. Kamata Shigeo (1988), Genju Daishi Hozo to Homonji [Great Master Xianshou Fazang and the Famensi], *Indogaku bukkyogaku kenkyu*, 38/1, pp. 232–237.
5. Kegasawa Yasunori (1993), Homonji shutsudo no Todai bunbutsu to sono haikē [Tang Cultural Relics Unearthed from the Famensi: With References to Their Background], *Chugoku no chusei bunbutsu* (Cultural Relics of Medieval China; ed. Tonami Mamoru, Kyoto, Kyoto daigaku Jimbun kagaku kenkyusho, 670 p.
6. Matsuo Shin'ichiro (2002), Onmyōdō no keisei to dōkyō ("The Formation of onmyōdō and Taoism"), *Onmyōdō no kōgi* [Lectures on onmyōdō], ed. by Hayashi Makoto & Koike Jūn'ichi, Kyoto, Sagano Shōin, 235 p.
7. Matsumura Junko (2014), Horyuji denrai hyakumanto o meguru okusetsu [Considering the Horyuji Temple's Hyakumanto], *Narajoshidaigaku kodaigaku gakujutsu kenkyu senta*, No. 6, pp. 23–35.
8. Murayama Shūichi (1981), *Nihon onmyōdoshi shōsetsu* [Studies in the history of onmyōdō in Japan], Tokyo, Hanawa Shobō, 196 p.
9. Shōku Nihongi (1973), [Continuation of the "Nihon Shōki], *Kokushi taikai* [Studies in national history], ed. by Kuroita Katsumi, Vol. II, Tokyo, Yoshikawa Kobunkan, 253 p.
10. Ambros Barbara R. (2015), *Women in Japanese Religions*, New York, New York University Press, 237 p.
11. Bender Ross (2013), Auspicious Omens in the Reign of the Last Empress of Nara Japan, 749–770, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 40, No. 1, Tokyo, Nanzan Institute for Religion and Culture, pp. 45–76.
12. Cheng Jo-shui (1994), Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in Tang China, *Imperial Rulership & Cultural Change in Traditional China*, ed. by Frederick R. Brandauer & Chun Chieh Huang, USA, University of Washington Press, 230 p.
13. 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*. Instituto Universitario Orientale. Seminario di Studi Asiatici. Napoli, 1976, 312 p.
14. Jinhua Chen (2002), Sarira and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 25, No. 1–2, pp. 33–151

15. Paludan, Ann (2009), *Chronicle of the Chinese Emperors: The Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial China*, London, Thames and Hudson, 224 p.
16. Rothschild, N. Harry (2015), *Emperor Wu Zhao and her pantheon of Devies, Divinities and Dynastic Mothers*, New York: Columbia University Press, 339 p.
17. Tansen Sen (2003), *Buddhism, Diplomacy and Trade. The Realignment of Sino-Indian Relations*, Honolulu, Association for Asian Studies & Hawai'i University Press, 373 p.
18. Zürcher, E. (2007), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in early medieval China*, Leiden, Brill, 472 p.