



DOI: 10.22250/2072-8662.2018.3.35-45

Лепехова Е.С.

## Проблема посвящения первых буддийских монахинь в Японии

**Аннотация.** В данной статье рассматривается проблема посвящения первых буддийских монахинь в Японии. Автор рассматривает процесс полного монашеского посвящения в буддизме, а также приводит эпизоды из жизнеописаний первых буддийских монахинь в Японии. На основании проведённого анализа автор приходит к выводу, что первые буддийские монахини в Японии происходили в основном из семей иммигрантов из Китая и Кореи. Также отмечается, что первые монахини считались в Японии жрицами-хранительницами Будды. Во многих источниках отмечено, что первые монахини получили вначале неполное посвящение, и этот факт вызывает у некоторых исследователей сомнения в правомерности их монашеских обетов. Возможно, тот факт, что первые монахини почитались в этом статусе покровителем и последователем буддизма Сога-но Умако, несмотря на то, что их первое посвящение не соответствовало канонам винаи, говорит о том, что в рассматриваемый период они воспринимались скорее как служительницы и хранительницы нового божества-Будды, наподобие синтоистских жриц.

**Ключевые слова:** Япония, первые буддийские монахини, Сога-но Умако, виная, Будда, синтоистские жрицы



Elena S. Lepekhova

## The Problem of Initiation of the First Buddhist Nuns in Japan

**Abstract.** This article deals with the problem of initiation of the first Buddhist nuns in Japan. The author considers the process of full monastic initiation in Buddhism, and also cites episodes from the biographies of the first Buddhist nuns in Japan. Based on the analysis, the author comes to the conclusion that the first Buddhist nuns in Japan were mainly from families of immigrants from China and Korea. It is also noted that the first nuns were considered to be the priestesses of the Buddha in Japan. In many sources it is noted that the nuns received firstly incomplete initiation, and this fact made some researchers doubt about the legality of their monastic vows. Perhaps, the fact that the first nuns were revered in this status by a patron and follower of Buddhism Soga-no Umako, despite the fact that their first initiation did not correspond to the canons of vinaya, suggests that during that period of time they were perceived as the priestess and guardians of the new deity Buddha, like Shinto priestesses.

**Key words:** Japan, first Buddhist nuns, Soga-no Umako, vinaya, Buddha, Shinto priestesses

Лепехова Елена Сергеевна – доктор философских наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва); 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. Lepekhova – Doctor of Philosophical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; 12 Rozhdestvenka str., Moscow, Russia, 107031; lenalepekhova@yandex.ru

Появление буддизма в Японии было связано с появлением первой буддийской сангхи, которая первоначально состояла из монахинь и потому одновременно являлась также и первой женской буддийской общиной в этой стране.

Это событие неоднократно описывалось как в различных буддийских сочинениях, так и в исторических источниках, при этом, однако, многие исследователи, анализируя данный факт, отмечают, что везде (в явной форме или подтексте) можно проследить неизбежно возникающий 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. *саптанайкайика*; кит. 七衆). Это были монахи, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 250 заповедей (санскр. *бхикиу*; кит. 比丘); монахини, получившие полное посвящение и призванные соблюдать 348 заповедей (санскр. *бхикишуни*; кит. 比丘尼); послушники, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманера*; кит. 沙彌); монахини, проходящие испытательный срок и обязанные соблюдать шесть заповедей (санскр. *шикшамана*; кит. 式叉摩那); послушницы, соблюдающие десять заповедей (санскр. *шраманерика*; кит. 沙彌尼); миряне (санскр. *упасака*; кит. 優婆塞); мирянки (санскр. *упасика*; кит. 優婆夷) – последним двум категориям достаточно было соблюдать пять заповедей [Deleanu, 2010, 2]. 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*, кит. 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 послушника (послушницы), которые во время церемонии вступления в общину давали десять обетов *шила* [Matsunaga, 1987, 55].

Послушники обычно становились полноправными монахами сразу же после окончания периода ученичества. Послушницы же должны были сначала пройти двухгодичный испытательный срок *шикшамана* (яп. *сикисямана* 式叉摩那). На этом этапе им следовало соблюдать шесть обетов *шила*: не убивать, не воровать, не лгать, не общаться с мужчинами, не употреблять опьяняющих напитков и не принимать пищу после полудня.

Во время посвящения послушника в монахи требовалось присутствие так называемых «десяти учителей». Из их числа послушнику следовало выбрать себе наставника *упадхьяйю*, 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, есть ли у него 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 заболеваний [Matsunaga, 1987, 56].

После этого следовало испросить одобрение десяти учителей три раза. 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 двадцать лет принадлежать к сангхе, но и получить официальное подтверждение её статуса от старейшин. Послушница же должна была пройти дополнительную проверку у десяти учителей – монахов. Этот факт был призван показать доминирующее положение мужской сангхи над женской [Matsunaga, 1987, 57].

По иронии судьбы, первая буддийская сангха в Японии была образована, прежде всего, из монахинь. О первых японских монахинях упоминается в «Анналах Японии», где их появление объясняется всепоглощающим желанием министра (*ооми* 大臣) Сога-но Умако исповедовать культ Будды. Запись, датируемая 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 чetyре стороны света искать «исполняющего деяния» 修行者 *сюгёдзя*. И только в области Харима нашли человека, возвратившегося из монашества в мир 僧還俗者 (*хосикаэри-но моно*). Имя его – Хье Пхьён 惠便 (яп. *Эбэн*) из Когурё (яп. *Кома*) 高麗. *Ооми* тогда сделал его учителем, приказав обратиться в буддийскую веру Симамаэ, дочь Сиба Датито. Звали её монахиня Дзэнсин 善信, было ей одиннадцать лет. Кроме того, *ооми* приказал обратиться в монахини двух учениц 弟子 (*дэси*) монахини Дзэнсин. Одна была Тоёмэ, дочь человека из Китая (*аябито* 漢人) по имени Ябо; имя её – монахиня Дзэндо 禪藏. Вторая была Исимаэ, дочь Нисикори-но Цуу. Звали её монахиня Эдзэн 惠善» [«Нихон сёки», 1973, 112–113].

Как следует из этого отрывка, первые монахини происходили из семей переселенцев из Китая (Симамаэ 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 употреблён глагол 度 (кит. *ду*, яп. *до*), означающий в буддийском смысле «обретать спасение», «оставлять мирскую жизнь». В буддийском каноне правил для монахов и монахинь *виная*, переведённых на китайский и японский языки, этот иероглиф часто подразумевает санскритский термин *правраджья* (букв. «направляющийся вперед»), означающий посвящение послушников [Deleanu, 2010, 2]. Флорин Дилиану на основании возраста Дзэнсин делает предположение, что, возможно, она и её ученицы приняли 10 обетов послушниц (*шраманерика*). Согласно *винае* Дхармагуптика (кит. Сыфэнлюй, яп. Сибунрицу 四分律), возраст одиннадцати лет (возраст Дзэнсин) считался подходящим для принятия обетов послушника (или послушницы). При вступлении детей в сангху в качестве послушников от них требовались следующие навыки: умение отгонять ворон, соблюдать буддийские заповеди и есть один раз в день. В «Муласарвастивада винае» упоминается, что соблюдение первого требования было необходимо для того, чтобы послушники могли охранять от птиц урожай на принадлежавших сангхе полях [«Нихон сёки», 1973, 11].

Даже если Дзэнсин и её последовательницы и в самом деле в начале смогли принять лишь обеты послушниц, как следует из источников, их покровитель Сога-но Умако в дальнейшем относился к ним с почтением как к полноправным монахиням. Он поселил монахинь в храме будды Майтреи (Мироку 彌勒), выстроенном им у ворот своего дома, дабы они провели там буддийский обряд *упосадха* (大會設齋 *дайэ но вакамису*) [«Нихон сёки», 1973, 112–113]. Данный обряд подразумевал очищение постом, обусловленное заповедью, запрещавшей убивать живые существа и употреблять в пищу мясо животных.

Другой источник, храмовая хроника «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), составление которой принято относить к VIII в., сообщая о первых монахинях, прежде всего упоминает о том, что в провинции Харима, помимо бывшего монаха из Когурё, проживала и старая монахиня (санскр. *бхикишуни*, яп. *бикуни* 比丘尼) по имени Хомэй. У неё обучались семнадцатилетняя дочь Курацукури-но обито Татто по имени Симамаэ, дочь Аябито-но хоси по имени Тоёмэ и дочь Нисикибито Цубуёси по имени Исимаэ [Сакураи, 1975, 87].

Следует упомянуть, что современные японские исследователи (в частности, Ёсида Кадзухико) выражают сомнения по поводу надёжности данного источника, считая его компиляцией более позднего периода [Yoshida, 2015, 89–107]. Однако поскольку наряду с «Нихон сёки» и «Риссю коё» это один из немногих источников, повествующих о первых японских монахинях, следует рассмотреть указанные 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 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 всему, принимают посвящение три девушки. Во-вторых, изменён возраст самой Симамаэ, которой



теперь семнадцать лет. Эти детали позволяют автору предположить, 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 оставшего монашество корейского монаха, делал легитимность данного события сомнительным с точки зрения буддийской сангхи, придерживающийся винаи. Поэтому в повествование введена монахиня Хомэй, которая в качестве полноправной *бхикиуни* могла наставлять будущих монахинь. Хотя ее возраст нигде не упомянут, то, что она названа «старой» (老比丘尼), отнюдь не случайно, поскольку, согласно правилам винаи, только монахиня, двенадцать лет принадлежавшая к сангхе, могла принимать посвящение.

Во-вторых, возраст первой японской монахини Дзэнсин также был изменён 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 бы уже двадцать три – двадцать четыре года. Это существенная деталь, если учесть тот факт, что девушкам разрешалось становиться монахинями 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, такой проступок расценивался как «прегрешение, требующее покаяния (пали. *пачиттъя*; кит. 波逸提)» [Хиракава, 2000, 278–279]. Только статус замужней женщины позволял вступать в сангху молодым девушкам в более раннем возрасте – с двенадцати и даже с десяти лет [Сато, 2003, 356–357]. Флорин Дилиану указывает, что в Древней Индии была распространена такая система ранних браков для девочек. 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* [Deleanu, 2010, 14]. Возможно, по этой причине в другом источнике «Риссю коё 律宗綱要» («Собрание школы Рицу») Симамэ названа «женой Сима 斯末妻», а сам иероглиф 妻 в значении «жена» также применяется к двум другим монахиням [Deleanu, 2010, 22]. «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 Симамэ сказано, что она была дочерью Сиба Датито, и нигде, кроме «Риссю коё», не говорится о том, что на самом деле она была его женой, исследователь Исида Мидзумаро полагает, что Гёнэн просто записал последний слог мэ в имени Симамэ 斯末賣 другим иероглифом, поставив вместо 賣 одинаковый по звучанию 妻 [Deleanu, 2010, 24]. Это предположение выглядит маловероятным, учитывая тот факт, что Гёнэн был известен, прежде всего, своей эрудицией, и вряд ли стал бы проявлять непоследовательность в написании имён. Возможно и другое объяснение данного факта. Известно, что в том же 1306 г. Гёнэн был назначен старшим монахом, принимающим обеты (長老), в храме Тодайдзи 東大寺 в Нара [Deleanu, 2010, 24]. 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 сомнения в легитимности их посвящения, он решил сознательно «подкорректировать» некоторые факты, заменив иероглиф 賣 в имени Симамэ (букв. «девица из рода Сима») на другой иероглиф 妻, употребляющийся также в значении «замужняя женщина», одновременно приписав такой статус и двум другим монахиням. Все же, несмотря на подобные корректировки, Гёнэн вынужден был признать, что сами монахини не считали своё первое посвящение полным и решили отправиться в Пэкче, чтобы там принять монашеские обеты [Deleanu, 2010, 24].

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 (*гаку дзюкайхо* 學受戒法) [Сакураи, 1975, 88]. В конце концов монахиням удалось получить разрешение от Умако на поездку в Пэкче, где они приняли полное монашеское посвящение.

Как сообщает «Гангодзи гаран энги», после своего возвращения из Пэкче монахини выступают инициаторами дальнейшего строительства буддийских храмов в Японии, прежде всего, храма Сакураи [Сакураи, 1975, 88]. При этом императрица Суйко, вняв наставлениям монахинь, приказала перестроить свой собственный дворец Тоюра в женский монастырь и даровала ему также уголья, поля, пруды, крестьянские дворы и рабов [Сакураи, 1975, 88].

Как видно из вышеприведенного отрывка из «Гангодзи энги», сами монахини сообщают, что за два года пребывания в Пэкче они приняли сначала обеты послушниц (*рокухокай* 六法戒), а затем полное посвящение (*дайкай* 大戒). 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 области [Deleanu, 2010, 16]. Исследователь Накамура полагает, что термины 學問尼 и 學問僧 применительно к «Нихон сёки» подразумевают, прежде всего, монахов и монахинь, обучавшихся на континенте [Накамура, 1981]. Этот факт может означать, что первые монахини получили за время пребывания в Пэкче какое-то базовое буддийское образование, однако он не проясняет, какой монашеский статус они там приобрели.

Далее в «Нихон сёки» сообщается, что в том же году, когда монахини вернулись из Пэкче, приняли посвящение ещё одиннадцать человек. Среди них 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-хоси [Нихон сёки, 1973, 125]. При этом в «Нихон сёки» не приводится никаких подробностей относительно монашеского посвящения этих людей, не сказано, кто именно проводил церемонии. Это могли быть монахиня Дзэнсин и её ученицы, если учесть, что их возвращение в Японию и описываемое событие датируются одним годом. Однако даже если допустить, что первые монахини получили в Пэкче полное посвящение, все равно, согласно *винае*, они могли принимать у других обеты посвящения только через двенадцать лет после своего вступления в сангху и при этом могли давать посвящение только одному послушнику в год.

Следует обратить внимание и на тот факт, что ранее, в 588 г., из Пэкче прибыло новое посольство и с ним шестеро монахов, которые поднесли мощи Будды, а также строители буддийских храмов и художники. Возможно, именно эти монахи могли проводить церемонии посвящения, однако достоверных данных об этом нет ни в тексте «Нихон сёки», ни в других источниках. Что касается основного занятия первых японских монахинь, то в «Гангодзи энги» сообщается, что оно состояло в совершении приношений (*куё* 供養, санскр. *туджана*) и молитв (*райхай*, или *иямаогамики* 禮拜) перед каменной статуей (*иси дзо* 石像) Будды Майтрейи (Мироку), привезённой в 584 г. из Пэкче и подаренной Сога-но Умако, который поместил её в храме Сакураи. [Сакураи, 1975, 87] 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». В дальнейшем роль монахинь по-прежнему сводилась к проведению ритуальных буддийских церемоний, для чего в храме Сакураи предназначался специальный зал поклонения Будде.

Деятельность первых японских монахинь, состоявшая 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 в летописях буддийские божества так и назывались – «чужеземные боги» (*адасикуни-но kami* 他國神) и, по мнению Марка Тееувена, первоначально в сознании японцев ничем не отличались от синтоистских *ками* [Teeuwen, Rambelli, 2003, 7]. В официальной версии о появлении буддизма в Японии, представленной в «Нихон сёки», неприятие министров Мононобэ

и Накатоми буддизма объясняется именно как восприятие ими Будды в качестве чужеземного бога [Нихон сёки, 1997, 53].

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 [Matsunaga, 1987, 82]. По этой причине Сога прилагали все усилия, дабы упрочить своё влияние при дворе. С помощью системы браков, положивших начало институту регентства *сэккан*, они породнились с императорской семьёй, 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 Бидзэн [Нихон сёки, 1997, 61].

Учитывая все это, неудивительно, 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 (*иями аманэку окотэ* 疫疾流行) и, воспользовавшись этим, министры Мононобэ и Накатоми объявили, что виной всему новое божество, которому поклоняется Сога-но Умако (*Ани хи такумэ ни ёру ни Сога-но ооми корэ когё ни хотокэ но хо во я* 豈非專由蘇我臣之興行佛法歟). 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 (*Сикаса цуидэ ни убатта ама надо но сан э* 有司便奪尼等三衣) [Нихон сёки, 1973, 114]. 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 [Нихон сёки, 1973, 115]. Примечательно, что в «Нихон сёки» Будда представлен не как воплощение сути своего Учения, являющийся верующим свой истинный облик (что характерно для буддийской литературы), а как божество, обладающее функциями повелителей природных стихий, аналогичное синтоистским *ками*. В «Нихон сёки» повествуется, что во время гонений на буддизм в ясную погоду обрушивались ветер и дождь (*Коно хи ни накутэ кумо кадзэ ни амэ* 是日無雲風雨) [Нихон сёки, 1973, 114]. В «Гангодзи гаран энги» также говорится о том, что в императорском дворце случился пожар (*Цуй ни оомиа ни синка идэтэ якарэ-тари* 終大宮神火出燒), а в стране свирепствовали эпидемии [Сакураи, 1975, 85].

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 со стороны нового божества – Будды (*хотокэ ками-но микокоро ни нари* 佛神之心), культ которого воспринял его отец – Сога-но Инамэ. Ооми сейчас же послал доложить императору об ответе гадателя. Указ императора гласил: «Делай приношения и поклоняйся божеству отца (*Ихани масиру казо-но ками во* 祭祠父神). *Ооми*, получив императорский указ, поклонялся каменному образу и просил о продлении жизни (*Ооми татэмацурутэ сё во райхай ситэ иси-но дзо во. Кои во это дзюмё* 大臣奉詔禮拜石像. 乞延壽命)» [Нихон сёки, 1973, 114].

Следует пояснить, что в данном отрывке речь идет вовсе не злокозненности нового божества. Формулировка «проклятие из сердца божества-ками (*ками-но микоко* 神御心)» характерна для синтоистских источников. В синтоизме боги-ками не были носителями этики и морали в христианском смысле слова: причина вреда, они, собственно, тем самым подавали людям знак о своём существовании или о своей воле и устанавливали, таким образом, канал связи с ними (приказав воздвигнуть святилище, назначить определённого человека жрецом, принести такие-то дары и пр.) [Ермакова, 2002, 30].

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 (*эями* 疫病). Когда император пытался спросить богов о причине этого бедствия, ему явился во сне синтоистский бог Оомонуси-но ками (大物主大神), и ответил, что причиной было «его сердце» (*Ко ва вага га микоко* 是は我が御心ぞ) [Кодзики, 1958, 179].

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) *Идзумо-но ооками но микоко* 出雲大神御心». Как поведало императору божество, он специально наслал на принца порчу, чтобы в честь его выстроили храм [Кодзики, 1958, 197].

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 обязанностей 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 потустороннему миру.

Хотя в «Нихон сёки» и «Гангодзи энги» нет прямого упоминания о подобных функциях буддийских монахинь, 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» содержится интересный отрывок, связанный с установлением статуи Будды в храме Гангодзи, датируемый 606 г. Согласно записи, мастер Куратукури-но Тори изготовил статую Будды для храма [Нихон сёки, 1997, 101]. За это он удостоился похвалы со стороны государыни, которая отметила связь между искусством Куратукури и историей его рода, происходившего от небезызвестного Сива Датито. Как отметила императрица, его тётка Симамэ была первой, кто принял монашество, опередив в том других монахинь, и исповедовала учение Будды [Нихон сёки, 1997, 101].

Возможно, здесь императрица хотела подчеркнуть преемственность служения Будде в роду Куратукури-но Тори, который в её глазах являлся кланом буддийских священнослужителей, наподобие потомственных синтоистских жрецов. То, что Куратукури был племянником Симамэ, является ещё одним свидетельством в пользу данного предположения, поскольку синтоистские жрицы-*мико* обычно передавали свои обязанности по наследству детям своих братьев и сестёр. Осуми Кадзуо также полагает, что причина, по которой в Японии в качестве первых служителей Будды были выбраны женщины, а не мужчины, заключается в том, что в Древней Японии именно женщины главным образом выполняли обязанности жриц-посредниц между богами и людьми. Что же касается первых буддийских монахинь, то они могли быть неслучайно 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 Будде [Osumi, 2008, 3–4].



Отношение к буддийской монахиня как культовой служительнице божества Будды продолжает сохраняться и позднее, в эпоху Нара. В «Нихон рёйки» – сборнике буддийских легенд и преданий, составленном на рубеже VIII–IX вв. буддийским монахом Кёкаем из храма Якусидзи, содержится рассказ о буддийской монахиня из провинции Кавати, которая возглавляла местную общину. Для местного храма она нарисовала изображение Будды, которому поклонялись и монахи, и миряне. Как-то монахиня отлучилась по делам, и в это время изображение было похищено. Когда она вместе с другими монахинями отправилась в Наниву для проведения обряда отпускания животных на волю, они увидели висящую на дереве корзину торговца, из которой доносились голоса живых существ. Монахини захотели выкупить их у хозяина и когда открыли корзину, обнаружили там похищенное у них изображение Будды, чему они были безмерно рады [Нихон рёйки, 1995, 72]. И так, в «Нихон рёйки» монахиня, создавшая образ Будды, была одновременно и его почитательницей, и хранительницей. В тексте говорится, что после утраты изображения монахиня «продолжала наставлять паству». Это подразумевает, что она оставалась в храме, но в глазах общины лишилась своей главной функции – жрицы Будды. Когда же изображение Будды чудесным образом вернулось к монахиням, они начали проводить в храме поминальные службы. Иначе говоря, возвращение образа Будды на прежнее место вновь дало монахиням право проводить религиозные обряды и обрести свой прежний полноценный статус [Нихон рёйки, 1995, 72].

Примечательно, что в том же «Нихон рёйки» описываются истории женщин-мирян (санскр. *упасика*, яп. *убаи* 優婆夷) – 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”<sup>1</sup>. Голос её был столь благозвучен, что и монахи, и миряне склонялись перед ней. Во времена правления государя Семё как-то легла Убаи спать и, дурноты не ощущая, вдруг умерла. И предстала она перед царём Эмма<sup>2</sup>. Далее в тексте говорится о том, что царь Эмма вызвал к себе Убаи для чтения сутры «Сингё», прослышав об её славе. Убаи провела в его дворце три дня, читая сутру. Её голос так понравился царю, что он отпустил её обратно в мир людей и она снова ожила. Также благодарность Эмма по отношению к Убаи проявилась в том, что после своего воскресения из мёртвых она смогла обрести три сутры, которые когда-то были у неё похищены [Нихон рёйки, 1995, 128–129].

Другая история из «Нихон рёйки» рассказывает о дочери Тоёбуку-но Хирогими из села Тоёбуку уезда Якусиро 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 «обезьяньей святой». С рождения она была очень умна и уже в возрасте семи лет могла читать и толковать сутру «Хоккэкё» (санскр. «Саддхармапундарика сутра» – «Лотосовая сутра») и сутру «Кэгонкё» (санскр. «Аватамсака сутра»). В конце концов она оставила родительский дом и стала монахиней [Нихон рёйки, 1995, 194–195].

Далее рассказывается о том, что в седьмом или восьмом году эры Хоки, т.е. приблизительно в 776 или в 778 г., управитель уезда Сага провинции Хидзэн пригласил монаха Каймё из столичного храма Дайандзи для проведения публичных чтений сутры «Кэгонкё». Как говорится в комментариях «Нихон рёйки», Каймё обучался в Китае в эру Хоки (770–780) и специализировался на сутре «Кэгонкё». [Нихон рёйки, 1995, 233] Очевидно, по этой причине его пригласили для проповеди этой сутры в Сага. На проповеди среди других слушателей была и монахиня, дочь Тоёбуку-но Хирогими. Проповедник, увидев её, стал насмехаться над ней, однако монахиня попросила растолковать один трудный стих, и проповедник не мог ответить. Её стали испытывать, но монахиня выдержала испытание, и тогда все присутствующие стали называть почитать её как бодхисатву Сари [Нихон рёйки, 1995, 195].

При этом следует отметить, что у этой истории из «Нихон рёйки» 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 самопровозглашённой монахиней (яп. *sidoso* 私度僧). Это косвенно подтверждается историей из «Нихон рёики», где рассказывается о том, как монахи из государственных храмов (яп. коку-бундзи) порицали монахиню за её наставления и проповеди. [Нихон рёики, 1995]. Пренебрежение монаха Каймё по отношению к монахине также можно объяснить тем, что, будучи монахом высокого ранга, из столичного храма, он усомнился в способности самопровозглашённой монахини понимать буддийские сутры.

История о монахине Сяри содержится также в «Санбозэ», «Хонтё Хоккэ гэн-ки» и в «Гэнко сякусё» [Osumi, 2008, 7]. 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 во время религиозной практики. Другим таким примером может служить история монахини Торан, описанная в «Гэнко Сякусё» и в «Хонтё синсэндэн». Эта монахиня обитала в горах Ёсино, где занималась подвижничеством и обрела благодаря этому чудесные способности. Она вознамерилась взойти на священную гору Кимбусэн, куда женщинам запрещалось подниматься. Однако Торан, считая, что она отличается от обычных женщин благодаря своему статусу монахини, нарушила запрет. Далее рассказывается, что во время её восхождения на гору путь её был преграждён ужасным громом и ярким светом, и, несмотря на то, что Торан применила свою магическую силу, она так и не смогла взойти на гору Кимбусэн [Osumi, 2008, 7].

На основании вышеприведённых историй можно заключить, что в народном сознании верующие миряне-буддисты обладали большим авторитетом, нежели монахи из государственных храмов, получившие официальное посвящение. Следует отметить, что Дж. М. Августин, исследуя феномен «бодхисатвы-монаха» (*босайусо* 菩薩僧) в «Нихон рёики» и жизнеописаниях буддийских монахов (*косодэн* 高僧伝), также обратил внимание на то, что в число монахов, именовавшихся «бодхисатвами», могли входить как достопочтенные монахи высокого ранга (*дайкодзу* 大僧都), так и миряне, принявшие часть буддийских обетов. По его мнению, подобные самопровозглашённые 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 жрецов [Augustine, 2005, 31–32].

Что же касается появления первой буддийской сангхи в Японии, состоявшей в основном из монахинь, здесь можно сделать следующие выводы. Первые буддийские монахини в Японии, в основном, происходили 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. Таким образом, первые монахини воспринимались, скорее, как служительницы и хранительницы нового божества-Будды, поскольку после принятия ими обетов их основной обязанностью было проведение церемоний поклонения перед статуей Будды Майтреи 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. К сожалению, ничего не сообщается о роли китайских монахинь 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 подчинённое положение. Ситуация стала меняться лишь в период Камакура в XII в., с возникновением движения за обновление буддизма, когда начали появляться активно действующие монахини, стремящиеся восстановить женские монастыри.

**Библиографический список**

1. Ермакова, Л.М. Культы и верования в раннем периоде японской культуры / Л.М. Ермакова // «Синто: путь японских богов», Очерки по истории Синто / под ред. Е.М. Ермаковой, Г.Е. Комаровского, А.Н. Мещерякова. – Т. 1. – СПб.: Гиперион, 2002. – 704 с.
2. «Кодзики» («Записи о деяниях древности») // Нихон котэн бунгаку тайкэй (Исследования по классической японской литературе). – Токио: Иванами сётэн – 1958 – 382 с.
3. «Нихон рёйки. Японские легенды о чудесах» / пер., предисл. и коммент. А.Н. Мещерякова. – СПб.: Гиперион, 1995. – 256 с.
4. «Нихон сёки» («Анналы Японии») / пер. и комм. Л.М. Ермаковой и А.Н. Мещерякова. – Т. II. – Св. 22. – СПб: Гиперион, 1997. – 428 с.
5. Накамура, Хадзимэ. Буккёго Дайдзитэн (Большой словарь языка буддизма) / Хадзимэ Накамура. – Токио: Токё сёсэки, 1981. – 157 с.
6. Нихон сёки («Анналы Японии») // Кокуси Тайкэй (Серия исследований по национальной истории) / под ред. Куройта Кацуми. – V. II. – Токио: Ёсикава Кобункан, 1973. – 285 с.
7. Сакураи, Токутаро. Гангодзи гаран энги нараби ни руки сидзайтё. Дзися энги (Записи об основании храма Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих. Храмовые записи) / Токутаро Сакураи, Тацуо Хагивара, Нобору Миата // Нихон сисо тайкэй (Исследования по японской философской мысли). – V. XX. – Токио: Иванами Сётэн, 1975.
8. Сато, Мицуо. Рицудзо (Виная) / Мицуо Сато. – Токио: Дайдзо сюппан кабусики гайся, 2003. – 392 с.
9. Хиракава, Акира. Рицудзо-но кэнкю (Исследования винаи) / Акира Хиракава. – Токио: Сюдзюся, 2000. – 377 с.
10. Augustine, J.M. Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition / J.M. Augustine. – London: Routledge Curzon, 2005. – 173 p.
11. Deleanu, F. Transmission and Creation: Ordinations for Nuns in Ancient and Early Medieval Japan / F. Deleanu // Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies (国際仏教学大学院大学研究紀要第14号). – 2010. – Vol. XIV – P. 1–99.
12. Matsunaga, A. & D. Foundation of Japanese Buddhism. The Aristocratic Age / A. & D. Matsunaga. – Tokyo: Buddhist Books International, 1987. – Vol. I – 292 с.
13. Osumi, Kazuo. Women and Buddhism in relation to basic Japanese beliefs / Kazuo Osumi // Acta Asiatica. – 2008. – Vol. 97 – P. 1–16.
14. Teeuwen, M. Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a combinatory paradigm) / M. Teeuwen, F. Rambelli. – New York, London: Rutledge Curson, 2003. – 355 с.

Текст поступил в редакцию 27.04.2018 г.

<sup>1</sup> Сутра «Сингё», сокращённое название сутры «Ханья харамицу сингё», санскр. «Праджня парамита сутра».

<sup>2</sup> Царь Эмма (кит. Яньло-ван, санскр. Ямараджа) – в буддийской мифологии владыка преисподней.

**References**

1. Ermakova L.M. “Shinto: put yaponskih bogov”, *otcherki po istorii Shinto* [“Shinto: the Path of Japanese Gods”, Essays on the History of Shinto]. Eds. E.M. Ermakova, G.E. Komarovskii, A.N. Mesheryakov. Vol. 1. St. Petersburg: “Giperion”, 2002, 704 p. (in Russian).
2. *Nihon ryōiki. Yaponskie legendi o chudesah* [Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition]. Ed. & trans. A.N. Mesheryakov. St. Petersburg: “Giperion”, 1995, 256 p. (in Russian).
3. *Nihon shōki* [Annals of Japan]. Ed. & trans. L.M. Ermakova & A.N. Mesheryakov. Vol. II. St. Petersburg: “Giperion”, 1997, 428 p. (in Russian).
4. Augustine J.M. *Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of Compassion in the Goyki Tradition*. London: “Routledge Curzon”, 2005, 173 p. (in English).
5. Deleanu F. *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*. 2010, vol. XIV, pp. 1–99 (in English).
6. Matsunaga A. & D. *Foundation of Japanese Buddhism. The Aristocratic Age*. Vol. I. Tokyō: “Buddhist Books International”, 1987, 292 p. (in English).
7. Nakamura Hajime. *Encyclopedia on the Language of Buddhism* [Bukkyogo daijiten]. Tokyō: “Tokyō shōseki”, 1981, 157 p. (in Japanese).
8. *Studies on National History* [Kokushi taikai]. Ed. Kuroita Katsumi. Vol. II. Tokyō: Yoshikawa Kobunkan, 1973, 285 p. (in Japanese).
9. Osumi Kazuo. *Acta Asiatica*, 2008, vol. 97, pp. 1–16 (in English).
10. Sakurai Tokutaro, Hagiwara Tatsuo, Miata Noboru. *Studies on Japanese Philosophical Thought* [Nihon shisō taikai]. Vol. XX. Tokyō: Iwanami Shōten, 1975 (in Japanese).

11. Sato Mitsuo. *Vinaya* [Ritsuzō]. Tokyō: Daizō shuppan kabushiki gaisha, 2003, 392 p. (in Japanese).
12. Teeuwen M., Rambelli F. *Buddhas and Kami in Japan (Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm)*. New York, London: “Rutledge Curson”, 2003, 355 p. (in English).
13. Hirakawa Akira. *Studies on Vinaya* [Ritsuzō no kenkyū]. Tokyo: Shunjūsha, 2000, 377 p. (in Japanese).
14. *Kojiki (Records of Ancient Matters). Studies on Classic Japanese Literature* [Kojiki. Nihon koten bungaku taykey]. Tokio: Ivanami syoten, 1958, 382 p. (in Japanese).