

УДК 294.3

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В БУДДИЗМЕ: КАНОН И ЕГО СОВРЕМЕННОЕ ТОЛКОВАНИЕ*

В. Л. Толстых

Институт востоковедения РАН (г. Москва),
Университет МГУ-ППИ в Шэньчжэне (КНР)
vlt73@mail.ru

Аннотация. В конце XX – начале XXI вв. полемика по поводу гендерной составляющей буддизма приобрела острый характер. Ее контекст образован четырьмя факторами: глобализацией буддийского учения, сопровождающейся приобщением к нему женщин из западных стран; стремлением представительниц азиатских стран получить доступ к полноценному буддийскому образованию; необходимостью улучшить положение женщин, принявших восемь или десять обетов; и, наконец, движением за возрождение женской сангхи в тех традициях, где она была прервана (Тхеравада, тибетский буддизм). В настоящей статье рассматриваются фрагменты трех буддийских канонов (Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны), выражающие отношение к женщинам; приводятся комментарии этих фрагментов и анализируются интерпретационные техники, используемые для преодоления мизогинных аспектов буддийского учения. К числу последних относится характеристика данных аспектов как внесенных под влиянием индуизма, идентификация их как поздних добавлений, обесценивание их как недостаточно обоснованных, подчеркивание гендерно-нейтральных концепций и др. В целом, буддийский канон не формулирует четкой и однозначной позиции в отношении гендерно-чувствительных вопросов. Как результат, каждый из этих вопросов носит открытый характер, то есть может быть решен различными способами, с использованием разных подходов к интерпретации канонических текстов и экстраканонических аргументов.

Ключевые слова: буддизм, Тхеравада, Махаяна, Ваджраяна, феминизм, толкование, перерождение, монашество.

Для цитирования: Толстых, В. Л. (2026). Образ женщины в буддизме: канон и его современное толкование. *Respublica Literaria*. Т. 7. № 2. С. 135-155. DOI: 10.47850/RL.2026.7.2.135-155.

THE IMAGE OF WOMEN IN BUDDHISM: THE CANON AND ITS CONTEMPORARY INTERPRETATION*

V. L. Tolstykh

Institute of Oriental Studies RAS (Moscow),
Shenzhen MSU-BIT University (China)
vlt73@mail.ru

Abstract. At the end of the 20th and beginning of the 21st centuries, the debate over the gender component of Buddhism intensified. Its context is shaped by four main factors: the globalization of Buddhist teachings and the conversion of women from Western countries; the desire of women from Asian countries to gain access to the full

* Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям.

* This research was conducted with financial support from the Foundation for the Promotion of Buddhist Education and Research.

Buddhist education; the need to improve the situation of women who have taken the eight or ten vows; and, finally, the movement to restore the female sangha in those traditions where it had been interrupted. This article examines fragments from three Buddhist canons (Theravada, Mahayana and Vajrayana) that express attitudes towards women; provides commentary on these fragments and analyses interpretative techniques aimed at overcoming the misogynistic aspects of Buddhist teaching. These techniques include considering these aspects to have been introduced under the influence of Hinduism or as later additions, devaluing them as insufficiently substantiated, emphasizing gender-neutral concepts, etc. The main conclusion is that the Buddhist canon does not formulate a clear and unambiguous position on gender-sensitive issues. As a result, each of these issues remains open-ended, that is, it can be resolved in different ways, using different approaches to interpreting canonical texts and extra-canonical arguments.

Keywords: Buddhism, Theravada, Mahayana, Vajrayana, feminism, interpretation, rebirth, monasticism.

For citation: Tolstykh, V. L. (2026). The Image of Women in Buddhism: The Canon and Its Contemporary Interpretation. *Respublica Literaria*. Vol. 7. No. 2. Pp. 135-155. DOI: 10.47850/RL.2026.7.2.135-155.

1. Введение

В конце XX – начале XXI вв. полемика по поводу гендерной составляющей буддизма приобрела острый характер. Ее контекст образован четырьмя факторами: глобализацией буддистского учения, сопровождающейся приобщением к нему женщин из западных стран; стремлением представительниц азиатских стран, как мирянок, так и монахинь, получить доступ к полноценному буддийскому образованию; необходимостью улучшить или, по крайней мере, формализовать положение женщин, принявших восемь или десять обетов; и, наконец, движением за возрождение женской сангхи в тех традициях, где она была прервана (Тхеравада и Ваджраяна).

Позиция, направленная на преодоление гендерной дискриминации, отстаивается западными феминистками и буддологами, выходцами из стран Запада, получившими буддийское посвящение (как монахами, так и монахинями), а также некоторыми представительницами стран традиционного буддизма, например, известной тайландской монахиней Дхамманандой (*Dhammananda*). Организационным центром буддийского феминизма является созданная в 1987 г. организация «Сакьядхита» (*Sakyadhita*, «Дочери Будды»). Противоположной (ортодоксальной) позиции придерживаются многие представители стран традиционного буддизма, в том числе иерархи мужской сангхи.

В настоящей статье рассматриваются фрагменты трех буддийских канонов (Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны), выражающие отношение к женщинам¹; приводятся комментарии этих фрагментов – как классические, составленные много веков назад, так и современные, написанные западными буддологами, – и анализируются интерпретационные техники, используемые для преодоления мизогинных аспектов буддийского учения. В ней не рассматриваются вопросы, связанные с историей женской сангхи, перспективой ее восстановления в настоящее время и положением женщин, принявших восемь или десять обетов.

¹ За исключением специально оговоренных случаев в статье использованы канонические тексты, размещенные на следующих сайтах: URL: <https://www.theravada.ru/index.htm>, <https://suttacentral.net> (Палийский канон); <https://abhidharma.ru> (Махаяна); <https://84000.co> (Ганджур).

2. Тхеравада

Фрагменты Палийского канона, посвященные женщинам, довольно разнообразны и могут быть разделены на несколько групп (сюжетов).

1. *Порочность женщин*. В *Камбодже-сутте* (АН 4.80²) Будда, отвечая на вопрос, почему женщины не занимаются политикой и торговлей, говорит, что они склонны к злобе, завистливы, скупы и немудры. В *Патхама канхасаппа-сутте* (АН 5.229) Будда сравнивает женщин с черной змеей: они нечистые, зловонные, пугающие, опасные и предадут друзей. Порочность женщин также обсуждается в ряде джатак. В *Асаманта-джатаке* (*Asātamanta-jātaka*) один юноша становится учеником брахмана. Он хочет узнать о порочности женщин, и тогда брахман приказывает ему ухаживать за его матерью, которой 120 лет: он должен мыть и кормить ее, приговаривая: «Ах, госпожа, если Вы так прекрасны сейчас, какой же Вы были в Вашей молодости!». Юноша делает это, и через некоторое время в старухе возгорается страсть, и она приказывает ему убить ее сына. Брахман подкладывает в постель вместо себя деревянную фигуру и говорит юноше, чтобы тот дал старухе топор. Старуха бьет топором по фигуре, брахман спрашивает ее: «Что же ты делаешь, мать?», после чего она падает замертво; юноша же, поняв, что женщины – это воплощение разврата, отрекается от мира³.

Ряд ученых полагают, что негативное отношение к женщинам было заимствовано буддизмом из индуистской культуры. Буддизм возник в конце брахманического периода (X-VII в. до н. э.), в течение которого социальный статус женщин постепенно умахался: люди считали, что погребальные обряды должны совершаться сыном; женщины рассматривались как собственность мужчин; их основными обязанностями были рождение детей и служение мужу; они не могли выбирать мужа и рано выходили замуж; в период менструации они считались нечистыми и не допускались к религиозным обрядам [Horner, 1930; Kumar & Singh, 1997, с. 15-16; Kawanami, 1990, pp. 18-19]⁴. Хотя буддизм поддержал

² Здесь и далее используются следующие сокращения: АН – Ангуттара-никая; СН – Саньютта-никая; МН – Мадджхима-никая; ДН – Дигха-никая; КН – Кхуддака-никая (речь идет о разделах Сутта-питаки – второй части Палийского канона).

³ Другие релевантные джатаки – *Такка-джатака* и *Андабхута-джатака*.

⁴ Законы Ману содержат следующие высказывания: «Брачный обряд считается для женщин [равным] ведийскому ритуалу, служение мужу – жизни у гуру, домашнее хозяйство – поддержанию священного огня»; «Природа женщин в этом мире вредоносна для мужчин; по этой причине мудрые остерегаются женщин, ибо женщина способна повести по неверному пути ...»; «У мужчины, приближающегося к женщине, покрытой месячными выделениями, гибнет ум, энергия, сила, зрение и жизненность»; «Не полагается ни есть вместе с женой, ни смотреть на нее – вкушающую, чихающую, зевающую и сидящую в вольной позе»; «Не следует ... говорить с женщиной в период менструации»; «В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости – мужа, по смерти мужа – [под властью] сыновей: пусть женщина [никогда] не пользуется самостоятельностью»; «Добродетельная жена, пребывающая в целомудрии после смерти мужа, достигает неба»; «День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин, ибо, [будучи] приверженными к мирским утехам, они должны быть удерживаемы в их желаниях»; «Они не смотрят на красоту, им нет дела до возраста. Они наслаждаются с красивым и безобразным, считая: [“Довольно того, что он] мужчина”»; «Вследствие приверженности к мужчинам, непостоянства и природного бессердечия они в этом мире изменяют мужьям, даже тщательно охраняемые»; «Ману оставил на долю женщин ложе, сиденье, украшение, похоть, гнев, подлость, зловредность характера и дурное поведение» [Законы Ману, 2002, с. 51, 75, 142, 144, 193, 204, 339, 341].

некоторые из этих стереотипов, он предпринял шаги по улучшению положения женщин – например, предоставил им доступ ко всем религиозным практикам, включая монашество, и не воспринимал их как нечистых с физиологической точки зрения.

Н. Фолк считает эту аргументацию некорректной: умаление роли женщин в индуизме и буддизме происходило одновременно; возможно, именно буддизм повлиял в этом отношении на индуизм (а не наоборот). Важным фактором, определившим отношение к женщинам, стала аскетическая традиция с ее акцентом на целибате. Монахи должны были не только контролировать свои поступки, но и устранять мысли о неправильном поведении; Фрейд, однако, полагает, что подавленные мысли и озабоченность по поводу их объектов связаны. Большое значение также имеет общекультурный паттерн, согласно которому женщина олицетворяет плодородие: считается, что она никогда не устает от двух вещей – сексуальных контактов и рождения детей – и всегда стремится к ним в силу своей природы; это бесконечное становление, в котором она участвует, и есть сансара – то, что пытались преодолеть буддистские отшельники. В этой связи женщина предстает как враг не только на персональном уровне (как источник искушения), но и на космическом уровне (как олицетворение процессов, связывающих всех людей). Поэтому она должна быть преодолена [Falk, 1974, pp. 108-110]. По мнению Д. Пол, буддизм унаследовал от индуизма представление о женщине как о созидательнице (матери) и разрушительнице одновременно (воплощением этой двойственности в индуизме является Кали), а также представление об ее чрезмерной сексуальной энергии (которой ее наделяет Индра). В отличие от индуизма, буддизм рассматривает эту энергию как однозначное зло, привязывающее человека к сансаре. Кроме того, на буддизм повлияла аскетическая традиция, воспринимающая женщин как часть внешнего мира и препятствие на пути духовного прогресса; жена и семья – это то, что должен оставить отшельник, и то, по чему он больше всего скучает [Paul, 1985].

2. *Женщины как соблазн.* Согласно *Аганнья-сутте* (ДН 27) одной из причин деградации мира стало формирование у людей половых признаков и вожделение. У женщин появились женские отличительные черты, а у мужчин – мужские. Женщины стали разглядывать мужчин, а мужчины – женщин, после чего у них появилось вожделение, и они начали поддаваться страсти. Те, кто их видел, бросали в них грязь, пепел и навоз, крича: «Сдохните, глупцы! Как может одно существо делать такое с другим!» Поддавшихся страстям не пускали в деревню на протяжении месяца или двух, и поскольку их осуждали, они стали строить жилища, чтобы скрыть свою безнравственность.

В *Матанутта-сутте* (АН 5.55) Будда описывает соблазн, исходящий от женщин: «Монахи, я не вижу ни единой иной формы, столь соблазнительной, чувственной, опьяняющей, пленительной, сводящей с ума, и такой серьезной помехи к достижению защиты от подневольности, как форма женщины. Существа, жаждущие женской формы, – ненасытные, привязанные к ней, сведенные с ума, слепо поглощенные ей, долго грустят, находясь под контролем женской формы». Аналогично описываются звук, вкус, запах, прикосновение женщины. В другом фрагменте этой сутты Будда говорит: «Когда женщина идет, она овладевает умом мужчины. Когда женщина стоит, сидит, лежит, смеется, говорит, поет, несет что-либо, она овладевает умом мужчины. Даже будучи распухшей, она овладевает умом мужчины. Даже будучи мертвой, она овладевает умом мужчины. Женщина – это ловушка Мары».

Соблазнительность женщин, однако, не обязательно предполагает их порочность, будучи основанной на объективном различии полов, а не на неких врожденных недостатках: из этого может следовать вывод, что главными виновниками падения являются не женщины, а мужчины, не способные контролировать свою страсть (этот тезис в дальнейшем развивается в некоторых текстах Махаяны). Кроме того, *Аганнья-сутта* перечисляет похоть в ряду других грехов, обусловивших деградацию мира (любопытство, жадность, тщеславие, ложь и др.).

А. Спонберг считает, что первый фрагмент *Матанутты-сутты* («Монахи, я не вижу ни единой иной формы ...») предполагает ответственность мужчин, в то время как второй («Когда она идет ...») является поздней интерполяцией, противоречащей традиционному буддизму, поскольку, как известно, Будда критиковал аскетов за крайности [Sponberg, 1992, pp. 21-22]. По мнению Р. Ф. Гомбрича, Будда не возлагал вину за искушение на женщину: это следует из первых сутт *Ангутары-никаи*, где вождление женщины к мужчине и вождление мужчины к женщине описываются в одинаковых терминах, а также из *Дхити-сутты* (СН 3.16), в которой говорится, что женщины могут быть лучше мужчин [Gombrich, 2006, p. 106]. А. Коллет отмечает, что тезис о порочности женщин отталкивается от двух противоречащих друг другу посылок: первая состоит в том, что женщины обладают низким интеллектом, вторая – в том, что они склонны к манипуляциям и поэтому представляют опасность, однако склонность к манипуляциям предполагает высокий интеллект [Collet, 2017, pp. 555-556].

3. К предыдущему тезису примыкает тезис, согласно которому женщина является соблазном для монаха. *Махапариниббана-сутта* (ДН 16) приводит диалог Будды с Анандой: «Господин! Как нам следует вести себя с женщинами?» «Не смотрите на них, Ананда!» «Но если мы видим их, как поступать?» «Не разговаривайте, Ананда!» «Но если они начнут разговоры?» «Тогда, Ананда, пребывайте во внимательности». *Марадхити-сутта* (СН 4.25) описывает, как после поражения Мары его дочери Танха, Арати и Рага (жажда, неудовлетворенность и страсть) представали перед ним в разных женских обличьях, но так и не смогли его соблазнить, после чего Мара сказал им: «Вы, дуры, попытались гору пошатнуть с помощью стеблей лотоса цветка. Ногтями попытались гору эту скрыть, железо собрались зубами разжевать». *Дуттия кулупака-сутта* (АН 5.226) перечисляет опасности для монахов, посещающих семьи: монах часто видит женщин, общается с ними, сближается с ними, попадает во власть похоти и не может вести монашескую жизнь. *Нанда-сутта* (КН, Уд 3.2) рассказывает историю двоюродного брата Будды Нанды, захотевшего оставить монашество из-за тоски по жене. Узнав об этом, Будда взял Нанду в мир девоу, где тот увидел прекрасных апсар (нимф) и признал, что по сравнению с ними его жена походит на «начинающую подгнивать мертвую самку обезьяны с отрезанными носом и ушами». Будда пообещал сделать его хозяином апсар, если он откажется от своего намерения, и Нанда согласился, но, узнав о случившемся, монахи стали смеяться над ним. Тогда Нанда стал усердно тренироваться, достиг архатства и освободил Будду от его обещания.

В Винае описывается история монаха Судинны, который по просьбе родителей вступил в половую связь со своей бывшей женой с целью принесения потомства. Будда по этому случаю говорит Судинне: «Лучше бы твой пенис вошел в пасть черной змеи, раскаленную угольную яму, чем в женщину». *Раттхапала-сутта* (МН 82) рассказывает похожую историю монаха Раттхапалы, который, однако, воздержался от связи с бывшими женами⁵.

⁵ Аналогично монах Ануруддха, оставшийся ночевать в доме женщины, не уступил ее домогательствам. См.: *Pacittiya VI*. [Online]. Available at: <https://suttacentral.net> (Accessed: 15 April 2026).

Чтобы оградить монахов от искушения, Будда установил строгие правила, регулирующие общение с женщинами. Совершение монахом полового акта квалифицируется как нарушение, влекущее исключение из общины (параджика). Для преодоления искушения могут использоваться специальные техники медитации, например, представление женского тела как сосуда, наполненного кровью, слизью и калом.

4. *Женщины в семье.* В *Дхиту-сутте* (СН 3.16) Будда утешает царя Пасенади Косальского, у которого родилась дочь, говоря ему, что женщины могут быть лучше мужчин, так как они могут быть нравственными и мудрыми, быть преданными женами и уважать свекровь, родить сына, который станет героем или царем. Как видно, большинство достижений, которых могут добиться женщины, связаны с их семьей. В *Уггаха-сутте* (АН 5.33) Будда наставляет женщин чтить любого мужа, которому их отдадут родители, чтить его родителей и отшельников, прилежно исполнять домашнюю работу, контролировать помощников по дому, оберегать доход. В *Бхария-сутте* (АН 7.63) перечисляются семь видов жен: жена как убийца, как вор, как тиран, как мать, как сестра, как друг и как раб; лучшим, вероятно, является последний.

Фрагменты канона, касающиеся положения женщин в семье, – немногочисленны (особенно по сравнению с индуистскими текстами). Их анализ позволяет прийти к следующим выводам: во-первых, буддизм не проявляет большой оригинальности в этом отношении, чаще всего просто воспроизводя нормы, характерные для традиционного индийского общества; во-вторых, в отличие от индуизма он не придает семейным отношениям религиозный характер и дистанцируется от откровенно дискриминационных практик; в-третьих, он не считает, что данные отношения имеют значение для достижения просветления. А. Спонберг полагает, что эти фрагменты были сформулированы старшими монахами; сам же Будда предпочитал не затрагивать данную проблему, считая ее неотносимой [Sponberg, 1992, p. 7]. Н. Фолк отмечает, что ранний буддизм проявлял к женщинам больше уважения, чем современный ему индуизм, признавая их важную семейную роль, не принуждая их к вступлению в брак и затворничеству после потери мужа, разрешая им заниматься буддистскими практиками и даже становиться монахинями [Falk, 1974, p. 105].

5. *Страдания женщин.* *Авеникадуккха-сутта* (СН 37.3) перечисляет пять видов страданий, присущих исключительно женщинам: женщина уходит жить в семью мужа и в результате разлучается с родными; женщина подвержена менструации; женщина беременеет; женщина рождает; женщину заставляют прислуживать мужчине.

Можно предположить, что особые страдания женщин – результат их плохой кармы, из чего следует, что хорошая карма позволит им переродиться в теле мужчины. Синтез этих двух тезисов, относящийся к периоду Махаяны, – убеждение, что женщины могут достичь просветления, лишь переродившись в теле мужчины [Kajiya, 1982, pp. 67-68]. Дост. Аналайо приводит комментарий к Дхаммападе, в котором рассказывается история домохозяина по имени Сорейя. Сорейя возжелал юного монаха Махакаччаяну и из-за этих нечистых мыслей превратился в женщину, вышел замуж, родил детей, но в конце концов был прощен Махакаччаяной и снова стал мужчиной⁶. Комментарий добавляет, что мужчина, вступивший в связь с чужой женой, будет мучиться в аду, а после этого 100 раз будет

⁶ См.: Verse 43 – *The Story of Soreyya*. [Online]. Available at: <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/dhammapada-illustrated/d/doc1084274.html> (Accessed: 15 April 2026).

перерожден как женщина. Виная, рассказывающая о похожих случаях, однако, не приписывает им подобных кармических последствий, из чего Аналайо делает вывод, что тезис, согласно которому рождение женщиной – результат плохой кармы, является поздним добавлением. Он также цитирует две истории из Эккотары-агамы (*Ekottarika-āgama*), китайского текста, соответствующего Ангуттаре-никае Палийского канона, в которых рождение женщиной представлено в позитивном свете и главные героини которых – мудрые монахини Бхадда Каччана и Бхадда Капилани – стремились переродиться именно женщинами [Bhikkhu Anālayo, 2014, pp. 111–114].

6. *Способность к просветлению*. В *Махаваччхаготта-сутте* (МН 73) Будда говорит, что более 500 монахинь и 500 мирянок из числа его учениц достигли просветления. В *Сомасутте* (СН 5.2) Мара пытается помешать практике монахини Сомы, заявляя, что женщина не способна достичь просветления, так как ее мудрость равна двум пальцам. Сомма отвечает, что женскость не влияет на постижение Дхаммы, а тот, кто думает о половых различиях, становится добычей Мары. Другие сутты *Бхиккхуни-саньютты* (СН 5) рассказывают о поражениях Мары в противостояниях с другими монахинями. Девятая книга Кхуддаканикаи *Тхеригатха* – самое важное подтверждение способности женщин к просветлению. Она начинается с трогательного стихотворения: «Спи, маленькая тхери, спи спокойно, укутавшись в ту робу, что ты сшила, ведь страсти твои успокоены – как высохла та маринованная зелень, как только выкипел горшок». Далее рассказываются истории монахинь, достигших просветления: старухи, собиравшей подаяния; женщины, которая ушла от бессовестного мужа, оставив «шитье навесов» и «старый заплесневелый горшок, что пахнет водяной змеєю»; Кисаготами, потерявшей своего ребенка⁷; матери девяти детей Сонны; дочери богача Анопамы и др.⁸ Тхеригатха – возможно, единственный текст канона, написанный монахинями и выражающий их точку зрения [Grünhagen, 2011, p. 100]. Следует подчеркнуть, что просветления может достичь не только монахиня, но и мирянка (которая после этого должна стать монахиней); пример – славящаяся своей мудростью Кхема⁹.

Признание способности женщин к просветлению рассматривается многими авторами как революционный шаг, свидетельствующий о гендерном эгалитаризме раннего буддизма или, по крайней мере, самого Будды. Другие фрагменты канона, впрочем, не подтверждают эту гипотезу: Будда не настаивал на предоставлении женщинам равного с мужчинами статуса в других сферах. Некоторые авторы считают, что признание способности женщин к просветлению было вызвано прагматичными причинами: наличием большого количества последовательниц и покровительниц учения, а также конкуренцией между буддизмом и джайнизмом, расколовшимся из-за этого вопроса¹⁰.

⁷ Комментарий добавляет, что Кисаготами обратилась за помощью к Будде, который согласился изготовить лекарство, если она разбудит семена горчицы в доме, где никто не умер. Она обошла несколько домов и убедилась, что везде кто-то умер. Поняв, что смерть – общий удел, она стала монахиней (*Skinny Gotami & the Mustard Seed (ThigA 10.1)*. (2013). Tr. by A. Olendzki. [Online]. Available at: <http://www.accesstoinight.org/noncanon/com/thiga-10-01-ao0.html> (Accessed: 15 April 2026).

⁸ Анализ Тхеригатхи [см.: Kumar, 2024, pp. 152-160; Ananda, 2018, pp. 46-56].

⁹ Кхема была очень красивой. Во время встречи с ней Будда создал образ еще более красивой женщины и состарил его на глазах Кхемы, которая поняла, что ее ждет та же участь, и достигла архатства [The Stories about the Foremost Elder Nuns, 2015, pp. 24-35].

¹⁰ Одна фракция джайнов считала условием освобождения наготу и полагала, что физиология женского тела не позволяет ему быть обнаженным; другая – считала одежду не более чем средством, подобным пище и не предполагающим привязанности [см.: Balbir. 2021, pp. 1-3; Jaini, 1991].

7. *Пять ограничений.* Согласно *Бахухдатука-сутте* (МН 115) женщина не может стать полностью просветленной, царем-миродержцем (чакравартином), царем богов Саккой, Марой и Брахмой. По мнению дост. Аналайо, женщина не может стать никем из указанных лиц, так как для выполнения их функций с точки зрения древнеиндийского общества необходимо быть мужчиной. Роль Будды также едва ли могла быть сыграна женщиной, так как люди не испытывали бы к ней уважения как к учителю. Что касается неспособности к просветлению, то данный фрагмент, вероятно, был добавлен позднее, так как параллельный данной сутте текст *Мадхьяма-агамы* (Сарвастивада) не упоминает об этом [Bhikkhu Anālayo, 2009, pp. 136-190].

8. *Статус монахинь.* Вопрос о статусе монахинь довольно сложен. Для целей данного обзора достаточно сказать, что, согласно канону, Будда учредил женскую сангху по просьбе своей приемной матери Махападжапати Готами, которую поддержал Ананда, и обязал монахинь соблюдать восемь правил уважения (гарудхамм): 1) монахиня должна первой приветствовать монаха; 2) она не должна проводить сезон дождей там, где нет монахов; 3) она должна просить мужскую сангху назначить день Упосатхи и прислать монаха для наставлений; 4) после окончания сезона дождей она должна просить обе сангхи указать ей на ее ошибки (Паварана); 5) при совершении серьезного проступка (Сангхадисеса) она должна пройти двухнедельное покаяние; 6) послушница, прошедшая двухлетнее обучение, должна просить о полном посвящении у обеих сангх; 7) монахиня не должна оскорблять монахов и 8) делать им замечания.

Существуют различные объяснения гарудхамм. Возможно, Будда ориентировался на патриархальную структуру индийского общества и хотел обеспечить социальную интеграцию сангхи и защиту монахинь со стороны мужской сангхи. Кроме того, он, вероятно, считал, что в условиях постоянных войн жизнеспособной является только преимущественно мужская сангха. Действительно, женские сангхи в Индии, Бирме и на Шри-Ланке исчезли во время вторжений, но мужские были сохранены. Согласно другой точке зрения, Будда считал женщин неприспособленными для ведения монашеской жизни и хотел предотвратить их массовые посвящения. Наконец, некоторые авторы полагают, что гарудхаммы были сформулированы одной из фракций мужской сангхи уже после смерти Будды [Hüsken, 2000, pp. 43-69; Heirman, 2015, pp. 31-51].

3. Махаяна

Буддизм Махаяны ввел несколько новых акцентов:

1. Некоторые сутры устанавливают *прямую связь между порочностью и принадлежностью к женскому полу*. Яркий пример – китайская апокрифичная *Сутра кровавого пруда* (XII–XIII вв.). Однажды ученик Будды Мокурэн (пали: Моггаллана) сообщил ему: «Однажды я увидел посреди большого поля ад, состоящий из пруда с менструальной кровью, в котором женщины, скованные наручниками и кандалами, подвергались мучениям. Владыка этого ада приходил сюда три раза в день и заставлял грешниц пить оскверненную кровь; если они отказывались, он бил их железным прутом. Их крики боли были слышны на большом расстоянии. Это зрелище опечалило меня, и я спросил владыку ада, почему женщины вынуждены терпеть эти мучения. Он ответил, что кровь, пролитая женщинами во время родов, осквернила божество земли, и что, помимо этого, когда они стирали свои

оскверненные одежды в реке, эта вода собиралась многими добродетельными мужчинами и женщинами и использовалась для приготовления чая, который подавали святым людям». Мокурэн спросил Будду, как можно спасти женщин от этой кары. Будда сказал, что им необходимо уважать родителей, молиться Мокурэну, совершить обряд освобождения, читать сутры, а затем построить лодку и спустить ее на воду. В этот момент в середине пруда появится пятицветный лотос, после чего все грешницы будут спасены и переродятся в стране Будды. М. Такеми отмечает, что в некоторых версиях этой сутры к числу проступков женщин добавляется загрязнение менструальной кровью, в которую, по мнению комментаторов, преобразуются женские пороки – зависть, алчность и злоба [Takemi, 1983, pp. 229-246].

2. Некоторые сутры усиливают акцент на *искушении, исходящем от женщин*. Китайская сутра о семи дочерях (*Fo Shuo Qi Nu Jing*, III в.), рассказывает о брахмане Махамайе, который хвастался перед Буддой своими дочерьми. В ответ Будда заявил, что внешняя красота иллюзорна и привел пример с царем Кики, дочери которого отказались от драгоценностей и отправились на кладбище, чтобы медитировать на мертвые тела. Восхищенный ими Шакра (Индра) пообещал исполнить их желания, и тогда они пожелали невозможного – родиться среди деревьев без листьев, веток и корней; на земле, на которую не ложится тень; в горах, где нет звуков и эха. Шакра ответил, что он может сделать так, чтобы они родились среди богов, но не способен исполнить такие желания. Находившийся рядом Будда Кассапа сказал, что эти девушки достигли просветления (Боддхичитты) и в следующих рождениях станут буддами. После этого семь дочерей вознеслись на небо и превратились в мужчин. Закончив рассказ, Будда говорит, что много женщин попадают в ад из-за ревности и прихотей [Paul, 1985, pp. 15-25].

В *Истории о царе Удаяне из Ватсы* (Собрание драгоценностей) царь Удаяна, подстрекаемый царицей Анупамой, пытается убить царицу Шьямавати. Но та воздаст почести Будде, проявляет любящую доброту, и стрелы Удаяны не достигают цели. Пораженный Удаяна просит у Будды наставления. Будда говорит, что мужчины попадают под власть женщин из-за собственных недостатков, прежде всего стремления к чувственным удовольствиям: «Они зациклены на отверстиях, зависят от отверстий и полагаются на них. Они заняты слюной, слизью, мокротой, соплями, гноем, зловонными выделениями, мозговыми выделениями и экскрементами. Они ведут себя как овцы, коровы, куры, собаки, свиньи, шакалы и ослы». Результатом являются невежество, плохие поступки (например, пренебрежение родителями и отказ от жертвований) и перерождение в аду («кто общается с женщинами, находит только боль»). После этого Удаяна становится учеником Будды¹¹.

3. Некоторые сутры утверждают, что *женщины могут достичь просветления, только переродившись в мужском теле*. В *Лotosовой сутре* (Глава XII «Девадатта») бодхисаттва Манджушри рассказывает Будде о дочери царя нагов, которой было всего восемь лет, но которая уже достигла стадии невозвращения. Другой бодхисаттва сомневается в том, что девочка обрела просветление, так как Будде для этого понадобилось много кальп. Перед ними появляется девочка, которая воздаст хвалу Будде и говорит, что она достигла состояния бодхи, услышав Будду. Шарипутра также сомневается в ее словах и говорит, что тело женщины грязно и не является сосудом Дхармы; кроме того, до сих пор женщина

¹¹ Kangyur. *Heap of Jewels. King Udayana of Vatsa's Questions*. Toh 73. [Online]. Available at: <https://84000.co/translation/toh73> (Accessed: 15 April 2026).

не становилась полностью просветленной, царем-миродержцем и т. д. (пять ограничений). В этот момент девочка преподносит Будде драгоценную жемчужину и спрашивает участников беседы, как быстро это произошло. Те отвечают, что это произошло очень быстро. Тогда девочка обращается в юношу-бодхисаттву и достигает полного просветления. Похожая история, связанная с трансформацией мудрой девушки в тело юноши-бодхисаттвы, изложена в Суматидарика Парипричча Сутре (*Sumatidārikā Paripṛcchā Sūtra*¹²).

В *Сутре Аштасахасрика* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*) Будда встречается с богиней Ганга и предсказывает, что в будущем она станет татхагатой, а перед этим переродится в теле мужчины. Трактат «*Ступени бодхисаттвы*» (*Bodhisattvabhūmi*, IV в.) гласит: «Полностью совершенные Будды не являются женщинами. Почему? Потому что бодхисаттва полностью покинул состояние женственности. Взойдя на трон просветления, он уже никогда не переродится женщиной. Любая женщина по своей природе полна скверны и слабоумия. И никто, кто по своей природе полон скверны и слабоумия, не достигает полностью совершенного состояния Будды» [Shaw, 1994, p. 27].

Теория, согласно которой женщина неспособна достичь просветления, – одно из важных отличий Махаяны от Тхеравады. Следует, однако, видеть ее общий контекст: если в Тхераваде достижение Нирваны (архатство) и становление Буддой – это разные события (архатом может стать любой монах, в том числе и женщина, но Будда рождается крайне редко), то в Махаяне достижение просветления (состояния Будды) и есть становление Буддой (таким образом, способность к просветлению предполагает способность стать Буддой).

К. Юити выделяет следующие причины возникновения этой теории: во-первых, Гаутама считался последним из семи будд, а следующим должен был стать Майтрея, знаменующий новую эпоху; во-вторых, с точки зрения Сарвастивады и некоторых других школ, состояние Будды свойственно лишь бодхисаттвам, в то время как более низкое по отношению к нему архатство доступно для обычных людей (поэтому в раннем буддизме никто не стремился стать Буддой); в-третьих, существовала борьба за власть между мужским и женским орденами, и значение последнего неуклонно снижалось после смерти Гаутамы; в-четвертых, Будде приписывали 32 признака чакравартина; десятый из них предполагает сокрытие мужского полового органа (таким образом, Будда обязательно должен быть мужчиной). Что касается других ограничений, то нужно учитывать, что в мире Брахмы в принципе нет женщин; Индра и чакравартин – воины; Мара, окруженный женщинами-слугами, скорее всего был мужчиной. Теория о том, что женщина должна обрести перед просветлением мужское тело, встречается в тхеравадских суттах и джатаках в китайском переводе; таким образом, она старше Махаяны. Рождение в теле мужчины может рассматриваться как освобождение женщины от тех страданий, которым не подвержены мужчины. Согласно *Сутре Будды Акшобхьи* (*Akṣobhya-tathāgata-vyūha*, I в.) в земле этого будды есть женщины, но они не страдают от беременностей, выкидышей и т. д.; согласно *Великой Сутре Амитабхи* (I в.) в земле этого будды не будет женщин (переродившиеся там

¹² *Sumatidārikā Paripṛcchā Sūtra*. [Online]. Available at: <https://lapislazulitexts.com/tripitaka/T0336-LL-sumatidarika> (Accessed: 15 April 2026).

женщины станут мужчинами)¹³. Сутры *Поучения Вималакирти* и *Львиный Рык Царицы Шрималы* (II и III вв.) закрепили концепцию шуньяты, предполагающую, что мужчины и женщины одинаковы в своей пустотности (безличности). В заключение Юити перечисляет пять этапов развития представления о просветлении женщин: 1) ранний буддизм при Гаутаме и его прямых учениках не делал различий между мужчинами и женщинами в этом отношении; 2) теория о неспособности женщины стать Буддой, вероятно, возникла в I в. до н. э.; 3) незадолго до начала нашей эры возникло новое движение: Будды Акшобхья и Амитабха, сочувствуя женщинам, поклялись их спасти; 4) ранние сутры Махаяны развили идею о том, что женщина может достичь просветления, лишь став мужчиной; 5) концепция пустотности, представленная в поздних сутрах, исходит из того, что женщина может достичь просветления, оставаясь женщиной [Yuichi, 1982, pp. 53-70].

4. В обоснование гендерной нейтральности Махаяны часто ссылаются на концепцию шуньяты [Приходько, 2009, с. 98; Shotwell, 2016, pp. 4-13], которая закреплена не только в сутрах *Поучения Вималакирти* и *Львиный Рык Царицы Шрималы*, но в более поздних *Алмазной сутре* (II–V вв.) и *Сутре сердца* (VII в.). В *Сутре Поучения Вималакирти* Шарипутра спрашивает некую богиню, почему она не изменит свое женское естество. Та отвечает, что искала в себе женское естество двенадцать лет, но так и не нашла его, и задает встречный вопрос: как может изменить женское естество та, что является иллюзией? После этого она превращает Шарипутру в женщину, и тот понимает, что изменился лишь его внешний облик [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005, с. 81-82].

Значение данной концепции для рассматриваемого вопроса, однако, является ограниченным: тезис об одинаковой пустотности женщин и мужчин является не более чем иллюстрацией общего тезиса, не влияющим на реальный статус женщин. Кроме того, с точки зрения места в иерархии религиозных идей, он уступает тезису о врожденной нечистоте женщин и их неспособности к просветлению. Как результат, принятие Махаяны в некоторых странах не улучшило, но ухудшило положение женщин. Примером может служить Япония¹⁴.

Более наглядным символом гендерной нейтральности является образ Гуаньинь – бодхисаттвы милосердия в китайском пантеоне (Авалокитешвары). Изначально этот персонаж изображался в мужском облике, однако к X в., вероятно под влиянием народных верований, стал изображаться в женском [Pallavi et al., 2025, p. 3371]. На развитие культа Гуаньинь также повлияла легенда о Мяо Шань, записанная в XII в. и, возможно, имеющая даосское происхождение¹⁵.

¹³ Также см.: *Сутра Будды Амитаюса* («Если женщина, услышав мое имя, обретет чистую веру, будет стремиться к бодхи, если ей надоело тело женщины и она возжелает родиться в моей стране, то после смерти она станет мужчиной и родится в моем краю»); *Сутра Будды Наставника Врачевания Лазуритовое Сияние* («Обещаю, что, когда я приду в мир и обрету бодхи, все женщины, стесненные и угнетенные сотней женских бедствий, уставшие от жизни и желающие отказаться от женского тела, услышав мое имя, [в следующей жизни] превратятся из женщин в мужчин») [Избранные сутры китайского буддизма, 2000, с. 112, 300].

¹⁴ Характеризуя положение женщин в период Хэйан (794–1185), Н. Н. Суханова пишет: «Новые буддийские школы называли женщину ритуально нечистой и отказали ей в возможности достижения просветления... Таким образом, буддизм дал первую четко оформленную концепцию гендерной роли женщины, поставив ее в зависимое положение от мужчин» [Суханова, 2013, с. 107].

¹⁵ Мяо Шань была дочерью царя, и отец хотел выдать ее замуж. Она сказала, что подчинится, если это поможет спасти людей от старения, болезней и смерти; таким образом, ее мужем должен стать врач. Но отец

5. Отдельные представители Махаяны настаивали на равных способностях и равном статусе женщин. Так, патриарх дзэна Догэн (1200–1253) приводит пример монахини Мёсин (*Myōshin*) и признает, что женщина может учить Дхарме и даже быть настоятелем монастыря: «Тот, кто постиг, что такое Дхарма, заслуживает глубокого уважения: не беспокойтесь о том, мужчина это или женщина». Далее он буквально обрушивается на тех, кто воспринимает женщин просто как объект чувственных желаний. Причина осквернения – отношение к мужчинам как к представителям одного мира, а к женщинам как к представителям другого. Есть злые мужчины и добродетельные женщины. Те, кто не освободился от заблуждений, привязаны к ним, независимо от пола; когда люди освобождаются от заблуждений, разделительная линия между мужчинами и женщинами исчезает. Если вы презираете женщин, потому что считаете, что в древние времена они совершили какое-то преступление, то вы должны презирать и всех бодхисаттв. Многие женщины достигли просветления – зачем же мешать их прогрессу? [Shobogenzo, 2007, pp. 89-105]. Похожие аргументы приводятся и мастером чань Дахуй Зонгао (*Dahui Zonggao*, 1089–1163).

По свидетельству М. Леверинг, хотя представители чань-буддизма признают, что рождение женщиной указывает на неразвитость способности к просветлению, они считают, что Дхарма и заслуги Будды более могущественны, чем любые негативные условия: искреннее прозрение может привести к просветлению любого, независимо от пола и иных кармических препятствий. Мужественность и женственность, по сути, пусты и не имеют отношения к достижению просветления. В истории о девочке-нага значение имеет мгновенность просветления девочки, а не превращение ее тела в мужское (что является лишь чудесным элементом мифа, но не его сутью) [Levering, 1982, pp. 19-35]¹⁶.

Высказанные Догэном идеи, однако, воспринимались как маргинальные, о чем свидетельствует то, что его проповедь сформулирована как протест, а наиболее резкая ее часть не включалась в ранние версии «Сёбогэндзо». Как отмечает Б. Фор, несмотря на теоретическую приверженность гендерному равенству, чань (дзен) оставался мужским дискурсом, структурированным патриархальной традицией; его эгалитаризм был связан с необходимостью в поддержке аристократок; монахини, сделавшие карьеру в рамках дзен, стали женскими копиями мастеров-мужчин, пытавшихся стереть в себе признаки женственности; тем не менее, их фактический статус оставался низшим. Что касается Догэна, то к концу жизни он резко изменил свою позицию и настаивал на том, что женщина неспособна достичь просветления [Faure, 2003, pp. 127-142].

хотел выдать ее за богача, и тогда она попросила разрешения уйти в монастырь. Царь согласился, но приказал монахиням сделать ее жизнь невыносимой. Мяо Шань стали давать самые тяжелые поручения, которые она выполняла при помощи привлеченных ее добротой животных. Тогда отец приказал казнить ее. Приняв кармическую вину палача, она попала в ад, где освободила много страдающих душ и преобразила это место в рай. Испуганный владыка ада отправил ее обратно на землю, где она согласилась принести себя в жертву ради спасения своего больного отца. Узнав об этом, царь попросил у нее прощения, и она превратилась в Гуаньинь, после чего поселилась на острове, где занималась медитацией, усмиряла шторма и помогала морякам и рыбакам.

¹⁶ Комментирующая историю о девочке-нага Ш. Рани Даш отмечает, что сомнения по поводу просветления женщин высказал не Будда, а Шарипутра, который использовал фразу «до сих пор», т. е. высказал не столько недоверие, сколько восхищение. Dash, S. R. (2007). *Misinterpretations of the Buddhist Texts and the Problem of Ordination of Woman*. [Online]. Available at: https://www.congress-on-buddhist-women.org/fileadmin/files/25ShobhaRaniDash_01.pdf (Accessed: 15 April 2026).

4. Ваджраяна

В Ваджраяне просветление достигается путем соединения мудрости как женского начала (*prajñā*) и искусных средств как мужского начала (*upāya*)¹⁷. Старейшая школа тибетского буддизма Ньингма (другие – Кагью, Сакья и Гелугпа) делит все практики на три группы: сутру, тантру и дзогчен. *Сутра* характерна для Тхеравады и предполагает отказ от привязанностей и строгое соблюдение винаи и обетов бодхисаттвы; *тантра* – трансформацию сознания при помощи мантр, визуализаций и телесных практик; *дзогчен* – спонтанную передачу реализованного состояния наставником.

В процессе визуализации практик ассоциирует себя с мужскими и женскими божествами. К числу последних относятся бодхисаттва Зеленая Тара, появившаяся из слезы бодхисаттвы Авалокитешвары, и царица дакини Ваджрайогиня. Дакини (небесные танцовщицы) воплощают женскую энергию: их основная функция – помощь в практике и достижении просветления (первоисточник этого образа – женщины, образующие свиту богини Кали).

Важнейшей телесной практикой является сексуальный союз, выступающий необходимым элементом многих тантрических ритуалов. Примером может служить ритуал посвящения, описанный в *Хеваджра-тантре* (VIII в.), в рамках которого наставник вступает в сексуальный союз со своей тантрической супругой, а посвящаемый вкушает их половые секреты, после чего сам вступает в союз с тантрической супругой, переживая четыре стадии блаженства [Бушуев, 2016, с. 82-96]. Женское тело воплощает свойство бесконечного пространства и мудрости, познающей это пространство; мужское тело – мастерство воздействия на это пространство. Поэтому практик тантры должен рассматривать всех женщин как дакини. Следует отметить, что упоминания и изображения сексуальных союзов («яб-юм») в Ваджраяне часто рассматриваются не как руководство к действию, а как мощные метафоры, призванные помочь осознать тантрические истины.

Помимо идеи об андрогинной природе просветления, Ваджраяна разработала другие концепции, на которые часто ссылаются в обоснование ее гендерной нейтральности. Речь идет о понятии *татхагатагарбха* (*Tathāgatagarbha*), обозначающем присутствие в каждом живом существе природы Будды (сам термин переводится как «матка» или «зародыш» Будды), и понятии *алая-виджняны* (*Ālaya-vijñāna*), обозначающем базовый уровень сознания, аккумулирующий татхагатагарбху и следы прошлых действий, преобразующиеся под влиянием кармы в ложное «эго» (очищение сознания от клеш имеет результатом осознание недвойственности мира, в том числе гендерной).

Некоторые ученые полагают, что первыми практиками Ваджраяны в древней Индии были женщины, учение которых было записано их мужьями и учениками. Одним из мастеров тибетской Ваджраяны была Мачиг Лабдрон (1055–1149), основавшая школу Чод.

Квалификация Ваджраяны как наименее мизогинного направления буддизма выглядит некоторым преувеличением. Во-первых, сравнение Ваджраяны и Тхеравады в этом отношении некорректно. Тхеравада использует иные техники медитации, которые, как правило, не предполагают визуализаций, но было бы странно утверждать, что эти техники отдают приоритет мужскому началу. Во-вторых, качества, приписываемые женской

¹⁷ При написании данного параграфа использовались следующие работы: [Shaw, 1994; Pospilova, 2011, pp. 183-193; Coakley, 2012, pp. 7-23].

мудрости в Ваджраяне, не свойственны женщинам в обычной жизни¹⁸ Кроме того, возвеличивание женского начала в первую очередь приносит пользу практикующему мужчине: осознав внутреннюю недвойственность, он перестает нуждаться в подлинной (внешней) женщине. Дакини в этом смысле олицетворяют подавленные женские аспекты мужской психики [Sponberg, 1992, p. 28]. Далее, метафора о соединении мудрости и искусных средств на самом деле принижает женщин, поскольку предполагает, что результат этого соединения (просветление) определяется не первой, а вторыми (мужским началом) [Fauge, 2003, pp. 123-124]. В-третьих, последователи Ваджраяны так же, как и последователи других школ, часто воспринимают женщин как представляющих опасность, более порочных и низких по статусу, чем мужчины¹⁹; само слово *кье мен* (тиб. – женщина) означает «низкое рождение». В-четвертых, концепции Ваджраяны, постулирующие недвойственность и т. п., носят общий характер и не влияют на реальный статус женщин, который определяется другими факторами и концепциями. Так, никто из четырех главных тулку Тибета (Далай-лама, Панчен-лама, Кармапа и Шамарпа) ни разу не перерожден в теле женщины [Ghimire, 2024, p. 11]²⁰, а последовательницы Ваджраяны так же, как и последовательницы других учений, имеют ограниченный доступ к монашеским практикам.

5. Феминистическая интерпретация канона: за и против

Современная дискуссия по поводу гендерной составляющей буддизма носит односторонний характер, представляя собой попытки опровергнуть или перетолковать наиболее мизогинные фрагменты канона. Для достижения этой цели используются следующие техники:

1. Некоторые авторы выделяют два уровня буддизма – доктринальный и институциональный: первый (сущностный) предполагает гендерное равенство; второй (поверхностный) отмечен мужским доминированием²¹. Доктринальный и институциональный уровни, однако, тесно связаны и неотделимы друг от друга, а многие фрагменты канона также отмечены мужским доминированием.

¹⁸ Как отмечает Д. Мэйси, эта мудрость предполагает не укачивание, ласку или прижатие к груди, а способность ясновидения; не защиту, жилье или ограждение, а существование, не опосредованное определенной позицией или привязанностью [Masu, 1977, pp. 75-80].

¹⁹ Б. Фор отмечает, что идеализация женщины в ритуальном контексте не обязательно означает ее высокий статус в реальности; так же как средневековые рыцари в эпоху куртуазной любви, тантрические практики лишь заигрывали с табу; их партнершами обычно были женщины низших каст, не имевшие шансов на улучшение социального положения. Тантрическая литература описывала могущественных йогинь, а не реальных женщин с их специфическими проблемами [Fauge, 2003, pp. 125-126]. Х. Хавневик пишет, что женщины, игравшие роль консортов в тантрических ритуалах, часто были проститутками, танцовщицами или членами иных презираемых социальных групп, а их роль в ритуале сводилась к оказанию помощи практикам-мужчинам [Havnevik, 1957, pp. 34-35].

²⁰ Случаи признания за женщинами высшего статуса тулку (ринпоче, перерожденец) редки, но встречаются. Примером является Миндроллинг Джецун Кхандро Ринпоче (1967 г.р.), признанная воплощением Великой Дакини из Цурпху, Кхандро Огьен Цомо, супруги 15-го Кармапы.

²¹ По мнению Р. Гросс, буддизм не противоречит феминистской повестке: во-первых, его антимирской акцент сильно переоценен, свобода может быть достигнута внутри мира, а не только путем ухода из него, повседневная жизнь женщин может быть наполнена буддистскими смыслами; во-вторых, буддизм может утверждать андрогинность (*co-humanity*); в-третьих, категория «сангха» должна быть наполнена феминистскими ценностями общины, заботы, общения и дружбы; путь к просветлению не должен быть «одиноким путешествием» [Gross, 1993].

2. Мизогинные фрагменты канона часто приписываются влиянию индуизма; их заимствование рассматривается как способ интеграции сангхи, а допуск женщин к религиозной практике – как прорыв. Контекст возникновения женской сангхи, однако, до конца не ясен; кроме того, данные фрагменты не выглядят случайными: их довольно много, и они были развиты позднее в других обществах.

3. Данные фрагменты часто рассматриваются как поздние добавления, внесенные в результате межфракционной борьбы внутри мужской сангхи. Канон действительно содержит несколько явных противоречий, касающихся способности женщин к просветлению и др., и в этом смысле выглядит нецелостным. Телеологическое толкование, однако, едва ли может использоваться как *инструмент его редактирования*.

4. Некоторые авторы пытаются обесценить мизогинные фрагменты канона на том основании, что они недостаточно обоснованы, противоречат другим фрагментам²², не были бы сказаны Буддой, если бы он жил сегодня²³. Такая аргументация, по сути, является попыткой подменить позицию Будды собственной позицией, основанной на современных реалиях и *внебуддийских* ценностях, например, феминизме.

5. Некоторые авторы подчеркивают значение историй о монахинях, рассказанных в Тхеригатхе, цитируют уважительные высказывания Будды о монахинях и т. п. Агиография, однако, не может служить главным методом научного анализа, а некоторые истории о монахинях, вероятно, являются результатом позднего синтеза (например, история о посвящении Махападжапати) [Sponberg, 1992, pp. 33-34]. Кроме того, буддийская агиография также содержит элементы мизогинии: многие женщины становились монахинями в силу личных причин (потеря детей, злой муж и т. д.), а не в поисках просветления.

6. Некоторые авторы подчеркивают гендерно-нейтральные концепции (анатман и т. п.) и отмечают, что по сравнению с другими религиями буддизм уделяет гораздо меньше внимания гендерному вопросу, по сути рассматривая его как неотносимый²⁴. Эта аргументация, похоже, разделяется большинством женщин, практикующих буддизм. Она, однако, предполагает пассивность перед лицом дискриминации²⁵.

²² А. Коллет, например, утверждает, что дискриминация женщин нарушает принцип ахимсы, а махаянская теория о том, что женщина не способна достичь просветления, является недостаточно обоснованной. См.: Collet, A. Buddhism and Women. [Online]. Academia. 2017. pp. 555-556. Available at: https://www.academia.edu/36578331/Buddhism_and_Women (Accessed: 15 April 2026).

²³ См.: Bhikkhu Bodhi. The Revival of Bhikkhuni Ordination in the Theravāda Tradition. [Online]. 2008. Available at: <https://snfwrenms.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/08/the-revival-of-bhikkhuni-ordination-in-the-theravada-tradition.pdf> (Accessed: 15 April 2026).

²⁴ Р. Чанд отмечает, что буддистское учение не закрепляет фигуру Бога-Творца, легитимирующего мужское превосходство; буддизм культивирует ряд качеств, свойственных женщинам, таких как любящая доброта (метта) и сострадание (каруна); концепция анатмана отрицает любую идентичность и рассматривает человека как совокупность скандх; буддизм редко высказывается по поводу семейных ценностей и не устанавливает сексуальных табу для мирян. Таким образом, гендер не играет большой роли в контексте буддийских учений [Chand, 2016, pp. 273-292].

²⁵ «Исторически существует по меньшей мере четыре области, в которых буддийские женщины сталкивались с препятствиями в духовной жизни. Первая область – это религиозная практика, то есть образ жизни, возможности обучения, формы медитации и институциональные структуры, многие из которых обычно доступны мирянам и монахам, но редко или никогда не доступны мирянкам и монахиням. Во-вторых,

В целом, несмотря на уязвимость каждой из этих техник в отдельности, в своей совокупности они образуют довольно убедительный дискурс, обладающий значительным трансформационным потенциалом. Борьба за права женщин уже принесла практические результаты: начиная с 1996 г. в Индии и на Шри-Ланке проводятся полные посвящения, результатом которых может стать возрождение женской сангхи Тхеравады, а 16 июня 2025 г. Верховный суд Шри-Ланки вынес решение, обязывающее государственные органы выдавать женщинам, получившим такое посвящение, удостоверения личности с указанием их статуса бхиккхуни (полностью посвященной монахини).

Дальнейшая перспектива феминистического движения в буддизме, однако, не ясна. Многие представители буддийских стран (в том числе женщины) считают, что феминистическая повестка не соответствует традиционному мировоззрению, нравственным ценностям буддизма, отвлекает от духовного поиска и даже является проявлением постколониализма. К этому следует добавить артикулированную оппозицию данной повестке со стороны иерархов мужской сангхи, опирающихся на поддержку со стороны государства.

6. Заключение

Таким образом, буддийский канон не формулирует четкой и однозначной позиции в отношении целого ряда гендерно-чувствительных вопросов, начиная с оценки моральных качеств женщин и заканчивая практическими вопросами, касающимися полного посвящения женщин. Как результат, каждый из этих вопросов носит *открытый характер*, т. е. может быть решен различными способами, с использованием разных подходов к интерпретации канонических текстов и экстраканонических аргументов. Эта неоднозначность едва ли способна дискредитировать буддийское учение: во-первых, она свойственна всем религиям (и, возможно, индуизму, христианству и исламу даже в большей степени); во-вторых, она не затрагивает основу данного учения (т. е. является неотнормированным вопросом); в-третьих, ее конкретные проявления при необходимости могут быть преодолены путем достижения общего консенсуса; в-четвертых, размышления по этому поводу также могут быть частью буддийского пути.

Данный вывод разделяется некоторыми буддологами. В своей влиятельной статье А. Спонберг отмечает амбивалентность буддистских установок, касающихся женщин, и делает вывод, что в буддизме присутствует не «один, неуверенный голос», а «множество голосов». Канон отражает четыре подхода: сотериологическую инклюзивность, институциональный андроцентризм, аскетическую мизогинию и сотериологическую андрогинию. Согласно первому подходу, путь спасения открыт для всех; гендерные различия не имеют значения для освобождения, но могут отвлекать от него (*Сома-сумма*). Поскольку городская культура ввела в отношении женщин жесткие ограничения, ранние буддисты

дисциплинарные правила, регулирующие монастырскую жизнь монахинь, четко определяют их как граждан второго сорта по отношению к монахам ... В-третьих, хотя женщины вполне способны достичь просветления, их титул и статус, основанные на этом высшем опыте, часто не признавались. Например, палийский термин «архат» или термин «бодхисаттва» в махаянском буддизме не применяются к женщинам. Наконец, женщинам-монахиням неоднократно отказывали в той материальной поддержке, которую получали мужчины-монахи» [Tsomo Karma Lekshe, 1999, pp. 1-44].

понимали, что рождение женщиной ограничивает духовные возможности. Как результат, сотериологическая инклюзивность была «революционным прорывом», но не предполагала гендерного эгалитаризма. Возможно, позиция Будды была более эгалитарной, но канон не идет дальше признания способности женщин достичь просветления. Второй подход сложился после смерти Будды и был закреплён в вине. Согласно ему женщины могут заниматься религиозной практикой, но только в рамках институциональной структуры, закрепляющей стандарты мужской власти. История о создании женского ордена является не исторической хроникой, а сложным документом, который символически и мифологически рассказывает о решении, найденном спустя несколько столетий после смерти Шакьямуни: Будда выражает озабоченность консервативного большинства и дух компромисса, Махападжапати – позицию женщин, Ананда – принципы учения. Аскетическая мизогиния предполагает более негативное («оборонительно-враждебное») отношение к женщинам (*Кабмоджа-сутта*). Предполагается, что они не только не способны достичь просветления, но и являются активными агентами разрушения. Данный подход сформировался под влиянием психологических требований аскетического безбрачия и космогонических представлений (*Аганья-сутта*). Махаяна универсализировала путь бодхисаттвы, но не решила эту проблему. Однако мизогиния вредна не только для ее объекта, но и для ее инициатора; в связи с этим многие буддисты признали, что страх перед женским началом – форма привязанности и рабства. Мадхьямики, в частности, любили цитировать отрывок из *Сутры Дридхадхьяшая-париприччха* (*Dṛḍhādhyāśaya-paripṛccha*), осуждавший того, кто размышляет о нечистоте женщины, созданной волшебником на представлении²⁶. Махаянская доктрина недвойственности предложила решение этой проблемы: если ни мужчин, ни женщин на самом деле не существует, то они не могут быть объектами сексуальной привязанности. Четвертый подход отражен в Ваджраяне и предполагает признание гендерных различий и использование их потенциала как средства трансформации [Sponberg, 1992].

Список литературы / References

Бушуев, Е. С. (2016). «Хеваджра-тантра»: Глава о посвящении. Исследование, пер. с санскрита и комментарии. *Вестник СПбГУ. Сер. 13. Востоковедение. Африканистика*. Вып. 1. С. 82-96.

Bushuev, E.S. (2016). “The Hevajra Tantra”: The Chapter on Initiation. A Study, Translated from Sanskrit and with Commentary. *Bulletin of St. Petersburg State University. Series 13. Oriental Studies. African Studies*. Issue 1. Pp. 82–96 (In Russ.)

Законы Ману. (2002). Пер. С. Д. Эльмановича, проверен. и испр. Г. И. Ильиным. М.: Эксмо-Пресс. 496 с.

The Laws of Manu. (2002). Elmanovich, S. D. (transl.), Ilyin, G. I. (reviewed and revised). Moscow. 496 p. (In Russ.)

²⁶ *The Noble Mahāyāna Sūtra “The Episode of Drdhādhyāśaya” (Drdhādhyāśayaparivartanāmahāyānasūtra)*. Toh 224. Degé Kangyur. Vol. 63 (mdo sde, dza). Folios 164.a–173.b. 1.17–1.18. [Online]. Available at: <https://84000.co/translation/toh224> (Accessed: 15 April 2026).

Избранные сутры китайского буддизма. (2000). Под ред. Е. А. Торчинова. СПб.: Наука. 464 с.

Torchinov, E. A. (ed.). (2000). *Selected Sutras of Chinese Buddhism.* St Petersburg. 464 p. (In Russ.)

Приходько, Н. Ю. (2009). Феминистский дискурс мировых религий: статус женщины в буддийской традиции. *Вестник ТГЭУ.* № 4. С. 95-104.

Prikhodko, N. Yu. (2009). Feminist Discourse in World Religions: The Status of Women in the Buddhist Tradition. *Bulletin of TGEU.* No. 4. Pp. 95-104. (In Russ.)

Сутра «Поучения Вималакирти». (2005). Пер. с тиб., предисл. и ком. А. М. Донца. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 144 с.

The Teaching of Vimalakīrti. (2005). Donts, A. M. (transl., foreword and comments). Ulan-Ude. 144 p. (In Russ.)

Суханова, С. С. (2013). Социальный статус женщины в Японии: вехи истории. *Известия Иркутского государственного университета. Серия «История».* № 2. С. 106-112.

Sukhanova, S. S. (2013) The Social Status of Women in Japan: Historical Milestones. *Proceedings of Irkutsk State University. "History" Series.* No. 2. Pp. 106-112. (In Russ.)

Ananda, U. (2018). Early Buddhist Perspective on Women and their Emancipation as Depicted in the Therigāthā. *Colombo Arts Biannual Refereed Journal of Social Sciences and Humanities.* Vol. II. No. 4. Pp. 46-56.

Balbir, N. (2021). Indian Philosophy: Women's Enlightenment in Jainism. In Goetz, S & Taliaferro, C (eds.). *Encyclopedia of Philosophy of Religion.* Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell. Pp. 1-3.

Bhikkhu Anālayo. (2009). The Bahudhatuka-sutta and Its Parallels on Women's Inabilities. *Journal of Buddhist Ethics.* Vol. 16. Pp. 136-190.

Bhikkhu Anālayo. (2014). Karma and Female Birth. *Journal of Buddhist Ethics.* Vol. 21. Pp. 109-153.

Chand, R. S. (2016). Buddhism and Women-The Dhamma Has No Gender. *Journal of International Women's Studies.* Vol. 18. No. 1. Pp. 273-292.

Coakley, E. R. (2012). *Women in Vajrayāna Buddhism – the Embodiment of Wisdom and Enlightenment in Traditionally Male-Oriented Buddhism.* Georgetown University. 104 p.

Falk, N. (1974). An Image of Woman in Old Buddhist Literature: The Daughters of Mara. In Plaskow, J. & Arnold, J. *Women and Religion.* Missoula, MT. Scholars Press. Pp. 105-112.

Faure, B. (2003). *The Power of Denial. Buddhism, Purity, and Gender.* Princeton University Press. 466 p.

Ghimire, C. K. (2024). Women in Buddhism through Gender Perspective. *Journal of Buddhist Studies (T.U)*. Vol. 1. No. 1. Pp. 1-14. DOI: <https://doi.org/10.3126/jbuddhists.v1i1.75069>.

Gombrich, R. F. (2006). *Theravada Buddhism A social history from ancient Benares to modern Colombo*. Routledge. 234 p.

Gross, R. M. (1993). *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany. University of New York Press. 365 p.

Grünhagen, C. (2011). The Female Body in Early Buddhist literature. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*. Vol. 23. Pp. 100-114. DOI: <https://doi.org/10.30674/scripta.67383>.

Havnevik, H. (1957). *Tibetan Buddhist Nuns. History, Cultural Norms and Social Reality*. Norwegian University Press. 251 p.

Heirman, A. (2015). Buddhist Nuns through the Eyes of Leading Early Tang Masters. *Chinese Historical Review*. Vol. 22. No. 1. Pp. 31-51. DOI: 10.1179/1547402X15Z.00000000042.

Horner, I. B. (1930). *Women under Primitive Buddhism*. London. Routledge. 391 p.

Hüsken, U. (2000). The Legend of the Establishment of the Buddhist Order of Nuns in the Theravāda Vinaya-Pitaka. *Journal of the Pali Text Society*. Vol. 26. Pp. 43-69.

Jaini, P. S. (1991). *Gender and Salvation. Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. University of California Press. 230 p.

Kajiyama, Y. (1982). Women in Buddhism. *Eastern Buddhist*. New Series. Vol. 15. No. 2. Pp. 53-70.

Kawanami, H. (1990). The Religious Standing of Burmese Buddhist Nuns (thilá-shin): The Ten Precepts and Religious Respect Words. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 13. No. 1. Pp. 17-39.

Kumar, P. (2024). Status of Women as Depicted in the Therigatha. *Futuristic Trends in Social Sciences*. IIP Series. Vol. 3. Book 14. Pt. 3. Ch. 4. Pp. 152-160.

Kumar, A. & Singh, N. (1997). Buddha's Approach towards Women Status. *Bulletin of Tibetology*. Pp. 15–26.

Levering, M. L. (1982). The Dragon Girl and the Abbess of Mo-Shan: Gender and Status in the Ch'an Buddhist Tradition. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 5. No. 1. Pp. 19-35.

Macy, J. (1977). Perfection of Wisdom: Mother of all Buddhas. *Anima*. Vol. 3. No. 1. Pp. 75-80.

Pallavi, Tiger, A., Warsi, Z. (2025) Gender and Authority in Buddhist History: From Enlightened Masters to Empowered Matriarchs. *International Journal of Research Publication and Reviews*. Vol. 6. No. 2. Pp. 3368–3380. DOI: <https://doi.org/10.55248/gengpi.6.0225.0955>.

Paul, D. Y. (1985). *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. University of California Press. 333 p.

Pospilova, K. (2011). The Female Wisdom. The Female Aspect on Buddhism. *Polish Journal of Aesthetics*. No. 3. Pp. 183-193.

Shaw, M. (1994). *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. New Jersey. Princeton University Press. 320 p.

Shobogenzo. (2007). Nearman, H. (transl.). California. Shasta Abbey Press. 1118 p.

Shotwell, A. (2016). “Like Water into Water,” If Buddhism, Then Feminism. But What Sort of Feminism? *The Arrow. A Journal of Wakeful Society, Culture & Politics*. Vol. 3. No. 1. Pp. 4-13.

Sponberg, A. (1992). Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In Cabezon, J. I. (ed.). *Buddhism, Sexuality and Gender*. State University of New York Press. Pp. 3-36.

Takemi, M. (1983). “Menstruation Sutra” Belief in Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 10. No. 2-3. Pp. 229-246.

The Stories about the Foremost Elder Nuns. (2015). Ānandajoti Bhikkhu (transl.). 198 p.

Tsomo Karma Lekshe. (1999). *Buddhist Women across Cultures: Realizations*. Albany. State University of New York Press. 326 p.

Yuichi, K. (1982). Women in Buddhism. *Eastern Buddhist*. New Series. Vol. 15. No. 2. Pp. 53-70.

Сведения об авторе / Information about the author

Толстых Владислав Леонидович – доктор юридических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, Москва, ул. Рождественка, 12; профессор Российско-китайского центра сравнительного правоведения Университета МГУ-ППИ в Шэньдзэне, провинция Гуандун, г. Шэньчжэнь, район Лунган, Даюньсиньчэн, ул. Гоцзидасюэюань, 1, e-mail: vlt73@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5103-5324>.

Статья поступила в редакцию: 15.04.2026

После доработки: 18.05.2026

Принята к публикации: 29.05.2026

Tolstykh Vladislav – Doctor of Legal Sciences, Leading Researcher the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Rozhdestvenka Str., 12; Professor at the Sino-Russian Comparative Law Research Center at the Shenzhen MSU-BIT University, 1 International University Park Road, Dayun New Town, Longgang District, Shenzhen, Guangdong Province (China), e-mail: vlt73@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5103-5324>.

The paper was submitted: 15.04.2026

Received after reworking: 18.05.2026

Accepted for publication: 29.05.2026