



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2019.2.2>

UDC 316.334:21

LBC 60.56

BUDDHISM IN THE FEMINIST CONTEXT: HISTORICAL EXPERIENCE AND MODERN DISCOURSE ¹

Mergen S. Ulanov

Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Elista, Russian Federation

Abstract. The author considers the problems of women's place in Buddhist culture in the context of feminist discourse. He notes that Buddhism is distinguished by a tolerant and respectful attitude to the female. Buddhism admits that women, along with men, are able to achieve enlightenment and find Nirvana. However, the relationship between male and female monastic orders in Buddhism was not fully equal. The order of nuns was considered to be the youngest in comparison with the order of monks, and the rules restricting the behavior of the nuns were more than for the monks, which was probably a forced step aimed at taking into account the realities of society. Despite this, the Foundation of the women's monastic organization, which opened the way for women to religious knowledge and spiritual rank, was in its essence a radical social revolution for that time. The emergence of the female monastic community was an example of a fundamentally new view of women and their position in society. With the release of Buddhism outside India female monasticism became widespread in many Asian countries. Later, however, in the countries of South, South-East Asia and Tibet, the Institute of full female monasticism disappeared. In the second half of the twentieth century the attempts to revive the Institute that have led to the emergence of the phenomenon of neonuns. As a result of the spread of Buddhism in the West, it was included in the field of gender studies and feminist discourse. The question of equality between women and men in Buddhism has been actively developed by Western female Buddhists in the feminist discourse, that has formed a statement about the original equality of the sexes in Buddhism. The theme of the status of women in society and their rights has become an important part of the social concept of Western Buddhism. The result was the emergence of the international women's Buddhist Association "Sakyadhita".

Key words: gender, Buddhism, feminism, woman, Buddhist nuns, women's movement, Sakyadhita.

УДК 316.334:21

ББК 60.56

БУДДИЗМ В ФЕМИНИСТСКОМ КОНТЕКСТЕ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС ¹

Мерген Санджиевич Уланов

Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, г. Элиста, Российская Федерация

Аннотация. В статье в контексте феминистского дискурса рассматриваются проблемы места женщины в буддийской культуре. Отмечается, что буддизм отличает толерантное и уважительное отношение к представителям женского пола. Буддизм допускает, что женщины наравне с мужчинами способны достичь просветления и обрести нирвану. Однако отношения между мужским и женским монашескими орденами в буддизме не были полностью равноправными. Орден монахинь считался младшим по сравнению с орденом монахов, а правил, ограничивающих поведение монахинь, было больше, чем для монахов, что, вероятно, являлось вынужденным шагом, направленным на учет реалий жизни общества. Несмотря на это, основание женской монашеской организации, открывшее женщинам путь к религиозным знаниям и духовному званию, было по своей сути радикальной социальной революцией для того времени. Возникновение женской монашеской общины стало примером принципиально нового взгляда на женщину и ее положение в обществе. С выходом буддизма за пределы Индии женское монашество получило распространение во многих странах Азии. Однако позже в странах Южной, Юго-Восточной Азии и Тибете институт полного женского монашества исчез.

Во второй половине XX в. начинаются попытки возродить данный институт, что привело к появлению феномена неомонахинь. В результате распространения буддизма на Западе произошло его включение в поле гендерных исследований и феминистский дискурс. Вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться западными женщинами-буддистками в рамках феминистского дискурса, в котором сформировалось утверждение об изначальном равенстве полов в буддизме. Тема положения женщины в обществе и ее прав стала важной частью социальной концепции западного буддизма. В результате этого появилась международная женская буддийская ассоциация «Сакьядхита».

Ключевые слова: гендер, буддизм, феминизм, женщина, буддийские монахини, женское движение, Сакьядхита.

Введение

Актуальность гендерной проблематики в современных социальных и гуманитарных науках является неоспоримой и определяется существенной трансформацией статуса женщины в обществе, а также возникновением такого влиятельного социокультурного движения, как феминизм. Феминизм, будучи движением, направленным на защиту прав и свобод женщин, представляет собой неоднородное и разнообразное явление, которое охватило и религиозную сферу, что способствовало появлению феминистской теологии [Суковатая 2002].

Говоря о степени изученности данной темы, необходимо указать, что вопрос о положении женщины в буддизме долгое время исследовался достаточно фрагментарно. С одной стороны, гендерная проблематика выпадала из фокуса буддологических исследований, с другой – феминистская теология почти не касалась вопроса о положении женщин в буддийской культуре [Приходько 2009, 96]. Подобная ситуация была связана с тем, что феминистская теология развивалась в основном в Европе и Северной Америке, где буддизм до последнего времени был представлен достаточно слабо. Кроме того, толерантность буддийской традиции, которая распространяется и на гендерный вопрос, заставляла многих представительниц религиозного феминизма воздерживаться от критики, а значит и специальных исследований в этой области.

Однако в последнее время интерес к теме места женщины в буддизме значительно возрос, что обусловлено общим вниманием к буддизму, новым научным исследованиям и современным публикациям в этой области, развитием буддийских учебных центров и социальных буддийских служб. В результате появился целый ряд трудов по данной про-

блематике. При этом основная их часть рассматривает положение женщин в конкретных региональных традициях буддизма. Работ же, посвященных месту женщин и женского начала в буддизме в целом, достаточно немного. Кроме того, многие труды данной направленности имеют научно-популярный или сугубо теологический характер. В этой связи можно отдельно отметить исследование Р. Гросс «Буддизм после патриархата: феминистская история, анализ и реконструкция буддизма» [Gross 1993], которое представляет собой эссе, где сочетаются подходы, связанные со сравнительным религиоведением, религиозным феминизмом и буддийской философией. В данной работе автор пытается провести феминистскую ревалоризацию (переоценку) буддизма. Р. Гросс анализирует историю буддизма и его основные положения с гендерной точки зрения, фактически предлагая феминистскую реконструкцию буддизма. Соглашаясь с тем, что в раннем буддизме можно найти некоторые предубеждения в отношении женщин, Гросс отмечает, что отдельные мизогонистские утверждения в древнеиндийском буддизме не определяют его отношения к женщине в целом [Gross 1993, 43].

Из работ, посвященных положению женщин в буддизме, можно также отметить труд Д. Пол «Женщины в буддизме: образы женского начала в традиции Махаяны» [Paul 1985]. В своей работе автор рассматривает гендерные установки и философские взгляды на статус женщины в традиции буддизма махаяны. По мнению Д. Пол, несмотря на то, что учение махаяны в своих исходных установках провозглашает идеал равенства полов, на практике мы можем обнаружить отход от принципа равноправия в деле достижения просветления. Д. Пол рассматривает здесь разнообразные буддийские тексты: как

те, где говорится об ограниченности женского положения, так и те, в которых провозглашается возможность достижения просветления для женщин.

С позиции феминистской теологии рассматривает тантрический буддизм Миранда Шо в своей работе «Страстное просветление: женщины в тантрическом буддизме» [Shaw 1994]. Автор приходит к выводу о ключевой роли женщин в истории раннего тантрического буддизма в Индии периода династии Паллаво. М. Шо подчеркивает, что основные принципы тантрического движения требовали огромного уважения к женщине и расширения ее прав. Автор приводит убедительные аргументы в пользу важности и высокого статуса женщин в рамках тантрической буддийской традиции. В то же время, говоря о классической махаяне, М. Шо отмечает, что некоторые махаянские тексты свидетельствуют о возможности для женщины достичь просветления, но только в следующем рождении, когда она обретет мужское тело. По мнению автора, данная установка имела негативные последствия для религиозного и социального статуса женщин [Shaw 1994, 27].

В целом вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться западными женщинами-буддистками в рамках феминистского дискурса, в котором сформировалось утверждение об изначальном равенстве полов в буддизме. По мнению представителей буддийского феминизма, в первые века существования буддизма различия между двумя сангхами были небольшими, а женщины-монахини рассматривали себя равными мужчинам-монахам. Однако позже, когда государство стало пытаться использовать буддизм в качестве государственной идеологии и привлекать монахов к исполнению функций судей и советников, начался рост экономического благосостояния мужских монастырей, что способствовало снижению статуса женских монастырей и, соответственно, монахинь [Четырова 2018, 211–213].

Следует также отметить работы таких исследователей, как: Т. Бартоломеуш [Bartholomeusz 1994], С. Буше [Boucher 1993], М. Батчелор [Batchelor 2006], К. Блэкстоун [Blackstone 1998], Дж. Кэмпбелл [Campbell 2002], Х. Хавневик [Havnevik 1989] и др. Однако в данных трудах исследуются гендерные

установки буддизма главным образом в региональном аспекте.

Из отечественных исследований по данной тематике можно отметить статью Л.Б. Четыровой «Особенности трансляции буддизма в международном женском буддийском движении» [Четырова 2018]. Она посвящена такой форме трансляции буддизма, как международное женское движение в буддизме, дает панорамное представление о женских буддийских организациях и западных женщинах – буддийских лидерах, рассматривает их борьбу за гендерное равенство в буддизме. Четырова обсуждает проблему восстановления полного посвящения монахинь в тибетской традиции и связанный с этим вопрос о доступе монахинь к полному буддийскому образованию.

В статье А.Б. Лиджиева «Гендерный аспект буддизма» [Лиджиев 2008] анализируются гендерные стереотипы и установки буддийской традиции. По мнению ученого, исследование влияния буддизма на систему гендерных отношений необходимо осуществлять, применяя более дифференцированный подход, который учитывает как отдельные доктринальные направления буддизма, так и своеобразие его этнических вариантов.

Работа А.Ю. Гунского «Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона)» [Гунский 2000] посвящена анализу причин, которые привели к широкой популярности буддизма у женщин в Древней Индии. Здесь также исследуются нравственные нормы и правила, обязательные для буддийских монахинь.

В статье К.К. Абсалямова «Формы женского монашества в буддизме Тхеравады» [Абсалямов 2016] предпринята попытка первого в отечественной науке систематического анализа женского монашества в буддизме Тхеравады. Автор попытался дать краткий обзор многообразных форм женского буддийского монашества.

Работа Ж.А. Аяковой «Феминизация буддийского монашества в США: древние традиции и современная действительность» [Аякова 2017] посвящена проблеме феминизации женского монашества в Америке, которая представляет собой важный фактор, оказывающий существенное влияние на развитие американского буддизма. Данный процесс, по мнению автора, определяется постоянно уси-

ливающейся активностью западных женщин-буддисток как в сугубо религиозной монашеской среде, так и в светских областях общественной жизни [Аякова 2017, 56–57].

Анализ степени разработанности проблемы позволяет сделать вывод о том, что в современной науке накоплен значительный материал, касающийся проблемы места женщины в буддийской культуре разных стран и регионов. Вместе с тем ощущается настоятельная необходимость в систематизации, обобщении и философском осмыслении имеющихся эмпирических данных.

Женщина в буддийской традиции

Согласно дошедшим до нас источникам Будда проявлял значительное уважение к представителям женского пола. В отличие от брахманов, которым было строжайше запрещено знакомить женщин с духовными текстами (Ведами), основатель первой мировой религии немало времени проводил, обучая женщин (как монахинь, так и мирянок) религиозным знаниям, не утаивая от них каких-либо текстов, учений или практик из-за их половой принадлежности. Будда не утверждал, что способность к просветлению определяется половыми различиями. Потенциал стать просветленным существом, согласно буддизму, есть у всех людей. Им обладают как мужчины, так и женщины в силу самого рождения человеком. Такой взгляд на духовный потенциал женского пола позволил Будде, после некоторого колебания, дать согласие на создание женской монашеской общины (санскрит – *сангха*). Таким образом, женщинам, искренне стремившимся полностью посвятить себя духовной практике, предоставлялась возможность наравне с мужчинами вести монашеский образ жизни.

В то же время Будда, утверждая о духовном равенстве мужчин и женщин, не выступал открыто против патриархальных порядков. Свою социальную критику он направил прежде всего на варно-кастовую систему, которая представлялась ему наиболее негативной особенностью древнеиндийского общества.

Интересно, что в монашеской общине, где Будда мог устанавливать обычаи и правила, регулирующие отношения между муж-

чинами и женщинами, самостоятельно, он не выбрал полного равенства полов. В результате отношения между мужским и женским монашескими орденами были установлены таким образом, что орден монахинь, основанный позже мужского, считался младшим по сравнению с орденом монахов. Будда, вероятно, полагал, что данная форма иерархии, защищенная от злоупотреблений путем системы сдержек и противовесов, описанных в монашеском кодексе (санскрит – *Виная*), является наилучшим способом управления сообществом монашествующих, а также одним из наиболее приемлемых для древнеиндийского общества в целом.

В результате женщины в монашестве заняли подчиненное положение по отношению к монахам, а правил, ограничивающих поведение монахинь, было больше, чем таковых для монахов. Так, например, вступление женщин в сангху было оговорено рядом дополнительных условий («восьмью правилами»). В частности: монахини должны были первыми приветствовать монахов и вставать перед ними; они не имели права проводить сезонное отшельничество в местах, где вообще не было монахов; монахини не могли критиковать монахов и т. д. [Гунский 2000, 71]

В чем же причина такого положения дел, ведь Будда фактически первым в мировой истории провозгласил всеобщее равенство людей вне зависимости от сословной, кастовой или этнической принадлежности?

Данная гендерная позиция Будды, на наш взгляд, не является причиной для упрека буддизма в дискриминации женщин. Здесь необходимо учитывать состояние индийского общества того времени и то место, которое в нем отводилось женскому полу. В обстоятельствах крайне патриархального древнеиндийского общества ограничения и правила, предложенные Буддой, по всей вероятности являлись вынужденным шагом, направленным на учет реалий социальной жизни. Учитывая порой невыносимое положение женщин в Индии, возникала опасность, что монашество могло рассматриваться некоторыми женщинами как альтернатива тяжелым условиям их жизни. Это могло привести к тому, что в сангхе окажется заметное количество женщин, которые стали монахинями не из искреннего устрем-

ления к просветлению, а ради улучшения социального положения, что повлекло бы за собой упадок буддизма. Конечно, нельзя утверждать, что Будда не считал необходимым улучшать положение женщин в индийском обществе, однако он, вероятно, не желал проводить социальные реформы за счет качества монашеской общины, главной задачей которой было сохранение и распространение буддийского учения (санскрит – *Дхарма*). В силу этого Будда и разрешил вступление женщин в общину, несколько затруднив для них как принятие монашества, так и пребывание в сангхе.

Однако даже этот шаг, открывший женщинам путь в монашескую общину и духовное знание, был по своей сути радикальной социальной революцией для того времени и общества. Данная революция стала одной из причин того, что в патриархальном и консервативном древнеиндийском обществе появилась заметная оппозиция по отношению к буддизму, которая в итоге способствовала вытеснению буддизма из Индии. Вероятно, Будда интуитивно предвидел эти проблемы, отметив при создании женской сангхи, что теперь его учение будет существовать в мире на 500 лет меньше.

С выходом буддизма за пределы Индии женское монашество получило распространение в странах Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии, где сангхи полностью посвященных монахов (санскрит – *бхикшу*) и монахинь (санскрит – *бхикшуни*) возникали практически одновременно. Однако в традиции Тхеравада, которая стала единолично господствовать на Цейлоне и в Юго-Восточной Азии, институт бхикшуни (пали – *бхикхуни*) исчез еще в XI в. н. э. из-за вторжения на Ланку тамиллов. Институт бхикшуни (тибет. – *гелонгма*) не сохранился и в тибетском буддизме, где осталась только традиция неполного женского монашества (санскрит – *шраманери*, тибет. – *гецулма*). Вместе с тем важно отметить, что линия полного женского монашества не прерывалась в буддийских традициях Китая, Вьетнама и Кореи, где она была основана на монашеском кодексе раннебуддийской школы дхармагуптака. Известно, что дхармагуптака оформилась как самостоятельная буддийская школа еще в III в. до н. э. От Тхеравады ее отличал иной состав

Канона (санскрит – *Трипитака*) и ряд оригинальных религиозно-философских идей. В дальнейшем свод правил монашеской общины дхармагуптаки стал основой ряда школ традиции махаяна, которые получили распространение в Восточной Азии [Шохин 2004, 124–127].

Уникальным примером является история формирования первой буддийской сангхи в Японии в VI в., которая первоначально состояла только из буддийских монахинь и потому одновременно являлась также и первой женской буддийской общиной в этой стране. Известно, что первые монахини в Японии происходили из семей переселенцев из Китая и Кореи. В исторической хронике «Нихон сёки» («Анналы Японии») указывается, что министр Сога поселил их в храме будды Майтреи (яп. – *Мироку*), который был построен рядом с его дворцом, чтобы монахини проводили там буддийские обряды, соблюдали посты, читали сутры, обсуждали вопросы вероучения [Лепехова 2009, 21]. В отдельных случаях монахинями становились даже императрицы, в частности Кокэн (VIII в.), которая активно поддерживала буддизм.

В Китае монахини также внесли значительный вклад в распространение и становление буддизма. Во многих жизнеописаниях китайских монахинь упоминается об их глубокой мудрости и красноречии, что содействовало укоренению буддизма в Китае. Так, например, монахиня Ань Линьшоу (IV в.) получила известность как авторитетная проповедница буддийского учения, имевшая более 200 учеников. Благодаря ее усилиям и влиянию на императорский двор в Китае было основано пять монастырей. Монахиня Даоцин (IV в.) прославилась своим ораторским талантом. Она даже приглашалась во дворец императора для проповеди и чтения сутр женам и наложницам монарха [Лепехова 2009, 23]. Схожая ситуация наблюдалась и в Корее, где монахини с самого начала распространения здесь буддизма (IV в.) и до начала XX столетия контролировали экономические ресурсы и могли получать буддийское образование [Четырова 2018, 213].

В Тибете женское монашество сохранилось только в ограниченном виде в форме принятия 36 обетов гецулмы. Полное монашество

здесь не получило распространения. В то же время в тибетском тантрическом буддизме традиции женщин-йогинь, принимавших тантрические посвящения и обеты, были широко распространены. Согласно дошедшим до нас агиографическим буддийским текстам многие тибетские йогини смогли достичь значительных успехов в духовной практике. Тибетские йогини являлись женщинами-ламами. Они полностью посвящали себя мистической практике тантры и достигали высоких реализаций. Такие известные женщины-йогини, как Йеше Цогьял, Мандарава, Мачиг Лабдрон и др., в тибетском буддизме почитаются наряду с прославленными йогинами-мужчинами. Женщины-йогини способствовали успешному распространению буддизма на территории Тибета. Так, например, Еше Цогель (VIII–IX вв.) участвовала в межконфессиональных диспутах между буддистами и последователями автотонной тибетской религии бон при дворе императора Тибета Трисонг Децена и способствовала утверждению здесь буддизма как государственной религии [Знаменитые йогини... 1996, 211].

Женское движение в современном буддизме

С середины XX в. буддизм начинает широко распространяться в Европе и США. Попав в инокультурную среду, буддизм, следуя принципу прагматизма, приобрел новую форму, которая была понятна и приемлема для современного западного общества, основополагающими духовными ценностями которого являются права человека, свобода личности, равенство полов. В результате произошло включение буддизма в поле гендерных исследований и феминистский дискурс. Тема положения женщины в обществе и ее права стали важной частью социальной концепции западного буддизма.

Современные представители буддийского феминистского движения отмечают, что, хотя Будда признал равные с мужчинами возможности женщин для просветления, и большинство из них достигли этого состояния, проблема положения женщин в буддизме остается актуальной. Сегодня, по их мнению, многие женщины, стремящиеся постичь буддизм, не

имеют доступа к буддийскому образованию и слабо представлены в буддийских институтах. Женщины-буддистки в странах Азии зачастую остаются на периферии религиозной жизни, исключены из социальных процессов и почти не представлены в буддийской иерархии.

Буддийский феминизм получил наибольшее распространение на территории Америки. Феминизация женского монашества и активная социальная деятельность женщин-буддисток представляют собой серьезный фактор, влияющий на развитие буддийского движения в США. Известная представительница американского буддийского феминизма С. Баучер в своей работе «Поворачивая колесо: американские женщины создают новый буддизм» даже ведет речь о так называемом новом буддизме, ключевым принципом которого является равенство полов. Возникновение «нового буддизма», по мнению Баучер, обусловлено усиливающейся активностью женщин-буддисток и вовлечением их в процесс поиска новых возможностей для социального и духовного развития [Batchelor 2006].

В целях консолидации женщин-буддисток из стран Востока и Запада была создана международная ассоциация «Сакьядхита», или «Дочери Будды». Организация была основана в Бодхгайе (Индия) в 1987 г. во время конференции, проходившей под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV [Tsomo 2006, 102–105], и объединила около 2 000 членов из 45 стран мира. Впервые монахини и мирянки из разных стран и различных буддийских традиций собрались, чтобы обсудить свои проблемы, касающиеся доступа к буддийскому образованию и получению полного монашеского посвящения. В эту организацию входят как женщины-мирянки, так и буддийские монахини разных традиций. Каждые два года проводятся конференции, на которых участники могут поделиться своим опытом буддийской практики и развивать проекты, направленные на улучшение условий для женщин-буддисток, в особенности из развивающихся стран. Кроме задач, связанных с распространением буддизма, развитием религиозной гармонии и диалогом между буддийскими конфессиями, у Сакьядхиты есть специфические цели, имеющие прежде всего отношение к интересам женщин, исповедующих буддизм. Среди этих

задач можно выделить следующие: достижение равенства женщин в получении буддийского образования, восстановление полного женского монашества в тех регионах, где оно исчезло, подлинное равенство монахов и монахинь. Существенной задачей ассоциации, которая напрямую касается женщин, является развитие исследований и публикаций в области буддийского феминизма [Четырова 2018, 207].

Наряду с развитием женского движения в буддизме во второй половине XX в. начинаются попытки возродить институт полного женского монашества в странах Южной и Юго-Восточной Азии. Так, в 1971 г. случилось первое рукоположение в монахини-бхиккхуни жительницы Таиланда В. Кабилсингх, которая получила полное монашеское посвящение на Тайване. В 1996 г. группа ланкийских женщин получила посвящение в Индии посредством монахинь из Кореи. Сегодня неомонахини имеют свои монастыри как в западных странах (США, Чехия, Германия, Британия, Канада), так и в азиатских регионах (Таиланд, Вьетнам, Камбоджа, Индия, Шри-Ланка). Существует несколько организаций, которые поддерживают данное женское движение. В частности, уже упоминавшаяся Сакьядхита одной из своих задач ставит поддержку неомонахинь, расширение их прав и возможностей, а также помощь в признании их со стороны общества. Среди других организаций, ориентированных на поддержку неомонахинь, можно выделить Фонд «Сараналока» и «Альянс бхиккхуни» [Абсаямов 2016, 58].

Преобладающим в странах буддизма Тхеравады является мнение, что восстановление женского монашеского ордена невозможно, так как требования к посвящению в полные монахини (бхиккхуни), изложенные Буддой, больше не могут выполняться. Поэтому монашеский статус неомонахинь вызывает сомнения у большей части мирян и монахов. Известно, что Тхеравада является традицией, которая отличается ортодоксальным и консервативным отношением к текстам. Неудивительно, что изменение указаний, данных самим Буддой, по мнению большинства монахов – немыслимо. Поэтому для многих последователей Тхеравады появление неомо-

нахинь осмысливается как негативный факт [Абсаямов 2016, 59].

В тибетском сообществе ситуация несколько отличается. Так, духовный лидер тибетских и монгольских буддистов Его Святейшество Далай-лама XIV, известный своими демократическими взглядами, традиционно выступает за восстановление в тибетском буддизме института полного женского монашества (тибет. – *гелонгма*). «Я выражаю безоговорочную поддержку возрождению сангхи полностью посвященных монахинь (бхикшунни) в тибетской традиции», – заявил Далай-лама в день завершения Международного конгресса о роли буддийских женщин в сангхе «Виная для бхикшунни и линии передачи посвящения» в 2007 году. В то же время Далай-лама отмечает, что восстановление данной традиции должно осуществляться постепенно, а процесс принятия в монахини – тщательно проработан, чтобы нововведения были приняты всем тибетским монашеским сообществом [Никольский web]. Следует отметить, что движение за восстановление линии полного женского монашества в тибетском буддизме встречает не только поддержку, но и определенную оппозицию ряда тибетских лам, включая авторитетных учителей, которые отмечают, что возродить первоначальную традицию не представляется возможным, а восстановление института гелонгма путем «привития» монашества из других традиций вызывает сомнения с точки зрения аутентичности [Суковатая 2002]. Таким образом, вопрос о возрождении в тибетском буддизме линии полного женского монашества остается пока открытым.

Заключение

Итак, можно отметить, что вопрос о положении женщины в буддизме длительное время оставался малоисследованным. Однако на рубеже XX–XXI вв. интерес к проблеме места женщины в данной религии значительно возрос. Вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться западными буддистами в рамках феминистского дискурса, в котором сформировалось утверждение об изначальном равенстве полов в буддизме.

Согласно дошедшим до нас источникам, Будда проявлял значительное уважение к представителям женского пола. В то же время он не выступал открыто против патриархальных порядков. В результате женщины в буддийском монашестве заняли подчиненное положение по отношению к монахам, а правил, ограничивающих поведение монахинь, было больше, чем таковых для монахов. В обстоятельствах крайне патриархального древнеиндийского общества ограничения и правила, предложенные Буддой, являлись вынужденным шагом, направленным на учет реалий социальной жизни. Однако даже этот шаг, открывший женщинам путь в монашескую общину и духовное знание, был по своей сути радикальной социальной революцией для того времени и общества.

Женское буддийское монашество получило распространение не только в Индии, но и в странах Южной, Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии, где общины полностью посвященных монахов и монахинь возникли практически одновременно. В последующие столетия в странах Южной, Юго-Восточной Азии и Тибете институт полного женского монашества исчез. Вместе с тем важно отметить, что линия полного женского монашества не прерывалась в буддийских традициях Китая, Вьетнама и Кореи. В результате распространения буддизма на Западе произошло его включение в поле гендерных исследований и феминистский дискурс. Буддийский феминизм получил наибольшее распространение на территории Америки. Феминизация женского монашества и активная социальная деятельность женщин-буддисток представляют собой серьезный фактор, влияющий на развитие буддийского движения в США.

В целом, хотя буддизм не является социально ориентированным учением и не ставит своей целью достижение полного социального равенства, данную религию отличает толерантное и уважительное отношение к женщинам. В этом отношении буддизм, особенно в тантрическом варианте, является религией, которая наиболее близка по духу феминистской идеологии. Тем не менее традиционный буддизм не поддерживает феминистский социально-политический активизм, потому что борьба за права женщин рассмат-

ривается им как чрезмерное вовлечение в мирскую деятельность, которое отвлекает от главной задачи – достижения просветления.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность».

The work was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00128 “The Woman in the Buddhist Culture. Traditions and Modernity”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абсалямов 2016 – *Абсалямов К.К.* Формы женского монашества в буддизме Тхеравады // Прогрессивный журнал «Генезис». 2016. № 2. С. 53–63.
- Аякова 2017 – *Аякова Ж.А.* Феминизация буддийского монашества в США: древние традиции и современная действительность // Личность и культура. 2017. № 6. С. 56–59.
- Гунский 2000 – *Гунский А.Ю.* Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Пахомов С.В. (ред.). Путь Востока: Традиции освобождения. Вып. 4: Материалы III Молодеж. науч. конф. по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 69–75.
- Знаменитые йогини... 1996. – Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. М.: ТОО «Путь к себе», 1996.
- Лепехова 2009 – *Лепехова Е.С.* Специфика описания первых буддийских монахинь в средневековых японских источниках: (на основе сравнительного анализа описаний тибетских йогинь и китайских буддийских монахинь) // Восток. 2009. № 5. С. 20–29.
- Лиджиев 2008 – *Лиджиев А.Б.* Гендерный аспект буддизма // Самбуева Ц.А. (ред.). Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Вторые Доржиевские чтения. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. С. 136–139.
- Никольский web – *Никольский В.* Далай-лама поддержал восстановление полных монашеских обетов для женщин в традиции тибетского буддизма // http://savetibet.ru/2007/07/25/dalai_lama_about_nuns.html.
- Приходько 2009 – *Приходько Н.Ю.* Феминистский дискурс мировых религий: статус женщины

- в буддийской традиции // Известия Дальневосточного федерального университета. Экономика и управление. 2009. № 4. С. 95–104.
- Суковатая 2002 – Суковатая В.А. Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность. 2002. № 4. С. 183–192.
- Четырнова 2018 – Четырнова Л.Б. Особенности трансляции буддизма в международном женском буддийском движении // Лощенков А.В., Орбодоева М.В. (ред.). Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 202–231.
- Шохин 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Восточная литература, 2004.
- Bartholomeusz 1994 – Bartholomeusz T.J. Women under the Bo Tree. Buddhist Nuns in Sri Lanka. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Batchelor 2006 – Batchelor M. Women in Korean Zen: Lives and Practices. Syracuse: Syracuse University Press, 2006.
- Blackstone 1998 – Blackstone K.R. Women in the Footsteps of the Buddha. Surrey: Curzon Press, 1998.
- Boucher 1993 – Boucher S. Turning the wheel: American woman creating the New Buddhism. Boston: Beacon Press Boston, 1993.
- Campbell 2002 – Campbell J. Traveller in Space: Gender, Identity, and Tibetan Buddhism. London; New York: Continuum, 2002.
- Gross 1993 – Gross R.M. Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Havnevik 1989 – Havnevik H. Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality. Oslo: Norwegian University Press, 1989.
- Paul 1985 – Paul D.Y. Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Shaw 1994 – Shaw M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Tsomo 2006 – Tsomo K.L. Sakyadhita Pilgrimage in Asia: On the Trail of the Buddhist Women's Movement // Nova Religio. 2006. № 10 (3). P. 102–116.
- Ayakova Zh.A., 2017. Feminization of Buddhist monasticism in the USA: ancient traditions and modern reality. *Lichnost' i kul'tura*, no. 6, pp. 56-59.
- Gunskij A.Yu., 2000. Women in early Buddhism (according to the materials of the Pali Canon). Pakhomov V.S. (ed.). *The way of the East: Traditions of liberation. Issue 4: Proceedings of the III Youth scientific conference on philosophy, religion, culture of the East*. Saint Petersburg, St. Petersburg philosophical society, pp. 69-75.
- Famous yoginis. *Women in Buddhism*, 1996. Moscow, TOO «Put' k sebe».
- Lepekhova E.S., 2009. The specifics of the description of the first Buddhist nuns in medieval Japanese sources: (based on a comparative analysis of the described Tibetan yoginis and Chinese Buddhist nuns). *Vostok*, no. 5, pp. 20-29.
- Lidzhiev A.B., 2008. The Gender Aspect of Buddhism. *Buddhist culture: history, source study, linguistics and art: Second Dorzhievskie reading*. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, pp. 136-139.
- Nikolsky V. *The Dalai Lama supported the restoration of full monastic vows for women in the traditions of Tibetan Buddhism*. URL: http://savetibet.ru/2007/07/25/dalai_lama_about_nuns.html.
- Prihodko N.Yu., 2009. Feminist discourse of world religions: the status of a woman in the Buddhist tradition. *Izvestiya Dal'nevostochnogo federal'nogo universiteta. Ekonomika i upravlenie*, no. 4, pp. 95-104.
- Sukovataya V.A., 2002. Feminist theology and trends of research in religion: the perspectives of new spirituality. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*, no. 4, pp. 183-192.
- Chetyrнова L.B., 2018. Features of Buddhism transmission in the female Buddhist movement. *Problemy translyacii i filosofskoj interpretacii buddizma (na materiale tibetskoj i kitajskoj tradicij)*. Ulan-Ude, BNC SO RAN, pp. 202-231.
- Shokhin V.K., 2004. *Schools of Indian Philosophy: Formation period (IV c. BC – II c. BC)*. Moscow, Vostochnaya literatura.
- Bartholomeusz T.J., 1994. *Women under the Bo Tree. Buddhist Nuns in Sri Lanka*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Batchelor M., 2006. *Women in Korean Zen: Lives and Practices*. Syracuse, Syracuse University Press.
- Blackstone K.R., 1998. *Women in the Footsteps of the Buddha*. Surrey, Curzon Press.
- Boucher S., 1993. *Turning the wheel: American woman creating the New Buddhism*. Boston, Beacon Press Boston.

REFERENCES

Absalyamov K.K., 2016. Forms of female monasticism in Theravada Buddhism. *Progressive journal «Genesis»*, no. 2, pp. 53-63.

- Campbell J., 2002. *Traveller in Space: Gender, Identity, and Tibetan Buddhism*. London; New York, Continuum.
- Gross R.M., 1993. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany, State University of New York Press.
- Havnevik H., 1989. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Oslo: Norwegian University Press.
- Paul D. Y., 1985. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*. Berkeley, University of California Press.
- Shaw M., 1994. *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. New Jersey, Princeton University Press.
- Tsomo K.L., 2006. Sakyadhita Pilgrimage in Asia: On the Trail of the Buddhist Women's Movement. *Nova Religio*, no. 10 (3), pp. 102-116.

Information about the Author

Mergen S. Ulanov, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Kalmyk State University named after B.B. Gorodovikov, Pushkinskaya St., 11, 358014 Elista, Russian Federation, ulanov1974@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6749-7424>

Информация об авторе

Мерген Санджиевич Уланов, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет им. Б.Б. Городовикова, ул. Пушкинская, 11, 358014 г. Элиста, Российская Федерация, ulanov1974@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6749-7424>