

Научная статья. Исторические науки

УДК 94(5)

DOI: 10.31696/2072-8271-2026-2-2-71-333-350

МАЭЧИ, ТИЛАШИНЫ И ДАСАСИЛЫ: ПРОМЕЖУТОЧНЫЕ СТАТУСЫ ЖЕНЩИН-БУДДИСТОК СТРАН ТХЕРАВАДЫ

Владислав Леонидович ТОЛСТЫХ^{1,2}

¹ ИВ РАН, Москва, Россия

² МГУ-ППИ в Шэньчжэне, КНР

¹ vlt73@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5103-5324>

Аннотация: Женщины-буддистки, принявшие восемь или десять обетов, представляют собой особую социальную группу, занимающую место между мирянками (упасика) и полностью посвященными монахинями (бхиккхуни). Их социальное и правовое положение отличается значительным своеобразием в каждой стране, относящейся к традиции Тхеравады (Таиланд, Мьянма, Шри-Ланка, Лаос, Кампучия), а также в Тибете. Ключевое различие – степень маргинализации, которая, в свою очередь, обусловлена отношением со стороны общества, мужской сангхи и государства. В последнее время данное положение постепенно улучшается под влиянием внешних и внутренних факторов: распространения феминистических идей, глобализации буддийского учения и приобщения к нему женщин из стран Запада, демократизации соответствующих обществ и политических систем. Движение за возрождение женской сангхи является еще одним, новым фактором: легитимация полных посвящений, с одной стороны, дает женщинам, принявшим восемь или десять обетов, новую перспективу, но, с другой стороны, вносит дополнительное напряжение в их отношения с мужской сангхой. Многие женщины, принявшие восемь или десять обетов, демонстрируют искреннюю приверженность буддийским идеалам и добились значительных успехов на разных поприщах (образовательная деятельность, социальная работа и т.д.). Перспективы формализации их положения, однако, остаются неопределенными.

Ключевые слова: буддизм, Тхеравада, десять обетов, монашество, сангха, феминизм

Благодарности: Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям

Для цитирования: Толстых В.Л. Маэчи, тилашины и дасасилы: промежуточные статусы женщин-буддисток стран Тхеравады // Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития, 2026, Том 2, № 2 (71). С. 333–350. DOI: 10.31696/2072-8271-2026-2-2-71-333-350

Original article. Historical science

MAECHI, THILASHIN AND DASA-SILA: THE INTERMEDIATE STATUSES OF BUDDHIST WOMEN IN THERAVADA COUNTRIES

Vladislav L. TOLSTYKH ^{1,2}

¹ IOS RAS, Moscow, Russia

² Shenzhen MSU-BIT University, China

¹ vlt73@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5103-5324>

Abstract: Women in Theravada countries who have taken eight or ten precepts represent a special social group that occupies a place between laywomen (upasika) and fully ordained nuns (bhikkhuni). The social and legal status of these women varies considerably in each country belonging to the Theravada tradition (Thailand, Myanmar, Sri Lanka, Laos, Cambodia) as well as in Tibet. The key difference is the degree of marginalization, which in turn is determined by the attitude towards them on the part of the society, the male sangha and the state. Recently, this situation has been gradually improving under the influence of external and internal factors: the spread of feminist ideas, the globalization of Buddhist teachings and the conversion of some women from Western countries to Buddhism, and the democratization of relevant societies and political systems. The movement for the revival of the women's sangha is another, new factor: the legitimization of full ordination, on the one hand, gives women who have taken eight or ten vows a new perspective, but, on the other hand, adds additional tension to their relationship with the men's sangha. Many women who have taken eight or ten vows demonstrate a sincere commitment to Buddhist ideals and have achieved considerable success in various fields (education, social work, etc.). The prospects for formalizing their status, however, remain uncertain.

Keywords: *Buddhism, Theravada, ten precepts, monasticism, sangha, feminism*

Acknowledgments: *This work was supported by the Foundation for the Promotion of Buddhist Education and Research.*

For citation: Tolstykh V.L. *Maechi, thilashin and dasa-sila: the Intermediate Statuses of Buddhist Women in Theravada Countries. Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya*, 2026, Vol. 2, № 2 (71). Pp. 333–350. DOI: 10.31696/2072-8271-2026-2-2-71-333-350

Введение

Женщины стран Тхеравады, принявшие восемь или десять обетов, представляют собой особую социальную группу, занимающую место между мирянками (упасика) и полностью посвященными монахинями (бхиккхуни). Их быт и статус – популярный предмет

буддологических исследований, в основном антропологического характера. В последнее время интерес к ним усилился, что связано, с одной стороны, с постепенным улучшением их положения и их более активным вовлечением в общественную жизнь и, а с другой стороны, с перспективой возрождения женской сангхи в традициях Тхеравады и Ваджраяны (начиная с 1990-х гг. на Шри-Ланке стали проводиться полные посвящения).

Российские ученые пока не уделили данной проблеме достаточно внимания¹; она, однако, выглядит актуальной и интересной: во-первых, вопрос о возрождении женской сангхи является насущным не только для стран Тхеравады, но и для стран, следующих тибетской традиции; во-вторых, существуют некоторые параллели между положением женщин, принявших восемь или десять обетов, и положением женщин, не имеющих статуса монахинь в христианской общине; в-третьих, данная проблема иллюстрирует более общие вопросы, связанные с местом и ролью традиционных ценностей, отношениями между церковью и государством, социальным значением гендера и т.д.

В настоящей статье рассматривается положение женщин, принявших восемь или десять обетов, в каждой из пяти стран Тхеравады: Таиланде, Мьянме, Шри-Ланке, Лаосе и Кампучии. В ней не рассматривается положение тибетских гецулм (тиб.: *dge tshul ma*), нуждающиеся в отдельном исследовании².

Общие замечания

Тайские маэчи (*mae chis*), мьянмарские тилашины (*thilashin*), ланкийские дасасилы (*dasa-sila*) и атасилы (*atasil*), лаосские маэкхао (*maekhaos*) и кабоджийские дончи (*donchee*) – женщины-буддистки, относящиеся к традиции Тхеравады и принявшие восемь или десять обетов³. Эти обеты включают воздержание от следующих поступков: 1)

¹ Единственной работой на русском языке является статья К.К. Абсалимова «Формы женского монашества в буддизме Тхеравады» (Прогрессивный журнал «Генезис». 2016. № 2. С. 53–62).

² Исследований, посвященных тибетским гецулмам, крайне мало. См., например: Havnevik H. Tibetan Buddhist Nuns. History, Cultural Norms and Social Reality. Norwegian University Press, Institute for Comparative Research in Human Culture, 1989. 251 p.

³ К этой же категории можно отнести силадхар (*śīladharās*) – западных женщин, принявших 10 обетов и проживавших в монастырях Амаравати и Читтавивека (Великобритания). Орден силадхар был основан по инициативе тайского монаха Адждана Сумедхо (*Sumedho*), получившего разрешение от тайской сангхи (1983). После того как Адджан Сумедхо выпустил «Декларацию из пяти пунктов», признававшую традиционное старшинство монахов, большинство женщин покинуло орден (2009). См.: *Bhikkhu Anālayo. The Theravāda Vinaya and Bhikkhunī Ordination // Rules of Engagement, Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulations*. S. Andrews, J. Chen, C. Liu (ed.). Bochum: Projekt Verlag, 2017.

убийства и причинения вреда живым существам; 2) воровства; 3) сексуальной активности; 4) лживой и причиняющий вред речи; 5) употребления одурманивающих веществ; 6) приема пищи после полудня; 7) танцев, пения, музыки и представлений; 8) использования благовоний, косметики и украшений; 9) использования высоких и широких сидений и постелей; 10) использования золота и серебра (то есть денег). При принятии восьми обетов десятый обет исключается, а седьмой и восьмой объединяются.

Такие же обеты принимаются послушниками (саманерами) и в особых случаях мирянами. В отличие от послушников женщины, о которых идет речь, не готовятся к полному посвящению; в отличие от мирян они принимают обеты на постоянной основе. По свидетельству Х. Каванами, послушники и тилашины принимают первые шесть обетов одинаково. Для послушников седьмой и восьмой обеты разделяются, а тилашины и миряне воспринимают их как один обет (седьмой). Отказ от роскошных постелей является девятым обетом для послушников и восьмым для тилашин и мирян. Таким образом, для тилашин и мирян нет девятого обета, а разрыв между восьмым и десятым обетами обозначает границу между их статусом и статусом послушника. Если тилашина желает соблюдать десять обетов, она заполняет пробел в девятой позиции, выражая любящую доброту (*mettā*) по отношению ко всем живым существам. Это позволяет ей перейти к принятию десятого обета⁴.

Появление этой категории женщин связано с отсутствием в странах Тхеравады ордена полностью посвященных монахинь (бхиккхуни). При его создании Будда наложил на бхиккхуни обязанность соблюдать восемь гарудхамм (правил уважения по отношению к монахам). В соответствии с шестой гарудхаммой послушница должна просить о полном посвящении у обеих сангх (мужской и женской). В настоящее время женская сангха отсутствует, и посвящение, соответственно, не может быть проведено. В VIII в. женская сангха исчезла в Индии – в результате общего упадка городской культуры, а в XI в. или несколько позднее на Шри-Ланке – в результате вторжения тамиллов. Что касается Мьянмы, Таиланда, Камбоджи и Лаоса, а также Тибета, то в этих странах женская сангха, вероятно, никогда не существовала.

Р. 348. Текст Декларации см.: URL: https://sujato.wordpress.com/wp-content/uploads/2009/11/where_we_are_now.pdf.

⁴ Kavanami H. The Religious Standing of Burmese Buddhist Nuns (*thilā-shin*): The Ten Precepts and Religious Respect Words // Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1990. Vol. 13. No. 1. P. 24.

Социальный статус данной категории женщин – маргинален: они находятся *между* мирянками и полностью посвященными бхиккхуни. С одной стороны, они ведут образ жизни монахинь⁵, изучают канон и практикуют медитацию; с другой стороны, они не связаны правилами Винаи (монашеского кодекса) и не пользуются теми льготами, которыми пользуются монахи. Несмотря на определенное сходство между маэчи, тилашилами и т.д., каждая национальная группа отличается значительным своеобразием и должна быть рассмотрена отдельно⁶.

Маэчи Таиланда

Традиция маэчи насчитывает по меньшей мере 400 лет и, вероятно, является наиболее древней⁷. Этимология данного термина неясна: *mae* на тайском означает «мать», но термин *chi* не имеет четкого значения⁸. Маэчи носят белое одеяние и бреют голову, но сохраняют мирские имена, не получают тех льгот, которыми пользуются монахи (бесплатное медобслуживание и проезд), и не регистрируются в Управлении по делам буддизма⁹. Как и монахи, они, однако, не вправе участвовать в выборах. Численность маэчи составляет 20–25 тыс.

Координирующим центром движения маэчи является Тайский институт маэчи, созданный при поддержке Верховного патриарха

⁵ Некоторые авторы обозначают этих женщин термином «монахини», который создает некоторую двусмысленность, так как речь не идет о монахинях в понимании Винаи. В.-И. Ченг использует термин «монахини, соблюдающие десять заповедей» (*Cheng W.-Y. Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka. A critique of the feminist perspective. Routledge, 2007. P. 15*).

⁶ «Любое обобщение относительно монахинь Тхеравады скорее всего будет неверным. Хотя существуют большое сходство в одежде, литургии, взглядах и образе жизни монахинь в Лаосе, Камбодже, Таиланде и других странах Тхеравады, исторический и культурный контекст каждой [группы] уникален» (*Tsomo K.L. Lao Buddhist Women: Quietly Negotiating Religious Authority // Buddhist Studies Review. 2010. Vol. 27. No. 1. P. 103*).

⁷ Данный параграф написан на основе следующих работ: *Ito T. Buddhist Women in Dhamma Practice in Contemporary Thailand: Movements regarding their Status as World Renunciates // Journal of Sophia Asian Studies. 1999. No. 17. P. 147–181; Lindberg Falk M. & Kawanami H. Monastic Discipline and Communal Rules for Buddhist Nuns in Myanmar and Thailand // Buddhism, Law & Society. 2018. No. 3 (Specia). P. 39–68; Seeger M. The Fragmentary History of Female Monasticism in Thailand: Community Formation and Development of Monastic Rules by Thai Mae Chis // Religions. 2022. Vol. 13. № 11. P. 1042–73; Yavaprabhas K. Making Merit, Making Movement: The Thai Bhikkhuni Movement and Social Media // The International Journal of Religion and Spirituality in Society. 2024. Vol. 14. № 3. P. 25–43; Beliatte M., Liu Y., Rakthin C. Navigating Possibilities: The Evolving Roles of Buddhist Nuns (Mae Chee) in Contemporary Thailand // Journal of Dhamma for Life. 2025. Vol. 31. № 2. P. 166–186.*

⁸ См.: *Kabilsingh C. Thai Women in Buddhism. Berkeley: Parallax Press, 1991. P. 36–37.*

⁹ Особой категорией тайских буддисток являются около 25 сиккхамат (*sikkhamat*, «матери, которые учатся»), посвященных в рамках неортодоксальной традиции Санги Асок. См.: *Heikkilä-Horn M.-L. The Status and Values of the Santi Asoke Sikkhamat // Innovative Buddhist women: swimming against the stream. Ed. by K.L. Tsomo. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000. 354 p. URL: <https://www.asoke.info/bunniyom/sikkhamat.html>.*

(1969). В отличие от мужской сангхи он не инкорпорирован в государственную систему. Институт издает унифицированные правила практики, выдает удостоверения маэчи и т.п. Согласно Правилам 2004 г. посвящение маэчи должно проводиться пятью монахами и пятью маэчи. В 1998 г. и 2008 г. Институт подготовил проекты законов, закрепляющих формальный статус маэчи, предоставление им государственных льгот и обязанность мужской сангхи заботиться о них (в частности, назначать монахов для посвящений). Эти проекты были отклонены из-за оппозиции Верховного совета сангхи, Управления по делам буддизма, а также ряда маэчи, желавших сохранить независимость от мужской сангхи.

С некоторой степенью условности все маэчи делятся на три категории. К первой относятся маэчи, проживающие при мужских храмах. В основном это пожилые женщины, в обязанности которых входит работа на кухне, уход за пожилыми монахами, помощь в проведении религиозных ритуалов, ведение бухгалтерии и т.п. Ко второй категории относятся маэчи, проживающие в женских обителях. Их образ жизни близок к образу жизни монахов: они изучают канон и медитируют, проводят ритуалы, занимаются социальной и образовательной работой (обучение детей, тренинги по медитации, уход за пожилыми женщинами, помощь уязвимым категориям, консультирование мирянок и т.д.). К третьей категории относятся маэчи, сдавшие государственные канонические экзамены высокого уровня¹⁰. Их основной функцией является преподавание в школах и университетах и академическая карьера в более широком смысле. Они часто проживают за пределами монастыря.

Женские обители не имеют статуса храмов (*wat*) и не располагают местом для проведения посвящений (*ubosot*); их главное помещение – *sala* (многоцелевой зал). Самые известные обители – Парчум Нари (*Prachum Nari*) в провинции Ратчабури (основан в 1902 г.), Санам Чи (*Sanam Chi*) в провинции Пхетбури (1910) и Самнак Сангопджит (*Samnak Sangopjitt*) в Бангкоке (1919). Многие обители были созданы благодаря поддержке покровителей-мужчин; некоторые находятся под патронажем мужских монастырей. Обители, как правило, специализируются на определенной деятельности (изучение канона, медитация, социальная работа); при некоторых из них функционируют школы. В

¹⁰ О системе государственных канонических экзаменов см.: Монашеское обучение в Таиланде (на основе бесед с Дост. Дхамманандо). 2015. URL: <https://www.theravada.ru/Life/Real/monasheskoe-obuchenie-v-taillande.htm>.

больших обителях проживают 100–200 женщин: как монахинь, так и тех, кто принял посвящение на короткое время.

Женщины, желающие поселиться в обители, должны пройти послушание и сдать экзамен на знание канона. Ежедневная жизнь в обители регулируется кодексами, которые содержат правила, близкие к правилам Винаи, и делают акцент на нравственном поведении, самоконтроле, признании проступков и наказаниях (как правило в виде тяжелых работ). Маэчи не должны заниматься гаданием, массажем, совершением чудес, играми и лотерей; им также запрещено выполнять оплачиваемую работу для других лиц и заниматься коммерцией. Самое мягкое наказание за нарушение правил — выговор от наставника или настоятеля; самое суровое — лишение сана и отбирание удостоверения маэчи. Положение женщин в монашеской общине (внутренняя иерархия) определяется двумя критериями: количеством лет, проведенных в монашестве, и уровнем буддийского образования. Соответствующие различия проявляются в рассадке во время церемоний и принятия пищи, видах выполняемых работ, месте проживания на территории обители и др.

Статус маэчи иногда оценивается как более низкий даже по сравнению со статусом обычных женщин. Основные проблемы, с которыми они сталкиваются, — отсутствие поддержки со стороны государства, пренебрежительное отношение со стороны части общества и некоторых монахов, эксплуатация (маэчи, живущие при храмах, должны готовить еду, продавать цветы и свечи и т.д.), непризнание их заслуг в сфере науки и образования и отказ школ и университетов принимать их на работу. Согласно распространенному стереотипу женщины становятся маэчи из-за проблем в семейной жизни или просто для того, чтобы жить за счет других. Некоторые бедные женщины используют одеяние маэчи, чтобы собирать милостыню, не занимаясь религиозной практикой¹¹. Известные маэчи, однако, становятся объектами поклонения: в их честь возводятся ступы и изготавливаются медальоны. Сан маэчи принимали некоторые аристократы, например одна из жен Рамы V Чао Чом Садап (*Chao Chom Sadap*) и аристократка Хуньинг Дамронг-тхаммасан (*Khunying Damrongthammasan*).

¹¹ Таиландская журналистка С. Экачай: пишет: «Широко распространено мнение, что молодые монахини вступают в сестринство из-за разбитого сердца, в то время как старые монахини, живущие в храмах, воспринимаются как простые служанки. Нищие, выдающие себя за монахинь, ухудшают их и без того низкий имидж». Цит. по: *Horayangura N. Old Pillar, New Possibilities: What the Revival of the Bhikkhuni Sangha Contributes to Thai Women and Society*, 2026. URL: <https://bhikkhuni.net/old-pillar-new-possibilities>.

Большинство маэчи не стремятся к полному посвящению, но некоторые приняли его за границы: в 2022 г. в Таиланде насчитывалось около 300 бхиккхуни и послушниц¹². Увеличение численности бхиккхуни создает угрозу для движения маэчи; негативное отношение к учреждению женской сангхи со стороны общества, сангхи и государства, однако, делает эту угрозу незначительной. В будущем ситуация может измениться.

Тилашины Мьянмы

Слово *thiláshin* происходит от палийского *sīla* (“дисциплина, добродетель, мораль”) и *shin* (“носитель, практик”). Движение тилашин, вероятно, возникло в XIX в. и приобрело массовый характер благодаря поддержке короля Миндона (1853–1878), который привлекал тилашин к воспитанию и обучению своих дочерей и придворных дам и щедро спонсировал их обители¹³. Тилашины регистрируются в Министерстве по делам религий и определяются в официальных документах как “потомки” бхиккхуни, с указанием их палийского титула (а не мирского имени); их также обозначают как *thathana wundàn-mya* (бирм.: лица, служащие сасане). Как и монахи, они пользуются льготами при передвижении по стране и не могут участвовать в выборах (ст. 392 (а) Конституции); в отличие от монахов они могут участвовать в семейных и гражданских правоотношениях (например, наследовать имущество). В 2017 г. численность тилашин составляла 60 тыс., в 2024 г. – уже 72 тыс.

В процессе посвящения в тилашины кандидату задаются примерно те же вопросы, которые предусмотрены Винаей для полного посвящения. Ранее эта процедура проводилась без участия мужской сангхи; в последнее время на ней все чаще присутствует мужчина-монах. Посвящению предшествует послушание, длящееся один месяц, а в некоторых случаях – два года, как это предусмотрено шестой гарудхаммой. Женщине, прошедшей посвящение, дается новое, монашеское имя

¹² В 1928 г. Верховный патриарх запретил проводить посвящения женщин после резонансного случая, связанного с посвящением сестер Сары и Чонгди Пхасит (*Sara & Chongdi Phasit*). В 2002 г. Сенат создал комиссию для изучения вопроса о создании женской сангхи, которая пришла к выводу, что запрет 1928 г. нарушает принципы гендерного равенства и свободы вероисповедания. Этот вывод не был поддержан Верховным советом и Управлением по делам буддизма (2004), по мнению которых создание женской сангхи невозможно в силу утраты преемственности.

¹³ Этот параграф написан на основе следующих работ: *Kawanami H.* 1990; *Kawanami H.* *Buddhist Nuns in Myanmar* // *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Ed. by B. N. Wolfe et al. 2025. URL: <https://www.saet.ac.uk/Buddhism/BuddhistNunsinMyanmar>; *Lindberg Falk M.* & *Kawanami H.* Op. cit.; *Абсалямов К.К.* Цит. соч. С. 53–62.

на пали; ей также назначается наставница, указаниям которой она должна следовать. В прошлом посвящение часто проводилось тайно от родителей, не желавших такой участи для своей дочери.

Тилашины, как правило, принимают восемь обетов. Принятие десяти обетов, предполагающее отказ от денег, рассматривается как огромный шаг на духовном пути; сделавшие его женщины пользуются большим уважением. Некоторые тилашины принимают десять обетов на короткий период (праздничные дни; дни недели, когда они родились; три месяца сезона дождей). В дополнение к десяти обетам часто принимаются дополнительные ограничения (пали: *dhutanga*, бирм.: *du-tin*), предусматривающие принятие пищи один раз в день (а не два, как это принято у монахов), смешивание всей пищи, употребление ее непосредственно из чаши, вегетарианство, отказ от сна и др.

Женщин, ставших тилашинами в юном возрасте, как правило, с целью изучения канона, называют “нгебью” (*ngebyu*, “молодые и чистые”). Обители, специализирующиеся на буддийском образовании (*sathin-daik*), походят на семинарии и, как правило, принимают девушек не старше 25 лет. Женщин, вступивших в общину в пожилом возрасте, часто в результате проблем в семье, называют “таудвет” (*tawdwet*) – многие из них живут при мужских монастырях и помогают монахам по хозяйству. Отдельная категория – “медау” (*medaw*, “почтенная мать”), которые живут на периферии общества, не принимают обетов и славятся своими способностями к исцелению и ясновидению.

Тилашины носят розовое одеяние, закрывающее руки и щиколотки, поверх которого надевается оранжевая или коричневая накидка (широкая лента), скрывающая женские формы. Указ Государственного комитета Сангхи (*State Sangha Mahā Nāyaka Committee*) 1994 г. запрещает им носить одеяние коричневого цвета (одеяние бхиккхуни). Помимо монашеского идеала, одеяние тилашин выражает традиционные мьянмарские ценности («женскую добродетель»). Тилашины обычно складывают руки перед грудью, когда стоят или медитируют при ходьбе.

Как и монахи, тилашины собирают милостыню, но в отличие от монахов они делают это лишь по особым дням, получая от мирян деньги и сырой рис, которые в дальнейшем готовят самостоятельно (монахи получают готовый рис, так как им не разрешается готовить пищу или оставлять ее на ночь). Кроме того, тилашины благословляют дарителей при помощи охранительных паритт (монахи собирают милостыню молча). Помощь тилашинам не рассматривается как обязанность и даяние, создающее заслуги (*dāna*), в связи с чем они не всегда

получают ее в достаточном объеме и испытывают потребность в постоянных покровителях.

Общепринятое обращение к тилашинам – *saya-lei* или *saya-gyi* («младший учитель» или «старший учитель», без женского суффикса *má*). Тилашинам не оказывают тех знаков почтения, которые оказываются членам мужской сангхи, а они, в свою очередь, демонстрируют подчеркнутое уважение по отношению к монахам. Внутри общины тилашины обращаются друг к другу, сочетая уменьшительные родственные термины и уважительный религиозный термин *hpaуa* («достопочтенная тетушка», «почтенная старшая сестра» и т.д.).

Тилашинам принадлежат 4 тысячи обителей, в основном в Янгоне, Мандалае и Сикайне. Некоторые обители имеют советника-монаха (*ovāḍacariya*). Жизнь в обители состоит из песнопений, изучения канона, медитаций, хозяйственных работ и сбора милостыни. Монастырские кодексы оговаривают все ее детали, включая одежду, прием пищи, умывание, стирку и этикет. Кодексы устанавливают запреты на громкие разговоры и смех, громкое зевание или чихание, споры, сплетни, свист, бег и даже длинный шаг. От тилашины ожидается, что она будет мало есть, спать и разговаривать, иметь мало вещей и посвящать все свое время заботе об общине. Эти правила рассматриваются как имеющие важное значение для развития самообладания и нравственности. Задача по обеспечению их выполнения возлагается на настоятельниц и наставниц.

Помимо монастырских кодексов, жизнь тилашин регулируется Национальным кодексом (*Thiláshin Kyínwut*), принятым государством и одобренным мужской сангхой в 1994 г. Кынвут содержит 84 инструкции, описывающие процедуру посвящения, обязанности тилашин, правила этикета, нарушения и контроль со стороны старших сестер. В соответствии с Кынвutom тилашины должны вести оседлый образ жизни, что предполагает прикрепление к обители и наличие наставницы. Юные тилашины заучивают и декламируют Кынвут наизусть.

Тилашины часто привлекаются к проведению буддийских ритуалов: возглавляют чтение молитв мирянами, произносят паритты и др. Некоторые из них выполняют функции казначеев в мужских обителях и становятся приемными матерями послушников (*bazin me-daw*). Многие из них заняты социальной работой: опекают тюрьмы и больницы и посещают деревни, где консультируют жителей по вопросам Дхаммы, сообщают им новости, символически усыновляют детей и др. Эта деятельность иногда порицается мирянами, считающими, что она отвлекает от духовного прогресса. Такое восприятие постепенно меняется,

особенно после того, как тилашины приняли активное участие в преодолении последствий цунами 2004 г., циклона Нургис 2008 г. и землетрясения 2025 г. В 1990-х гг. правительство начало оказывать поддержку бесплатным школам при женских обителях, что стало серьезным стимулом для развития движения тилашин. Многие тилашины хорошо знают канон и практики медитации; некоторые из них добились выдающихся результатов на канонических экзаменах и стали учителями Дхаммы. В этом смысле они отличаются от монахов, далеко не все из которых хорошо образованы или постоянно занимаются медитацией.

Статус тилашин оценивается как более высокий по сравнению со статусом маэчи и ланкийских дасасил, но остается маргинальным¹⁴. Некоторые тилашины стремятся к полному посвящению, что вызывает противодействие со стороны мужской сангхи и дискуссию в обществе¹⁵.

Атасилы и дасасилы Шри-Ланки

На Шри-Ланке женщин, принявших десять обетов и носящих оранжевое одеяние¹⁶, называют даса сила маты (пали: *dasasīlamātā*, “мать десяти обетов”, далее – дасасилы); женщин, принявших восемь обетов и носящих белое одеяние, – ата сила маты (*atasīl*). Первых больше чем вторых, что отличает Шри-Ланку от других стран Тхеравады. Точный момент появления дасасил неизвестен¹⁷, но их движение

¹⁴ «Основная трудность в понимании места тилашин заключается в том, что нам приходится иметь дело с двумя уровнями: социальным восприятием и фактическим положением. Религиозный статус современных буддистских монахинь во многом зависит от социального восприятия. На мирян, очевидно, влияют монахи, которые, следуя позиции, основанной на текстах, склонны принижать статус монахинь, однако социальное восприятие также зависит от фактического взаимодействия мирян с монахинями. По мере повышения уровня образования и роли в буддийской общине уважение по отношению к тилашинам постепенно компенсирует их официальный религиозный статус. Тем не менее, отсутствие у них прочного религиозного статуса означает, что их положение постоянно колеблется между ограниченным официальным признанием и фактическим значением, которого они достигли в буддийской общине. Поэтому их статус в конечном итоге может быть определен только относительно и контекстуально: где-то посередине между монахами и мирянами» (*Kawanami H.* Op. cit. 1990. P. 36).

¹⁵ См.: Толстых В.Л. Роль сасаны и сангхи в развитии политической и правовой системы Мьянмы (Бирмы) // Сравнительное конституционное обозрение. 2023. № 3 (153). С. 118.

¹⁶ Одеяние дасасил напоминает одеяние бхиккхуни, но изготавливается не по правилам Винаи: оно делается из цельного куска ткани, в то время как одеяние бхиккхуни делается из лоскутов и походит на рисовое поле.

¹⁷ В 1892 г. Р. Коплстон писал следующее о ланкийцах, принявших десять обетов: «Он, как и монах, связан на всю жизнь, носит особое одеяние, бреет голову и не имеет других занятий, кроме как медитация, посещение храмов и дача благословений... Мужчин этой профессии немного, зато есть большое количество женщин, в основном пожилых, которых можно увидеть возле храмов... Они носят чаши для милостыни, а их бритые головы и грязные платья придают им жалкий вид... Это женщины-нищенки, но они не были

приобрело новое дыхание в конце XIX в. контексте буддийского возрождения (*revival*)¹⁸. Важную роль в нем сыграли К. де Алвис (*C. de Alvis, Sudharmachari*)¹⁹, сестры Мавичари (*Mawichari*) и Силавати (*Seelawati*), посвятившие много женщин в середине XX в., и преподаватель Дхаммы сестра Судхарма (*Sudharma*). В первой половине XX в. влиятельный политик Г. Шри Ниссанка (*H. Sri Nissanka, 1898–1954*), впечатленный опытом христианских монахинь, попытался привлечь дасасил к социальной работе. Его план не был реализован: дасасилы не хотели отвлекаться от духовных практик; кроме того, многие из них были выходцами из сельской местности и не обладали необходимыми навыками.

Точная численность дасасил – неизвестна; вероятно, речь идет о 3–4 тыс. женщин, проживающих в 700 обителях (*aramaya*). Отдел по делам дасасил при Министерстве по делам буддизма оказывает им помощь и пытается формализовать их статус. Одни дасасилы по-прежнему ведут нищенствующий образ жизни, другие – постоянно проживают в обителях. Часть обителей представляют собой своего рода приюты для пожилых женщин; в других в основном проживают девушки, занятые изучением канона и медитацией. Некоторые обители принимают на короткий срок мирянок. Дасасилы подчеркивают

приняты в общину, и поэтому их называют не “бхиккхуни”, а “*upasikas*” (мирянки)» (*Copleston R. S. Buddhism: Primitive and Present in Magadha and in Ceylon. London: Longmans, Green & Co, 1892. P. 279*).

¹⁸ Данный параграф написан на основе следующих работ: *Bloss L.W. The Female Renunciants of Sri Lanka. The dasasilamattawa // Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Ed. by P. Williams. Vol. VII. Buddhism in South and Southeast Asia. Routledge, 2005. P. 1–19; Mrozik S. In the Company of Spiritual Friends: Sri Lanka's Buddhist Nuns // The Voices and Activities of Theravada Buddhist Women. Summer 2011. P. 4–11; Cheng W.-Y. Op. cit. Л. Блосс и некоторые другие определяют движение дасасил как элемент протестантского буддизма, подчеркивающего необходимость вовлечения монахов в мирские дела и рациональной интерпретации канона (Bloss L.W. Op. cit. 2005. P. 7).*

¹⁹ К. де Алвис родилась в 1860-х гг. в знатной семье. Ее мать умерла, когда она была ребенком; отец женился повторно, но умер, когда ей еще не исполнилось 25 лет. Согласно биографической истории после смерти отца она пригласила в дом буддийских монахов и старший из них отказался принимать милостыню, пока кто-то из семьи не примет пять обетов; тогда Кэтрин приняла обеты, несмотря на возражения родственников. Спустя некоторое время она присоединилась к паломничеству бирманской королевы Сейндон, возвращавшемуся на родину. В Бирме она получила посвящение (вероятно, в тилашины) и изучила пали. В 1905 г. она вернулась на Шри-Ланку как сестра Судхармачари, восстановила связи с местной элитой и была представлена вдове британского губернатора леди Э. Блейк. Получив необходимую финансовую поддержку, она основала общество *Sudharmadhara* и построила женскую обитель, которая была открыта в 1907 г. леди Блейк и получила ее имя (*Lady Blake's Aramaya*). Сначала эта обитель выполняла функции приюта для пожилых и больных женщин (на ее вывеске было написано “дом для пожилых упасика (мирянок)”), но позднее в нее стали принимать девушек, взявших на себя заботу о пожилых дасасилах (*Bloss L.W. Op. cit. P. 3–4*). В настоящее время она носит имя сестры Судхармачари (*Sri Sudharma Upasikaramaya*).

уважительное отношение к монахам, но редко обращаются к ним за помощью; многие обитатели управляются самими женщинами, без участия монахов.

Отношение монахов к дасасилам колеблется от открытого пренебрежения до уважения, проявлением которого является готовность оказать помощь в возрождении женской сангхи. Похожим образом разделилось и отношение общества, хотя в последнее время оно меняется к лучшему: миряне отмечают успехи дасасил в медитации, понимание ими женских проблем, чистоту их помыслов и строгость в исполнении ими обетов. Некоторые миряне даже ставят дасасил выше обычных монахов (но ниже лесных монахов).

Тем не менее, положение дасасил остается маргинальным; они испытывают дефицит средств к существованию и рассчитывают, что правительство, наконец, начнет оказывать им помощь. В последнее время оно несколько улучшилось: дасасилы стали получать финансовую поддержку от правительства и частных фондов, получили право сдавать канонические экзамены (*pracheena*) и доступ в буддийские университеты (*pirvena*). В 1983 г. для них была открыта школа *Sri Sanghamitta*; в 2002 г. функционировало уже 17 таких школ, где девушки изучают пали, санскрит, Дхамму и Винаю, а также светские предметы (английский язык, математику и др.).

В 90-х гг. XX в. на Шри-Ланке стали проводятся полные посвящения; в 2025 г. численность бхиккхуни и послушниц достигла трех тысяч. Данный вопрос расколол общество: многие монахи и миряне выступают против женских посвящений (хотя большинство даже не осведомлено об этой проблеме); некоторые дасасилы, прошедшие полное посвящение, утрачивают своих товарищей; правительство спонсирует школы при обителях дасасил, но не помогает бхиккхуни; некоторые монахи запрещают своим прихожанам посещать храмы бхиккхуни.

Большинство дасасил не стремятся к полному посвящению в силу разных причин: скромности, стремления сохранить независимость по отношению к мужской сангхе, не желая заниматься социальной работой (которой их пытаются обременить власти) и не доверяя китайским монахиням, которых необходимо привлекать для посвящения.²⁰ Еще одна причина состоит в том, что, став бхиккхуни, молодые дасасилы поставят себя в более высокое положение по отношению к своим

²⁰ Китайских монахинь несправедливо обвиняют в употреблении мяса, несоблюдении целибата и т.п.; кроме того, существует стереотип, что страны Махаяны более богаты, и статус бхиккхуни приобретает лишь для того, чтобы получать помощь от друзей из-за границы.

наставницам, не имеющим этого статуса. Кроме того, после посвящения монашеский стаж отчитывается заново: соответственно, старшие дасасилы будут вынуждены занять низшее место в иерархии бхиккхуни.

Многие дасасилы поставили перед собой цель достижения архатства; некоторые являются опытными преподавателями Дхаммы и медитации. Согласно существующему поверью мирянин, не присоединившийся к сангхе после достижения архатства, должен вскоре умереть²¹. Дасасилы не применяют к себе термин “*gahapati*” (“домохозяин”) и полагают, что, не будучи мирянками, они не умрут, достигнув архатства. Некоторые дасасилы говорят, что лучше хорошо исполнять десять обетов, чем плохо 227 (количество обетов для бхиккху).

Маэкхао Лаоса

Лаосское общество является матрилинейным и матрилокальным: преимущественное право наследования имеют дочери, а муж после брака переезжает в дом жены²². Как и в других странах Тхеравады здесь отсутствует женская сангха, что объясняется не только прерыванием линии преемственности, но и частыми политическими потрясениями²³. Как результат, основной формой отречения женщин является принятие восьми или десяти обетов. Такие женщины называются маэкхао (*maekhaos*); их близким аналогом являются тайские маэчи (Лаос долгое время находился в зависимости от Таиланда). В отличие от маэчи маэкхао получают официальные удостоверения личности с указанием их статуса. Их численность составляет 600–800 человек.

Маэкхао не имеют собственных общин и монастырей и обычно живут на территории мужских монастырей, находясь в подчинении у их настоятелей и занимаясь приготовлением еды, уборкой и иной низкоквалифицированной работой. Многие из них приняли обеты, достигнув преклонного возраста и столкнувшись с проблемами в семейной жизни²⁴. Маэкхао участвуют в некоторых ритуалах, прежде всего в “су

²¹ Идея, согласно которой мирян, достигший архатства, умрет, если не вступит в монашество, опирается на отрывок из «Вопросов Милинды» (100 г. до н.э.): «...Достигший святости мирянин не сможет вынести святость в этом обличье, потому он в тот же день либо примет постриг, либо упокоится» (Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали А.В. Парибка. М.: Наука, 1989. Книга 3. Вопрос 62. С. 251).

²²²² Данный параграф написан на основе следующей статьи: *Tsomo K.L. Op. cit.*

²³ В Лаосе, как и в Таиланде, популярна Джатака о принце Вессантаре, которая представляет женщин и детей как собственность и культивирует в них покорность. См.: Толстых В.Л. Политическое значение буддизма и конституционно-правовой статус буддистской сангхи в Таиланде // Сравнительное конституционное обозрение. 2023. № 4 (154). С. 127.

²⁴ К. Л. Тсомо рассказывает историю одной такой женщины. Будучи одним из семи детей, она училась во французской школе. Когда она училась в пятом классе, ее родителей

кхуан” (*soo khuan*), в ходе которого они читают защитные мантры и повязывают на запястье мирян нити, символизирующие благословение. Некоторые из них практикуют отшельничество, консультируют мирян и предсказывают выигрыши в лотерею (этим же занимаются и некоторые монахи).

Маэкхао имеют ограниченный доступ к образовательным программам и, как результат, не обладают хорошим знанием канона и техник медитации и не стремятся к статусу бхиккхуни и, тем более, к архатству. В последние годы некоторые из них стали посещать курсы по медитации – не только в Лаосе, но и в соседних Мьянме и Таиланде. Экономическая зависимость и низкий социальный статус маэкхао отчасти компенсируются ощущением духовной независимости и уважением со стороны части мирян²⁵.

Дончи Камбоджи

Во времена красных кхмеров камбоджийская сангха была уничтожена; одни монахи были вынуждены снять одеяние, другие – бежали из страны; многие храмы были превращены в склады, тюрьмы и места для казни²⁶. После падения режима в 1979 г. женщины, потерявшие мужей и сыновей, начали восстанавливать храмы и выполнять простые ритуалы. Их стали называть “дончи” (*Donchee*) или йайчи (*Yiey Chi*), что в переводе с кхмерского означает “бабушка”. Одновременно

убили, и бабушка не разрешила ей продолжать обучение. Она открыла лапшичную и обеспечила учебу своих братьев и сестер. Затем она вышла замуж, но ее муж умер, когда она была на пятом месяце беременности, а ее ребенок умер при рождении. После этого она переехала в мужской монастырь. Однажды ей приснился сон, в котором отец подарил ей рыбу. Она обратилась за советом к одной из монахинь, и та посоветовала ей сделать ставку на рыбу (номера лотереи в Лаосе связаны с животными), что она и сделала на последние деньги. Она выиграла много денег, достойно похоронила своих родителей, а остатки пожертвовала храму (*Tsomo K. L. Op. cit. P. 99*).

²⁵ «Небольшие общины маэкхао занимают места на периферии буддийских храмов по всему Лаосу и тихо стремятся к своей цели духовного освобождения на окраинах лаосского буддийского общества. Хотя лаосские монахини в значительной степени зависят от монахов в плане еды, крова и формального разрешения на выход за пределы монастыря, их уважают за смирение и ежедневную практику медитации. Они могут свободно принимать своих последователей, неформально обучать их и выступать в качестве духовных наставников для других, вдохновляя некоторых на жизнь в отречении... Можно даже утверждать, что их положение на периферии лаосского общества позволяет маэкхао жить более свободно, чем если бы они были ограничены формальной религиозной властью или связаны восемью правилами уважения» (*Ibid. P. 104*).

²⁶ Данный параграф написан на основе следующих материалов: *Adams N. Cambodia's "Quiet Movement": Buddhist Women in Development*, May 2, 2011, URL: <https://berkeley-center.georgetown.edu/posts/cambodia-s-quiet-movement-buddhist-women-in-development>; *Schubert L. K. Glimpses of Re-existence from a Cambodian Donji*. Oct. 27, 2020. URL: <https://csw.ucla.edu/2020/10/27/glimpses-of-re-existence-from-a-cambodian-donji>; *Walker T. Khmer Nuns and Filial Debts: Buddhist Intersections in Contemporary Cambodia // Religions*. 2022. Vol. 13. No. 10. P. 1–14.

началось возрождение мужской сангхи: бежавшие монахи вернулись на родину и начали проводить посвящения, а некоторые бывшие монахи взяли на себя функции учителей (кхмер: *Acha*) и стали собирать деньги на монастырские нужды. Дончи пришли в храмы раньше монахов и ача, но попали к ним в подчинение, что вызвало некоторое напряжение в их отношениях.

В 2000 г. численность дончи составляла 10 тыс.; в 2006 г. – уже 20 тыс. (в 2017 г. численность монахов составляла 57 тыс.). Почти все дончи – пожилые женщины: принятие обетов рассматривается как хороший способ накопить заслуги и подготовиться к перерождению. Дончи носят желтые или белые одеяния и бреют головы. Некоторые из них живут возле пагод (их жилища часто представляют собой деревянные доски, положенные на кирпичи); другие – в своих домах. Дончи, живущие возле пагод, служат монахам: готовят им еду, убирают территорию и т.п. Некоторые дончи заняты социальной работой: они консультируют мирянок и заботятся о вдовах и сиротах.

Положение дончи выглядит наиболее маргинальным по сравнению с положением других женщин, принявших обеты. В последние годы оно, однако, постепенно улучшается. Для дончи были созданы несколько медитационных центров (крупнейший из них – *Vipassana Dhura*). Некоторые дончи стали известными учителями Дхаммы и инструкторами по медитации. Движение дончи стало пополняться образованными девушками²⁷. В стране были созданы общины дончи, не связанные с мужскими монастырями, и появились бхиккхуни, в основном относящиеся к тайваньской сангхе. Интересы дончи представляет Ассоциация монахинь и мирянок Камбоджи.

Заключение

Несмотря на общие особенности, социальное и правовое положение женщин, принявших восемь или десять обетов, отличается значительным своеобразием в каждой стране, относящейся к традиции Тхеравады. Ключевое различие – степень маргинализации, которая, в

²⁷ Известная молодая монахиня Хенг Косорл (*Heng Kosorl*) пишет: «В нашей стране буддизм является государственной религией или религией мужчин? Если вы мужчина, то независимо от того, богатый вы или бедный, хороший или плохой, откуда вы родом, то, если вы принимаете постриг, учитесь и практикуете... все будут хвалить вас словами «Превосходно, превосходно! (*sādhū sādhū*)». Но если вы женщина, вам будут только задавать вопрос: «Почему?» Я начала бояться этого вопроса. Всякий раз, когда я выходила из дома, мне приходилось на него отвечать. Даже если я просто оставалась в своей комнате, мне задавали этот вопрос. Представьте, как бы вы себя чувствовали, если бы вам приходилось отвечать на один и тот же вопрос два или три раза в день в течение десятилетия?». Цит. по: *Walker T. Op. cit.* P. 5.

свою очередь, обусловлена отношением со стороны общества, мужской сангхи и государства. В последнее время данное положение постепенно улучшается под влиянием внешних и внутренних факторов: распространения феминистических идей, глобализации буддийского учения и приобщения к нему женщин из стран Запада, демократизации соответствующих обществ и политических систем. Движение за возрождение женской сангхи является еще одним, новым фактором: легитимация полных посвящений, с одной стороны, дает женщинам, принявшим восемь или десять обетов, новую перспективу, но, с другой стороны, вносит дополнительное напряжение в их отношения с мужской сангхой. Многие женщины, принявшие восемь или десять обетов, демонстрируют искреннюю приверженность буддийским идеалам и добились значительных успехов на разных поприщах (образовательная деятельность, социальная работа и т.д.). Перспективы формализации их положения, однако, остаются неопределенными.

Литература

1. Абсалямов К.К. Формы женского монашества в буддизме Тхеравады // Прогрессивный журнал «Генезис». 2016. № 2. С. 53–62.
2. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали А.В. Парибка. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы. 1989. 485 с.
3. Толстых В. Л. Политическое значение буддизма и конституционно-правовой статус буддийской сангхи в Таиланде // Сравнительное конституционное обозрение. 2023. № 4 (154). С. 122–146.
4. Толстых В.Л. Роль сасаны и сангхи в развитии политической и правовой системы Мьянмы (Бирмы) // Сравнительное конституционное обозрение. 2023. № 3 (153). С. 105–122.
5. Adams N. Cambodia's "Quiet Movement": Buddhist Women in Development, May 2, 2011, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/cambodia-s-quiet-movement-buddhist-women-in-development>.
6. Beliatte M., Liu Y., Rakthin C. Navigating Possibilities: The Evolving Roles of Buddhist Nuns (Mae Chee) in Contemporary Thailand // Journal of Dhamma for Life. 2025. Vol. 31. № 2. P. 166–186.
7. Bhikkhu Anālayo. The Theravāda Vinaya and Bhikkhunī Ordination // Rules of Engagement, Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulations. S. Andrews, J. Chen, C. Liu (ed.). Bochum: Projekt Verlag (repr. in Vinaya Studies. 2017. P. 333–367.
8. Bloss L.W. The Female Renunciants of Sri Lanka. The dasasilamattawa // Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Ed. by P. Williams. Vol. VII. Buddhism in South and Southeast Asia. Routledge, 2005. P. 1–19.
9. Cheng W.-Y. Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka. A critique of the feminist perspective. Routledge, 2007. 226 p.
10. Copleston R. S. Buddhism: Primitive and Present in Magadha and in Ceylon. London: Longmans, Green & Co, 1892. 301 p.
11. Heikkilä-Horn M.-L. The Status and Values of the Santi Asoke Sikkhamat // Innovative Buddhist women: swimming against the stream. Ed. by K.L. Tsomo. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000. 354 p.
12. Horayangura N. Old Pillar, New Possibilities: What the Revival of the Bhikkhuni Sangha Contributes to Thai Women and Society, 2026. <https://bhikkhuni.net/old-pillar-new-possibilities>.

13. *Ito T.* Buddhist Women in Dhamma Practice in Contemporary Thailand: Movements regarding their Status as World Renunciates // *Journal of Sophia Asian Studies*. 1999. No. 17. P. 147–181.
14. *Kabilsingh C.* Thai Women in Buddhism. Berkeley: Parallax Press, 1991. 110 p.
15. *Kawanami H.* The Religious Standing of Burmese Buddhist Nuns (*thilā-shin*): The Ten Precepts and Religious Respect Words // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 1990. Vol. 13. No. 1. P. 17–39.
16. *Kawanami H.* Buddhist Nuns in Myanmar // *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. Ed. by B. N. Wolfe et al. 2025. <https://www.saet.ac.uk/Buddhism/BuddhistNunsinMyanmar>.
17. *Lindberg Falk M. & Kawanami H.* Monastic Discipline and Communal Rules for Buddhist Nuns in Myanmar and Thailand // *Buddhism, Law & Society*. 2018. No. 3 (Specia). P. 39–68.
18. *Mrozik S.* In the Company of Spiritual Friends: Sri Lanka's Buddhist Nuns // *The Voices and Activities of Theravada Buddhist Women*. Summer 2011. P. 4–11.
19. *Seeger M.* The Fragmentary History of Female Monasticism in Thailand: Community Formation and Development of Monastic Rules by Thai *Mae Chis* // *Religions*. 2022. Vol. 13. № 11. P. 1042–73.
20. *Schubert L. K.* Glimpses of Re-existence from a Cambodian Donji. Oct. 27, 2020. <https://csw.ucla.edu/2020/10/27/glimpses-of-re-existence-from-a-cambodian-donji>.
21. *Tsomo K. L.* Lao Buddhist Women: Quietly Negotiating Religious Authority // *Buddhist Studies Review*. 2010. Vol 27. No. 1. 85–106.
22. *Walker T.* Khmer Nuns and Filial Debts: Buddhist Intersections in Contemporary Cambodia // *Religions*. 2022. Vol. 13. No. 10. P. 1–14.
23. *Yavaprabhas K.* Making Merit, Making Movement: The Thai Bhikkhuni Movement and Social Media // *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*. 2024. Vol. 14. № 3. P. 25–43.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Толстых Владислав Леонидович, д.ю.н., доцент, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; профессор Российско-китайского центра сравнительного правоведения Университета МГУ-ППИ в Шэньчжэне, КНР

Статья поступила в редакцию 29.04.2026;
одобрена после рецензирования 15.05.2026;
принята к публикации 30.05.2026.

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Vladislav L. TOLSTYKH, Doctor of legal sciences, Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow); professor, Sino-Russian Comparative Law Research Center at the Shenzhen MSU-BIT University (China)

The article was submitted 29.04.2026;
approved 15.05.2026;
accepted to publication 30.05.2026.