

Copyright © 2022 by Cherkas Global University



Published in the USA
 Bylye Gody
 Has been issued since 2006.
 E-ISSN: 2310-0028
 2022. 17(4): 1523-1537
 DOI: 10.13187/bg.2022.4.1523

Journal homepage:
<https://bg.cherkasgu.press>



“Women's Question” in Tibetan-Mongolian Buddhism: Traditions and Modern Realities

Mergen S. Ulanov ^{a, *}, Valeriy N. Badmaev ^a

^a Kalmyk State University, Elista, Republic of Kalmykia, Russian Federation

Abstract

This article attempts to analyze the position of women in Tibeto-Mongolian Buddhism. The authors conclude that due to the dominance of the tantric tradition in it, where the feminine has always been given great importance, the status of women here was quite high. At the same time, due to the prevailing social, historical and cultural circumstances, there was no higher level of Buddhist monasticism (gelongma) in the institute of female clergy. Under these conditions, the female monasteries of Tibet played a subordinate role in relation to the male monasteries. In Mongolia and the Buddhist regions of Russia, a women's monastic system did not historically develop, and women here became nuns of the lowest level of initiation (shabagan) mainly in old age, remaining in the family circle. Because of this, the spiritual statuses of a nun and a laywoman who took the Ubasan vows did not differ much. In the modern period, the situation in Tibeto-Mongolian Buddhism has changed significantly. In the context of cultural and confessional globalization, Buddhism spread in the West, which led to the inclusion of feminist discourse related to the rights of women in religion. As a result, a movement for the revival of the institution of nuns of the highest level of initiation developed. Among the representatives of the Western branch of Tibeto-Mongolian Buddhism, a number of charismatic personalities appeared - nuns who made a significant contribution to the spread of Buddhism in the West. In modern Mongolia, Buryatia, Kalmykia and Tuva, despite the fact that the bulk of the clergy here are still men, one can state a significant religious activity of women, not only clergymen, but also lay women. There is no doubt that the women of Mongolia and the Buddhist regions of Russia, being members of various Buddhist centers, are making a significant contribution to the revival of Buddhism. Modern women actively participate in the daily life of the Buddhist community, comprehend Buddhist philosophy and practice, conduct religious services, and contribute to the transfer of Buddhist knowledge to the younger generation. An important event in the history of Russian Buddhism was the appearance of the first female Buddhist datsan in Buryatia.

Keywords: Buddhism, Tibeto-Mongolian Buddhism; woman, female monasticism, Tibet, Mongolia, Kalmykia, Buryatia, Tuva, feminism.

1. Введение

Актуальность данного исследования обусловлена тенденциями развития современной цивилизации, изменением характера гендерных отношений, трансформацией прежней парадигмы распределения социокультурного пространства между мужчинами и женщинами, изменением социального, политического, культурного и экономического статуса женщин. Сегодня многие мыслители и общественные деятели отмечают, что степень прав и свобод женщин в обществе, возможность их самореализации являются важным критерием цивилизованности любого социума. Неслучайно известный и авторитетный индийский государственный деятель Дж. Неру указывал, что «отношение к женщине является лакмусовой бумагой любого цивилизованного общества. Чем лучше отношение к женщине, тем выше уровень развития данного общества» (Gopal, 1974: 48). Как

* Corresponding author

E-mail addresses: ulanov1974@mail.ru (M.S. Ulanov), badmavov7@yandex.ru (V.N. Badmaev)

известно, значительное влияние на положение женщины в социуме традиционно оказывала религия, которая в течение целого ряда столетий устанавливала в обществе свои ценности и нормы поведения.

Сегодня на положение женщины в религиозных конфессиях и общинах обращают внимание авторитетные международные организации. Так, в 2020 г. специальный докладчик по вопросам свободы религии или убеждений Ахмед Шахид представил в Совете ООН по правам человека свой ежегодный отчет, в котором «рекомендуется публично осуждать проявления враждебности и увековечивание вредных гендерных стереотипов со стороны религиозных деятелей или тех, кто оправдывает их во имя религии» (Позняк, 2020).

Целью настоящего исследования является анализ трансформации традиций тибето-монгольского буддизма на современном этапе исторического развития, связанного с процессом глобализации. Среди ключевых задач данного исследования можно выделить вопросы, связанные с рассмотрением отношения к женщине в истории тибето-монгольского буддизма, положения современных женщин-буддисток в Тибете, Индии (тибетская диаспора), Монголии и буддийских регионах России.

В этой статье используется термин «тибето-монгольский буддизм» для обозначения той традиции буддизма, которая распространена в Тибете, Монголии, а также в России (Калмыкия, Бурятия и Тува).

2. Материалы и методы

Говоря об источниковой базе исследования, необходимо отметить, что в сочинениях отечественных авторов дореволюционного и раннего советского периодов можно обнаружить важные факты и наблюдения о положении женщин в тибето-монгольской традиции буддизма, их религиозном статусе, а также сведения о женском духовенстве. В данной статье, в частности, были использованы этнографические труды И.В. Бентковского, И.А. Житецкого, Г.М. Осокина, Ф.Я. Кона, Н. Нефедьева, В. Паршина, А.В. Попова, А.В. Потаниной, П.А. Ровинского, П. Смирнова, А. Терещенко, Г.Ц. Цыбикова, Б.К. Шишкина (Бентковский, 2011; Житецкий, 2011; Кон, 1936; Нефедьев, 1834; Осокин, 1898; Паршин, 1834; Попов, 1847; Потанина, 1895; Ровинский, 1874; Смирнов, 1999; Терещенко, 1854; Цыбиков, 2013; Шишкин, 1914). В целом данные работы можно рассматривать как источники, в которых описывалось положение восточных женщин на рубеже XIX–XX веков. Из зарубежных источников можно выделить труды Александры Давид-Неель, побывавшей в Тибете в первой половине XX века (David-Neel, 1936: 29). Особый интерес представляет труд тибетского историка XV века Гой-лоцавы Шоннупэла «Синяя Летопись», где содержатся сведения об известных монахинях и йогинях Тибета (Гой-лоцава Шоннупэл, 2001).

Кроме того, в работе были использованы такие памятники монгольского права XVII века, как «Их Цааз» (Их Цааз..., 1981) и «Цааджин бичиг» (Цааджин бичиг, 1998). «Их Цааз» представляет собой свод монголо-ойратских законов, принятых на съезде монгольских и ойратских князей в 1640 г. Данный свод законов использовали долгое время и калмыки (Ulanov et al., 2017: 302-303). «Цааджин бичиг» является образцом Цинского законодательства для монголов. Он был подготовлен в XVII веке особой комиссией Палаты внешних сношений Цинской империи (Уланов, Бадмаев, Мацакова, 2016: 1072).

В основе методологического инструментария настоящего исследования, кроме общенаучных, лежат сравнительно-исторический и сопоставительный методы. Компаративистский подход был применен при сравнительном анализе положения женщин в буддийских региональных традициях. Аксиологический метод использовался при анализе ценностей буддийской культуры, что позволило рассмотреть буддийскую этику как важнейший источник отношения к женщине. Для более эффективного анализа феномена женщины в тибето-монгольской буддийской культуре применялась общая методология гендерных исследований. Гендерный подход в данном случае предполагает рассмотрение гендерных стереотипов и идеалов в том виде, в каком они представлены в религиозном дискурсе.

3. Обсуждение

Что касается историографии проблемы, то в России данную тему стали исследовать главным образом в постсоветский период, когда наряду со значительным количеством трудов, посвященных буддизму в России, появились работы, в которых рассматривалось положение женщин в буддийской культуре монгольских народов. Из трудов современных ученых, посвященных данной тематике, можно выделить работы О.М. Бальжитовой, Т.Б. Бадмацыренова и Е.Л. Бадмацыреновой, Б.А. Бичеева, Л.Ю. Дондоковой, К.А. Наднеевой (Бальжитова, 2007; Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2015; Бичеев, 2019; Дондокова, 2008; Наднеева, 2015) и др. Отечественные исследователи в целом отмечают подчиненную роль женщины в тибето-буддийской культуре, несмотря на уважительное отношение к ней в обществе. Так, по мнению Б.А. Бичеева, тибетский «буддизм, несмотря на признание нравственного равенства женщины с мужчиной, назначает ей скромную, полезную деятельность главным образом в семейном кругу, где она может оказать все нравственное влияние на мужа и семью, где она может усовершенствовать частную жизнь – оживлять, украшать ее, а это великое и благородное служение обществу» (Бичеев, 2019: 697).

Из других работ отечественных авторов можно выделить статьи Л.Б. Четыровой (Четырова, 2018) и Ж.А. Аяковой (Аякова, 2018), опубликованные в сборнике «Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций)». Наибольший интерес для нас представляет работа Л.Б. Четыровой, посвященная современному женскому движению в буддизме. Значительная часть статьи посвящена роли женщин в современном тибето-монгольском буддизме. Автор положительно оценивает монгольских и российских женщин-буддисток в постсоциалистическую эпоху. Говоря о современном женском движении в буддизме, Четырова указывает, что оно сформировалось на стыке западной и тибето-буддийской культур как попытка западных монахинь преодолеть имеющиеся традиционные гендерные стереотипы и ограничения в буддизме (Четырова, 2018: 227).

Статья Ж.А. Аяковой посвящена проблеме феминизации тибето-буддийского монашества в Америке. Автор рассматривает буддийский феминизм в США как важную часть «социально ангажированного» буддизма, под которым она понимает широкую вовлеченность буддийских организаций в разного рода социальные процессы и движения. Аякова особо подчеркивает роль западных женщин как в современном тибетском буддизме в целом, так и в процессе его феминизации (Аякова, 2018: 170).

Из работ зарубежных авторов необходимо выделить труды С. Боучер «Поворот колеса: американские женщины, создающие новый буддизм» (Boucher, 1993), Р. Гросс «Буддизм после патриархата: феминистская история, анализ и реконструкция буддизма» (Gross, 1992), Д. Пол «Женщины в буддизме: образы женского начала в традиции Махаяны» (Paul, 1985), М. Шо «Страстное просветление: женщины в тантрическом буддизме» (Show, 1994). Все эти авторы пытаются провести гендерную переоценку буддийской традиции. По их мнению, собственно буддийское учение не делает серьезных гендерных различий, а в тантре даже наблюдается культ женского начала: так, М. Шо указывает, что «тантрические тексты... выражают почтение и уважение к женщине» (Show, 1994: 35). В то же время традиционные буддийские институты в азиатских регионах, по их мнению, зачастую пронизаны духом патриархата и маскулинности, что входит в противоречие с изначальным демократическим духом буддизма (Gross, 1992: 119). С. Боучер даже предлагает проект так называемого «нового буддизма», который должен быть свободен от гендерных стереотипов и ограничений, а также будет отражать опыт деятельности американских женщин-буддисток (Boucher, 1993: 5).

Итак, несмотря на то, что в распоряжении современного востоковедения имеется немалый эмпирический материал, относящийся к проблеме роли женщины в тибето-монгольском буддизме, существует настоятельная потребность в систематизации, обобщении и философско-религиоведческом осмыслении имеющихся в науке данных.

4. Результаты

Женщины в истории тибето-монгольского буддизма

Известно, что буддизм изначально был открыт для всех людей, независимо от их варно-кастовой, расовой, этнической или половой принадлежности. Буддийский опыт создания женских монашеских общин стал революционным шагом в гендерном вопросе. В создании женской монашеской общины проявилось уважительное отношение Будды к женщинам, его стремление к исправлению гендерных недостатков, которые существовали в патриархальном древнеиндийском обществе. Идея гендерного равенства, провозглашенная Буддой, получила свое развитие и в последующее время.

Махаянская традиция в буддизме, к которой принадлежит и тибето-монгольский буддизм, повысила духовный статус женщины. Махаянская традиция буддизма признает относительность, условность различий по половому признаку и не противопоставляет женщин и мужчин. Сутры праджняпарамитского цикла, которые занимают важное место в каноне махаяны, говорят о пустотности всего сущего. Они распространяют пустотность и условность на все бинарные оппозиции, в том числе и гендерные. Учение махаяны о татхагатагарбхе, или природе Будды, которая присутствует в каждом человеке, независимо от пола, также способствовало повышению религиозного статуса женщин. В махаяне основной упор делается на развитии милосердного и сострадательного ума, что априори близко всем женщинам.

Тантрическая традиция в махаяне, распространившаяся в тибето-монгольском регионе, еще больше подняла статус женщины. Тантрический буддизм тесно связан с дионисийским, женским началом в культуре, отличающимся склонностью к иррациональности, интуитивности, эмоциональности, страстности. Согласно тантрическому буддизму, женщина обладает таким же потенциалом для достижения просветления, что и мужчина. При этом, как отмечает Его Святейшество Далай-лама XIV, «в высшей йога-тантре уделяется особое внимание правам женщин. Одним из коренных тантрических обетов высшей йога-тантры является обет не унижать и не оскорблять женщин» (Новые вопросы к Далай-ламе, 2009). Согласно А. Давид-Неель, в тибетском буддийском сообществе первой половины XX века было немало женщин-йогинок, которые обладали

значительными способностями в духовной области или занимали видное место в буддийской иерархии, а некоторые из них даже считались проявлениями божеств – дакинй (David-Neel, 1936: 29).

В то же время, несмотря на все вышесказанное, в большинстве случаев социальные условия и ограничения не способствовали тому, чтобы женщины-йогини становились учителями. Часто у них не было образования для этого. Кроме того, существовало распространенное предвзятое мнение, что по уровню знания они стоят ниже мужчин-йогинов и потому не могут быть хорошими духовными наставниками. При этом, когда они все же давали учения, то делали это с непревзойденным мастерством, что можно увидеть на примере истории уже упомянутых прославленных йогинь. Однако даже у авторитетных женщин-йогинок обычно обучались небольшие группы последователей. Йогини-наставницы, как правило, не писали трактатов, не выступали с широкими проповедями перед большими аудиториями, а просто пребывали в своих пещерах и уединенных жилищах, ограничиваясь узким кругом личных учеников. Поэтому многие тибетцы просто не знали об их существовании.

В тибетской буддийской культуре существовала также и женская монашеская традиция, которая была представлена институтами рабджунма и гецулма. Первые представляли собой монахинь, принявших 10 обетов, а вторые – 36. При этом линии монахинь, имевших полное монашеское посвящение (гелонгма), в Тибете не было. Г.Ц. Цыбиков, который посещал Тибет в 1899–1902 гг., отмечал здесь «более или менее обширные монастыри, принадлежащие исключительно самостоятельным общинам монахинь». При этом количество монахов было неизмеримо больше числа монахинь (Цыбиков, 2015: 154).

Как указывает А.Д. Цендина, на территории Тибета к середине XX века существовало более 800 женских монастырей, в которых проживало около 30 тысяч насельниц. Существовали также и смешанные монастыри, в основном в традиции Ньингма, где одновременно проживали монахи и монахини. Примечателен тот факт, что основная часть женских обителей и монахинь относилась не к господствующей школе Гелуг, а к красношапочным традициям, преимущественно к Кагью и Ньингма. Женские обители существовали здесь не только в рамках буддизма, но и в традиции Бонпо, которая имеет статус автохтонной тибетской религии. В реальности же Бонпо можно определить как особую традицию тибетского буддизма, поскольку ее философия и практика несут явные черты буддийской культуры (Цендина, 2002: 180-181).

Количество монахинь в женских монастырях было сравнительно небольшим: как правило, здесь постоянно проживали 10–50 насельниц. В то же время в отдельных женских обителях насчитывалось до нескольких сотен монахинь. Возникновение женских монастырей в Тибете происходило разными путями. Одним из наиболее популярных вариантов было появление их в качестве своеобразных филиалов мужских монастырей. В таких случаях женские обители находились в формальном подчинении у мужских монастырей. В некоторых случаях они возникали как скиты вблизи резиденций известных своей святостью лам. При этом подобного рода ламами были не только мужчины, но и женщины (Цендина, 2002: 181).

Женские обители не были однородны, они отличались друг от друга по своему статусу, размеру и богатству. В то же время все они уступали по статусу мужским монастырям. В женских монастырях обычно не существовало развитой системы обучения, наподобие той, что была в крупных монастырских университетах традиции Гелуг. Монахини в основном делали упор на тантрические практики, молитвы и ритуалы, особенно на молитву богини Тары, а также практику Чод (Цендина, 2002: 181-182).

Некоторые тибетские монахини, обладавшие особыми способностями или занимавшие важное положение в монастырской иерархии, считались инкарнациями буддийских божеств. В сочинении «Синяя Летопись» тибетского средневекового историка Гой-лоцавы Шоннупэла об истории буддизма есть параграф, посвященный жизни известных монахинь Тибета линии Дампы. Приведем здесь некоторые примеры. Так, монахиня Сангье в течение девяти лет занималась медитацией и обрела способность прямого йогического познания феноменов, а после кремации ее тела, согласно преданию, радуги заполнили все небо. Монахиня Сэрцюнма достигла совершенства в практике наставлений и была очень усердна в созерцании. После ее кремации осталось много реликвий, в том числе изображение Будды Ваджрасаттвы. Монахиня Росэнма обрела способность йогического постижения и достигла духовного совершенства, преодолев концептуальное мышление. В целом рассказы о жизни монахинь достаточно короткие: в них говорится об их происхождении, встречах с Учителем, духовных реализациях и чудесах после кончины, связанных с нахождением священных реликвий, а также радугами и другими знаменами (Гой-лоцава Шоннупэл, 2001: 479-481).

В Монголии женщины также не имели доступа к образованию и постижению буддийской философии: монастырское образование было исключительно мужским, женских монастырей не было. В силу сложившейся практики женщинам были недоступны знания в области буддийской философии, логики, эпистемологии, у них не было возможности активного познания разных степеней буддийского учения. Примерно такая же ситуация была и в Бурятии, Калмыкии и Туве, где местные женщины, несмотря на достаточно высокий статус в семье, не имели доступа к буддийскому образованию, т.к. монастырское образование было сугубо мужским занятием.

Говоря о женском монашестве в Монголии, необходимо отметить, что бытовала только ее самая начальная ступень – шабаганца (тиб. рабджунгма). Иные виды женского монашества (тиб. гелонгма и гецулма) в Монголии распространены не были. Монахиня-шабаганца должна была соблюдать только восемь обетов, среди которых были: отказ от смертоубийства, обмана, хищения, спиртного, вступления в сексуальные отношения; носить монашеское облачение, изменить старое мирское имя на монашеское, отрешиться от мирских страстей и желаний. Данные обеты принимали, как правило, в преклонном возрасте, поэтому этот термин обычно ассоциировался с пожилыми женщинами, которые проживали вместе со своими семьями. В этом плане они мало чем отличались от праведных мирянок (убасанца). В то же время в отдельных случаях престарелые шабаганца могли пребывать при мужских дацанах.

А.В. Попов отмечал, что «чабаганцы же суть настоящие монахини: пожилые женщины с посвящением в этот сан совершенно уже отказываются от наслаждения мира, хотя и живут иногда в своих семействах, они бреют волосы на голове и носят платье красного и желтого цвета...» (Попов, 1847: 12). Эту же информацию подтверждали и другие дореволюционные авторы, в частности К.Ф. Голстунский и П.А. Ровинский. Последний отмечал, что «шабаганцы живут в юртах, но имеют законный доступ в дацаны и вхожи в жилища лам...» (Ровинский, 1874). Голстунский при этом указывал, что шабаганца принимали обеты монаха-гэцула (36 обетов), что не совсем верно, так как общепринято, что духовная степень шабаганца соответствовала степени банди (монг.) или рабджунга (тиб.), что подразумевало соблюдение именно восьми обетов. Важным замечанием Голстунского было то, что «если женщина замужняя, то на вступление в шабаганцы требуется согласие мужа» (Голстунский, 1880: 107-108).

В период цинского господства в Монголии были введены правила, направленные на ограничение количества женского духовенства. Некоторое время монгольским женщинам, как и китайским, даже запрещалось становиться монахинями (Цааджин бичиг, 1998: 97). Однако впоследствии данное предписание было несколько смягчено. Теперь женщины Монголии могли становиться монахинями-шабаганца, но только после достижения пятидесяти лет. Интересно, что А.В. Потанина приводит несколько иной возрастной ценз – 40 лет (Потанина, 1895: 82). В реальности же женщины посвящались в монахини в основном после 60 лет. Поэтому процент духовенства среди женского населения был сравнительно ниже, чем среди мужчин.

Наряду с монахинями в тибето-монгольском буддизме существовала традиция женщин, принявших обеты благодородной мирянки. В Тибете таких женщин называли генинма, в Монголии – убасанца. Как и мужчины – благородные миряне, они принимали следующие пять обетов: не убивать людей, не обманывать, не брать чужого, не прелободействовать, не употреблять спиртного и другие одурманивающие разум вещества. Монгольское законодательство XVII века даже предусматривало отдельное наказание за причинение вреда женщинам-убасанца: «За оскорбление убаша или убасанца оштрафовать одной лошадейю. А того, кто их побьет, наказать в зависимости от нанесенного им увечья» (Их Цааз, 1981: 16).

Несмотря на то, что убасанца официально не считались монахинями, они имели достаточно высокий статус в монгольском социуме того времени. В силу этого в дореволюционной литературе их даже иногда причисляли к буддийскому духовенству, вероятно, по аналогии с белым духовенством в православии, что не совсем правильно. Как справедливо указывал К.Ф. Голстунский, «убаша/убасанца – суть миряне, мужчины и женщины, которые... дают обеты держать пост. Кроме того, убаша обязывается исполнять 8 предписаний, а убасанца только пять... До вступления в духовное звание, т. е. монашество, – что допускается по достижению возраста, – убаша носит косу и обыкновенное свое платье и не имеет права надевать одежды того цвета, который принадлежит одежде духовных лиц, т. е. красно-желтого цвета. Убаша и убасанца живут в кругу своего семейства» (Голстунский, 1880: 108).

Широкое распространение института убасанца на территории Забайкалья подтверждают различные дореволюционные авторы. В частности, В. Паршин, посещавший бурятские улусы еще в первой половине XIX века, указывал на тот факт, что значительное количество местных женщин имело духовное звание убасанца, о чем свидетельствует популярная практика ношения красной ленты (орхимжо) через плечо (Паршин, 1884: 48-49). Это же подтверждает и другой русский дореволюционный ученый Г.М. Осокин, посещавший бурятские кочевья уже во второй половине XIX столетия. Он также отмечает существование здесь института шабаганца, которые носили не только орхимжо, но и в соответствии с монашеской традицией брили голову. Ученый также указывает на высокий нравственный уровень и религиозность шабаганца, которые избегали есть мясо и пить вино, не участвовали в различного рода светских празднествах, ограничиваясь главным образом посещением монастырей и священных мест. «Беседа с ламами, – пишет Осокин, – составляет их любимое времяпрепровождение. Некоторые «шабаганцы» славятся также как хорошие ворожеи, лекарки и предсказательницы. Посвящаются в шабаганцы не только вдовы, но и замужние, достигшие 50-60 лет» (Осокин, 1897: 12).

О наличии института шабаганца и убасанца в калмыцких степях писали дореволюционные исследователи Н. Нефедьев и А. Терещенко. Так, Нефедьев отмечал, что пожилые калмыки,

побуждаемые благими устремлениями, принимают временно или до конца жизни духовные обеты благочестия и ведут монашескую жизнь. Такие люди, пишет он, полностью отказываются от убийства любого живого существа; не едят падаль, а в дни поста (мацк) отказываются от мяса; не пьют алкоголь; принимают целебат; избегают мирских радостей и регулярно читают молитвы. «Они называются: мужчина – убуша, а женщина шабганца или убусанца, и для отличия от других носят оркимджи» (Нефедьев, 1834: 374-375). Таким образом, Нефедьев, вероятно, неверно отождествлял шабаганца и убасанца. Интересно, что ту же ошибку допускал и А. Терещенко, который писал, что убусанца или шабганца – это женщина, «посвятившая себя Богу». Он отмечал, что они «дают обет избегать чувственных наслаждений, наблюдать посты, жить в уединении и готовить себя к будущей святой жизни. Они отличаются тем, что носят через плечо перевязь (оркюмджи), которую завидев издали, останавливаются и оказывают знаки уважения» (Терещенко, 1854). Возможно, данная ошибка была обусловлена тем, что жизнь и одежда шабаганца и убасанца в калмыцких степях практически не отличалась. Другой дореволюционный автор, И.В. Бентковский, в работе «Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении» также отмечал, что пожилые калмычки иногда посвящают себя служению при монастыре, «и в таком случае обязанность ее заключается в исполнении работ, свойственных женщине, и в некоторых послугах духовенству» (Бентковский, 2011: 468).

Что касается Тувы, то в научной литературе нет каких-либо данных о мирянках-тувинках, принявших буддийские обеты начального этапа. Однако такие случаи имели место, хотя, вероятно, не были широко распространены. Так, дореволюционный исследователь Ф. Кон отмечал, что некоторые тувинские женщины брили головы. Это делали, в частности, женщины, «давшие во время болезни обет сделаться ламами, так называемые «увасанчи», не говоря уже о женщинах «овраках-шиваганчи» (Кон, 1936: 114). Исходя из данной терминологии, становится понятно, что среди тувинцев существовали как мирянки, принявшие пять обетов (увасанчи), так и монахини низшей степени монашества (шиваганчи). Следует отметить, что среди тувинских женщин было немало шаманок. Так, А.В. Потанин отмечал, что «в урянхайской земле шаманов, и женщин, и мужчин, много; женщин как будто даже больше, чем мужчин» (Традиционная культура тувинцев..., 2002: 31). При этом некоторые шаманки состояли в браке с ламами (Хомушку, 1998: 58), что говорит об определенном религиозном синкретизме.

Распространение буддизма среди монгольских народов положительно сказалось на положении женщин. Так, согласно «Их цааз» – монголо-ойратским законам 1640 г., принятым при активном участии буддийского духовенства, женщина, изобличенная в супружеской измене, должна была лишь выплатить незначительный штраф в пользу нойона (правителя улуса) (Их Цааз..., 1981: 23). В то же время, согласно Ясе Чингисхана, измена мужу наказывалась смертной казнью.

Схожая ситуация наблюдалась и среди тувинцев. Так, Б.К. Шишкин в «Очерках Урянхайского края» отмечал, что, согласно тувинским обычаям, женщину бить нельзя. Если женщина уличалась в преступлении и вина ее была доказана, то чиновники из числа китайской администрации, не имея права применить к ней телесное наказание, начинали бить свидетелей преступления (Шишкин, 1914: 104-105). Естественно, что доказать вину женщины при таком порядке судопроизводства было достаточно сложным делом. Известный ученый М.Х. Маннай-оол также писал, что «...в семейно-бытовой сфере авторитет тувинской женщины был велик. Согласно общепринятым правилам, морально-этическим нормам поведения тувинцев к женщине относились с уважением и заботой» (Маннай-оол, 2002: 57).

Женщины в современном тибето-монгольском буддизме

В период культурной революции в КНР почти все женские монастыри Тибета были закрыты или разрушены, а монахини подвергались жестким преследованиям. В дальнейшем, в 1980-е годы, начался медленный процесс восстановления института тибетских женских монастырей. Так, одним из крупнейших женских монастырей современного Тибетского автономного района Китайской Народной Республики является монастырь Цангу, расположенный в Лхасе. Это единственный женский монастырь в столице Тибета, в котором проживает около ста монахинь. В нем регулярно проводятся буддийские обряды и церемонии. Семь раз в году здесь проходят большие буддийские ритуалы. При монастыре есть собственная клиника тибетской медицины (Женский монастырь Цангу).

Достаточно активно развивается женское монашество в среде тибетской диаспоры на территории Индии. Здесь в конце XX века начался процесс, направленный на возрождение линии полностью посвященных монахинь. В последние годы движение набрало обороты, благодаря усилиям женщин во всем мире: они стремятся возродить практику дарования женщинам полных монашеских обетов, которая, к слову, была учреждена самим Буддой, но постепенно прекратила свое существование в большей части буддийского сообщества. Данное движение, инициированное западными женщинами-буддистками, было поддержано и Его Святейшеством Далай-ламой XIV, известным своими прогрессивными и демократическими взглядами. В то же время Далай-лама полагает, что восстановление полной линии женского монашества, которая бы включала в себя институт монахинь-гелогма, следует осуществлять осторожно с тем, чтобы данная реформа не вызвала бы раскол в тибетском обществе, отличающемся восточным традиционализмом

(Никольский, 2007). Некоторые шаги для претворения в жизнь плана возрождения женского монашества делает Кармапа XVII, который является одним из иерархов тибетского буддизма, возглавляя популярную на Западе школу Карма-кагью (*History in the Making...*). Учитывая, что при посвящении в духовное звание гелонгма (санск. бхикшунни), согласно Винаи, необходимо присутствие не только полностью посвященных монахов гелонгма (санск. бхикшу), но и монахинь, планируется пригласить китайских монахинь с Тайваня, где линия бхикшунни сохранилась. В то же время сторонники данного процесса сталкиваются с определенным противостоянием со стороны ряда авторитетных представителей буддийского духовенства, которые ставят под сомнение аутентичность китайской монашеской линии (Суковатая, 2002: 118).

В последнее время данный процесс получил неожиданную поддержку в Бутане, небольшой гималайской стране, где также распространен тибетский буддизм. Здесь к решению назревшей проблемы приобщились некоторые монахи, которые стали даровать женщинам полные обеты самостоятельно, без присутствия гелонгма. При этом ранее такие церемонии были весьма малочисленны. Однако в июне 2022 г. верховный буддийский лидер Бутана Дже Кхенпо неожиданно даровал полные монашеские обеты группе из 144 монахинь. Большинство участвующих в церемонии монахинь родились в Бутане. Некоторые приехали из других стран Азии, однако все они следуют тибетской традиции буддизма. Церемония стала кульминацией многолетнего движения за полное монашеское посвящение гешема (Верховный буддийский лидер Бутана..., 2022). Эта историческая церемония вполне может поспособствовать тому, чтобы полное посвящение стало доступным для монахинь в собственно тибетском сообществе.

В годы культурной революции Тибет покинуло огромное количество лам, в отношении которых новые власти проводили особо жесткую политику. Постепенно некоторые ламы стали посещать Европу и Северную Америку, где у них появились ученики. Все это совпало по времени с ростом интереса к буддизму в странах Запада. С этого момента начался плодотворный процесс изучения и освоения тибетской культуры европейцами и американцами, для которых открылась совершенно новая форма духовности, которая в отличие от дзен была насыщена мистическими практиками и откровениями. Как и в случае с дзен, тибетский буддизм получил популярность прежде всего в среде студенческой молодежи и интеллигенции.

Среди представительниц западного женского монашества можно выделить несколько ярких выдающихся личностей, внесших значительный вклад в распространение буддизма на Западе. Одной из них, несомненно, является достойная Тубтен Чодрон (в миру Шерил Грин). Родившись в 1950 г. в США, она в 1977 г. получила посвящение гецулмы (послушницы) от тибетского учителя в Индии, а в 1986 г. получила посвящение гелонгма (полностью посвященной монахини) на Тайване. В течение многих лет она изучала и практиковала буддизм тибетской традиции в Индии и Непале под руководством тибетских учителей. Она принимает активное участие в межрелигиозных мероприятиях и путешествует по всему миру, преподавая буддийское учение. Видя необходимость специального буддийского монастыря для западных женщин, практикующих тибетскую религиозную традицию, она основала буддийскую монашескую общину в США «Аббатство Шравасты», где является настоятельницей. Это единственный в Америке монастырь тибетского буддизма, предназначенный как для монахов, так и монахинь. Она также является автором целого ряда доступных книг по буддийской философии и медитации, опубликованных на разных языках (*About Bhikshuni...*).

Известным лидером женского буддийского движения на Западе является монахиня Карма Лекше Цомо (в миру Патрисия Дзен). Известно, что она выросла на Гавайях и в 1971 г. получила степень магистра азиатских исследований в Гавайском университете. Затем пять лет училась в Библиотеке тибетских трудов и архивов и несколько лет в Институте буддийской диалектики в Дхарамсале (Индия). В 1977 г. она получила посвящение гецулмы во Франции, а в 1982 г. – посвящение гелонгмы в Южной Корее. В настоящее время она работает профессором богословия и религиозоведения в Университете Сан-Диего, где преподает буддизм и мировые религии. Карма Лекше Цомо является одним из основателей международной женской буддийской ассоциации «Сакьядхита» и благотворительного фонда «Джамьянг». Основной целью данных организаций является поддержка монахинь в их стремлении получить все те же возможности, какими располагают буддийские монахи (Цыремпилов, 2013).

Жизнь современных представительниц западного женского буддийского монашества заметно отличается от жизни азиатских монахинь, так как связана с преодолением целого ряда трудностей. Так, достойная Тубтен Чодрон отмечает, что после того, как восточные женщины получают монашеское посвящение, их активно поддерживают семьи и монашеские общины. Стать монахиней в странах с господствующей буддийской традицией социально приемлемо и почетно. Поскольку в азиатских культурах господствует коллективизм и коллективная идентичность, восточным монахиням сравнительно легко приспособиться к общинной жизни в монастыре. С другой стороны, западные монахини, выросшие в иной социокультурной среде, делающей акцент на личной идентичности, более склонны к индивидуализму, что, естественно, создает определенные проблемы для совместного проживания в монашеской общине. Западные женщины, ставшие буддийскими

монахинями, сталкиваются с непониманием со стороны социума: родственники упрекают их за то, что они бросают работу и отказываются иметь детей; окружающие нередко обвиняют их в лени и паразитизме. Поэтому западная женщина, если ей небезразлично, что о ней думают окружающие, едва ли решится стать буддийской монахиней. В результате монахинями на Западе становятся, как правило, сильные, самодостаточные и целеустремленные женщины. Эти качества, несмотря на их положительный смысл, иногда затрудняют совместную жизнь этих монахинь в монастырском сообществе (Thubten Chodron, 2011).

Что касается Монголии, то здесь после народной революции положение женщины претерпело существенные трансформации. Новые власти Монголии пытались привлечь женщин к строительству социалистического общества. В условиях немногочисленности монгольского народа женщины были человеческим ресурсом, прежде всего трудовым, который нужно было быстро и массово вовлекать в экономику страны. В этой связи борьба шла со всем, что могло сдерживать процесс эмансипации, в том числе с ламами и религией. Идеологическая работа велась таким образом, что именно буддизм выставлялся как детерминирующий фактор отсталости монгольских женщин. Следовательно, их нужно было выводить из-под влияния лам. Под лозунгами решения женского вопроса, просвещения и эмансипации женщин подрывалась социальная база ламства, более того, женщины должны были стать активными участниками антирелигиозной борьбы.

Постсоциалистический период в Монголии был отмечен возрождением и бурным развитием буддизма. Значительную роль в данном процессе играл индийский лама Бакула Ринпоче, который, занимаясь возрождением монгольского духовенства, активно посвящал в монашество не только мужчин, но и женщин. Начала возрождаться и система буддийского образования для женского духовенства.

В данный период стали возникать женские буддийские центры, храмы и даже монастыри. Так, одним из первых женских буддийских центров Монголии стал дацан Тутс-Баясгалант, который находится вблизи крупного монастыря Ганден. Здесь женщины могут получить религиозное образование в буддийской школе в рамках четырехлетней программы обучения. Возникновение данного дацана связано с именем упомянутого выше ламы Бакулы Ринпоче. Интересно, что штат духовенства данного центра составляют не только монахини (тиб. гецулмы), но и благочестивые мирянки (тиб. гененмы) (Четырова, 2018: 220), поэтому в полном смысле монастырем он называться не может.

Другим буддийским дацаном Монголии является монастырь Дулмалин-хийд. Он находится на территории Маймачена, пригорода Улан-Батора. Появление этого центра связано с деятельностью тибетского ламы Сопы Ринпоче и Фондом сохранения традиций Махаяны, которым он руководит уже несколько десятилетий. Данная организация построена по принципу западных религиозных организаций. Буддийское учение в ней передается в более современной форме. В отличие от традиционных дацанов, люди приходят сюда не для слушания молитв или заказа обрядов, а для того чтобы приобщиться к буддийской философии и заниматься медитацией (Четырова, 2018: 220).

Схожие процессы можно обнаружить и в истории бурятского, калмыцкого и тувинского буддизма, где положение женщин в обществе в XX столетии также сильно изменилось, а на религию и буддийскую церковь были серьезные гонения. Однако, несмотря на антирелигиозную политику правительства, согласно засекреченным данным Всесоюзной переписи населения, проведенной в 1937 г., среди калмыков и бурят, даже после двух десятилетий существования советской власти, количество верующих было достаточно большим. Из числа 218 597 бурят и 127 336 калмыков верующими себя признали 82 139 человек. Если же учитывать только взрослое население (от 16 лет и старше), то бурят и калмыков, признавших себя верующими, оказалось почти 60 %, из которых 56,7 % составляли женщины и 43,3 % – мужчины (Максимов, 2011: 284). Если же учитывать, что в тот период многие люди, опасаясь репрессий, тщательно скрывали свою религиозность, то фактический процент религиозности женского населения мог быть еще выше.

В формально независимой Туве с 1929 г. также началась антирелигиозная борьба, важную роль в которой играла Тувинская народно-революционная партия, руководившаяся в своей работе инструкциями Коминтерна. Тувинское партийное руководство стремилось подорвать социальную основу ламства и буддийской религии. В этой связи проводилась отдельная антирелигиозная пропаганда среди тувинских женщин, увязывающая их трудный быт, невежество, «угнетенность» с деятельностью лам и их «вредного» учения, более того, женщины должны были стать активными участниками этой борьбы (Натсак, 2020: 119).

Во второй половине XX столетия буддизм в России, несмотря на все ограничения, являлся существенным фактором в формировании идентичности калмыцкого, бурятского и тувинского народов. Однако ситуация в разных регионах отличалась. В ареале проживания бурятского населения можно говорить о восстановлении, пусть и в достаточно ограниченном виде, буддийской церкви. Так, в Бурятии в середине XX века был открыт Иволгинский дацан, а в Читинской области возобновил свою деятельность Агинский дацан. При этом большую часть прихожан составляли женщины среднего и пожилого возраста. В советский период продолжал свое существование и институт шибганца, который сохранился в сельской местности. Здесь пожилые шибганца нередко помогали ламам при проведении религиозных обрядов.

В Калмыкии ситуация была более сложной, поскольку война, депортация и 13 лет ссылки нанесли сильный урон калмыцкому буддизму. После восстановления автономии на территории республики не произошло возрождения буддийской церкви. Попытки калмыцких верующих официально зарегистрировать хотя бы одну буддийскую общину встречали жесткое противодействие со стороны властей (Очирова, 2004: 10). В этих условиях активизировалась деятельность женских общин, известных в народе как «мацга эмгдуд» (букв. «бабушки, практикующие обряд мацг»). Как отмечает Э.П. Бакаева, практика общины мацга представляла собой переходный этап от монастырско-храмового к бытовому уровню буддизма. Точное время возникновения общин мацг среди мирян неизвестно (Бакаева, 2011: 120). К концу 1980-х годов в г. Элисте насчитывалось несколько общин мацга эмгдуд. Однако с восстановлением буддийской церкви и появлением хурулов в Калмыкии деятельность общин стала приходить в упадок. Уже в конце 1990-х гг. в Элисте оставалась только одна община мацга, объединявшая около двадцати членов; аналогичная община имела в г. Городовиковске (Бакаева, 2011: 121).

В постсоветский период в Калмыкии и Бурятии активно шел процесс этнокультурного возрождения, сопровождавшийся ростом религиозной активности, в том числе и женской. Женщины-мирянки стали активно включаться в религиозную жизнь общества. Возникла религиозная общность мирянок-активисток, которая отличается своей социальной неоднородностью. Ее ядро составляют женщины, которые выделяются не только сильной верой и приверженностью буддизму, но и серьезным интересом к буддийской философии и медитации, что было не характерно для верующих женщин советского и постсоветского периодов. В то же время основная масса буддийских активисток не имеет большого объема знаний буддизма и только частично вовлечена в деятельность буддийских общин. При этом доля женщин среди представителей буддийского духовенства очень мала (Бадмацыренов, 2017: 26).

Несмотря на то, что женщины Калмыкии и Бурятии стали активными участниками буддийских организаций и союзов, их духовный статус, как правило, ниже, чем у мужчин (Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2015: 63). О сложном положении женщин-монахинь в современной Бурятии говорит и профессор антропологии Гарвардского университета А. Бернштейн, которая указывает, что бурятские женщины, получившие духовное образование в Индии, не могут найти себя в традиционных институтах буддизма, потому что в Бурятии исторически не существовало женских монастырей (Константинов, 2015).

Подобная ситуация сложилась и в современной Калмыкии. Так, в 1990-е и 2000-е годы несколько женщин-калмычек были посвящены в сан монахинь-гецулмы. Однако большинство из них позже сняли монашеские обеты. Данный факт можно объяснить отсутствием условий для монашеского образа жизни – в Калмыкии нет ни одного женского буддийского монастыря (Четырова, 2018: 224).

Несмотря на проблемы, бурятские и калмыцкие женщины принимают самое активное участие в возрождении буддизма в России. При этом российские буддистки не ограничиваются только религиозной практикой, а осуществляют различного рода проекты в социальной и культурной сферах (Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2015: 63).

Если в современной Калмыкии традиция женского духовенства не привилась, то в Бурятии появился даже первый и единственный в России женский буддийский дацан. В переводе с тибетского языка название храма означает «Прорастающий и благородный монастырь». Данный дацан «Зунгон Даржалинг» был построен по благословению Его Святейшества Далай-ламы XIV, который еще в 1992 г. на встрече с буддийской общественностью Бурятии предложил возвести здесь женский храм. Женский дацан, по мнению духовного лидера буддистов, будет способствовать миру и гармонии на бурятской земле (Доржиева, 2018).

Дацан «Зунгон Даржалинг» расположен в Улан-Удэ. Одной из важных задач буддийского женского центра является помощь женщинам, которые приезжают не только из районов Бурятии, но и разных регионов России. Следует отметить, что его прихожанками являются не только женщины, но и мужчины. При этом службу и индивидуальный прием здесь проводят женщины, что является главным отличием дацана от других буддийских храмов России. Сегодня здесь служат три женщины-священнослужителя, имеющих статус гененма, то есть соблюдающих пять обетов мирян. В дацане они носят традиционный монгольский ламский халат, значительно отличающийся от тибетского.

Настоятелем дацана уже длительное время является Зоригма Будаева. По профессии она логопед-дефектолог и до принятия сана женщина-лама работала доцентом в Институте повышения квалификации. Настоятельница, как и остальные женщины-священнослужители, живет вне стен дацана. Все женщины живут в обычных семьях и имеют детей. Это является главным отличием от более распространенных на Востоке женских буддийских монастырей. Настоятельница дацана «Зунгон Даржалинг» довольно успешно устанавливает международные контакты и участвует в международном женском буддийском движении. З. Будаева выступала на нескольких конференциях, организованных по линии движения «Сакьядита», регулярно знакомит международную буддийскую общественность с проблемами бурятских женщин-буддисток (Шевцова, 2004).

В современной Бурятии есть монахиня, которой удается успешно совмещать полноценное монашество с активной научной и общественной деятельностью. Таковой является доктор философских наук, профессор И.С. Урбанаева, известная в буддийском мире как монахиня-гецулма Тензин Чойдрон. В 1996 г. по благословению авторитетного буддийского учителя Геше Джампа Тинлея она создала в Улан-Удэ буддийский центр, получивший название «Зеленая Тара» и активно развивающийся в настоящее время. В 2003 г. она получила посвящение гецулмы от Его Святейшества Далай-ламы XIV в Дхарамсале (Индия). Сегодня И.С. Урбанаева сочетает плодотворную научную академическую работу с активной буддийской практикой, занимаясь переводами текстов с тибетского на русский язык (Четырова, 2018: 225-226). Она проводит исследования буддийской философии и осуществляет академическую презентацию буддизма.

Отличительной особенностью современной религиозной ситуации в Бурятии является тот факт, что здесь сохраняется традиция монахинь-шибаганец. Монахинями в миру, как и прежде, становятся женщины пожилого возраста. Они нередко принимают участие во внехрамовых молебнах и обрядах вместе с ламами-мужчинами. Во время служб монахини имеют право сидеть рядом с ламами. При этом исследователи отмечают, что количество пожилых бурятских женщин, принявших монашеский постриг и обеты шибанца, значительно сокращается, что может привести к исчезновению здесь этой уникальной традиции. Неслучайно глава Буддийской традиционной сангхи России Хамбо-лама Д. Аюшеев в одном из своих интервью заметил, что планирует поддерживать данную практику, следуя которой бурятские «женщины, вырастив детей и внуков, принимают обеты» (Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2015: 62).

5. Заключение

Подводя итоги данного исследования, можно сделать вывод о том, что положение женщины в тибето-монгольском буддизме было достаточно высоким. Несомненно, что одной из главных причин такого положения дел было доминирование в нем тантрической традиции, где женскому началу всегда придавалось большое значение, а критика и унижение женщин считались одним из самых страшных проступков. В то же время в силу сложившихся социальных и историко-культурных обстоятельств в институте женского духовенства отсутствовала высшая ступень буддийского монашества (гелонгма). В современный период гендерная ситуация в тибето-монгольском буддизме значительно изменилась и можно отметить усилившуюся религиозную активность женщин.

6. Благодарности

Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№075-03-2022-119/1 «Буддизм и глобальные вызовы современного мира»).

Литература

- Аякова, 2018 – Аякова Ж.А. «Американизация» буддизма: социальный активизм и феминизм // Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 149-174.
- Бадмацыренов, Бадмацыренова, 2015 – Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л. Женщины в буддийских сообществах Бурятии: историко-социологический анализ // *Вестник Бурятского государственного университета*. 2015. Вып. 6. Серия: Философия, социология, политология, культурология. С. 60-65.
- Бадмацыренов, 2017 – Бадмацыренов Т.Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // *Ойкумена*. 2017. № 2. С. 18-28.
- Бакаева, 2011 – Бакаева Э.П. К этническим характеристикам калмыцкого буддизма: обряд «мацг» // *Научная мысль Кавказа*. 2011. № 1. Ч. 2. С. 120-123.
- Бальжитова, 2007 – Бальжитова О.М. Об основных принципах образования женских буддийских общин // *Вестник Бурятского государственного университета*. 2007. № 5. С. 8-13.
- Бентковский, 2011 – Бентковский И.В. Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях / Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: В 3 т. Ставрополь: Издательство СГУ, 2011. Т. 2. С. 450-468.
- Бичеев, 2019 – Бичеев Б.А. Образ благочестивой женщины в поучениях тибетского царя Усун Дебескерту // *Монголоведение (Монгол судлал)*. 2019. № 18. С. 689-699.
- Верховный буддийский лидер Бутана..., 2022 – Верховный буддийский лидер Бутана возрождает традицию дарования монахиням полных обетов гелонг-ма. 24.06.2022. [Электронный ресурс]. URL: <http://savetibet.ru/2022/06/24/gelong-ma-ordination.html>
- Гой-лоцава Шоннупэл, 2001 – Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя Летопись. Перевод с тибетского Ю.Н. Рериха, перевод с английского О.В. Альбедилы и Е.Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001. 768 с.
- Голстунский, 1880 – Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-Хун-тайджия, и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1880. 143 с.

- Дондокова, 2008** – Дондокова Л.Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (вторая половина XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: БГСХА, 2008. 208 с.
- Доржиева, 2018** – Доржиева Э. Только женщина может понять женщину. 02.11.2018. [Электронный ресурс] URL: <https://www.infpol.ru/179442-tolko-zhenshchina-mozhet-ponyat-zhenshchinu/>
- Житецкий, 2011** – Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Книга по Требованию, 2011. 111 с.
- Женский монастырь Цангу** – Женский монастырь Цангу [Электронный ресурс]. URL: <https://www.chinahighlights.ru/lhasa/attraction/canggu-nunnery.htm>
- Их Цааз..., 1981** – Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Восточная литература, 1981. 148 с.
- Кон, 1936** – Кон Ф.Я. За 50 лет. 2-ое изд. М.: Советский писатель, 1936. 201 с.
- Константинов, 2015** – Константинов А. Глобализация веры. За что идут культурные войны и к чему призывают новые религии. 16.04.2015. [Электронный ресурс]. URL: https://expert.ru/russian_reporter/2015/10/globalizatsiya-veryi/
- Максимов, 2011** – Максимов К.Н. Исторические источники по изучению репрессивной политики советского государства против буддийского духовенства в 1920 – начале 1930 гг. // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. М.: РГГУ, 2011. С. 275-284.
- Маннай-оол, 2002** – Маннай-оол М. Обычаи тувинского народа // *Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований*. Выпуск XIX. Кызыл: ТИГИ, 2002. С. 52-60.
- Наднева, 2015** – Наднева К.А. Многоуровневый образ женщины монголоязычных народов // *Философия права*. 2015. № 6(73). С. 84-88.
- Натсак, 2020** – Натсак О.Д. Антирелигиозная и внутривластная борьба в Тувинской Народной Республике в контексте социализации тувинских женщин // *Общество: философия, история, культура*. 2020. № 12(80). С. 113-120.
- Нефедьев, 1834** – Нефедьев Н. Отрывок из путевых записок по северо-восточным берегам Каспийского моря // *Журнал Министерства внутренних дел*. 1834. № 6. С. 296-375.
- Никольский, 2007** – Никольский В. Далай-лама поддержал восстановление полных монашеских обетов для женщин в традиции тибетского буддизма. 25.07.2007. [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2007/07/25/dalai_lama_about_nuns.html
- Новые вопросы к Далай-ламе, 2009** – Новые вопросы к Далай-ламе. 18.10.2009. [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2009/10/18/dalai_lama.html
- Осокин, 1898** – Осокин Г.М. Материалы к этнографии Западного Забайкалья. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1898. 13 с.
- Очирова, 2004** – Очирова Н.Г. Буддийское духовенство и развитие калмыцкой культуры / Буддийское духовенство и культура калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С. 5-13.
- Паршин, 1834** – Паршин В. Поездка в Забайкальский край. Ч. I. М.: Типография Н. Степанова, 1844. С. 48-49. 143 с.
- Позняк, 2020** – Позняк О.С. ООН отделила права человека от религии. 17.03.2020. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-03-17/13_483_rights.html
- Попов, 1847** – Попов А.В. Замечания на статью Г. Щукина о ламайской вере // *Отечественные записки*. 1847. Т. 53. Отд. VIII. С. 4-13.
- Потанина, 1895** – Потанина А.В. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Китаю. М.: Географическое отделение Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1895. XLII, 296 с.
- Ровинский, 1874** – Ровинский П.А. Мои странствования по Монголии // *Вестник Европы*. 1874. № 7. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/r/rowinskij_p_a/text_0020oldorfo.shtml
- Смирнов, 1999** – Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. 248 с.
- Суковатая, 2002** – Суковатая В.А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // *Общественные науки и современность*. 2002. № 4. С. 183-192.
- Терещенко, 1854** – Терещенко А. Улус Хошотский, или Хошоутовский // *Москвитянин*. 1854. Т. 1. № 1/2 [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-turk.livejournal.com/395791.html?ysclid=l8ok62c910227995500>
- Традиционная культура тувинцев..., 2002** – Традиционная культура тувинцев глазами иностранцев (конец XIX – начало XX века) / Подготовка текстов, предисловие и комментарий А.К. Кужугет. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2002. 224 с.
- Хомушку, 1998** – Хомушку О.М. Религия в истории культуры тувинцев. М.: ИЭА РАН, 1998. 177 с.
- Цааджин бичиг..., 1998** – Цааджин бичиг («Монгольское уложение»). Цинское законодательство для монголов 1627–1694 гг. М.: Восточная литература, 1998. 341 с.
- Цендина, 2002** – Цендина А.Д. ...И страна зовется Тибетом. М.: Восточная литература, 2002. 301 с.
- Цыбиков, 2015** – Цыбиков Г.Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. М.: Эксмо-Око, 2015. 475 с.
- Цыремпилов, 2013** – Цыремпилов Н. Легко ли быть феминисткой в буддизме. 11.10.2013. [Электронный ресурс]. URL: <http://asiarussia.ru/buddhism/587/>

Четырова, 2018 – Четырова Л.Б. Особенности трансляции буддизма в международном женском буддийском движении / *Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций)*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. С. 202-231.

Шевцова, 2004 – Шевцова Е. Женщины-ламы спасут мир и согласие // Номер один в Улан-Удэ. № 43. 27 октября 2004 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://baikal-info.ru/number1/2004/43/003002.html>

Шишкин, 1914 – Шишкин Б.К. Очерки Урянхайского края. Томск: Типолитография Сибирского товарищества печатного дела, 1914. 327 с.

About Bhikshuni... – About Bhikshuni Thubten Chodron [Electronic resource]. URL: <http://thubtenchodron.org/biography/>

Boucher, 1993 – Boucher S. Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism. Updated and expanded edition. Boston: Beacon Press, 1993. 408 p.

Chodron, 2011 – Chodron T. Western Buddhist nuns: A new phenomenon in an ancient tradition. 06.2011. [Electronic resource]. URL: <http://thubtenchodron.org/2011/06/west-ordained-life/>

David-Neel, 1936 – David-Neel A. Tibetan Journey. London: J. Lane, the Bodley Head, 1936. 276 p.

Gopal, 1975 – Gopal S. Jawaharlal Nehru: A Biography. Vol. I. London: J.Cape. 1975. 398 p.

Gross, 1993 – Gross R. Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany: State University of New York Press, 1993. 365 p.

History in the Making... – History in the Making: The First Step Toward Full Ordination for Tibetan Buddhist Nuns. [Electronic resource]. URL: <https://kagyuooffice.org/history-in-the-making-the-first-step-toward-full-ordination-for-tibetan-buddhist-nuns/>

Paul, 1985 – Paul D.Y. Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition. Berkeley: University of California Press, 1985. 333 p.

Show, 1994 – Show M. Passionate enlightenment women in tantric Buddhism. New Jersey: Princeton University Press, 1994. 35 p.

Ulanov et al., 2017 – Ulanov M.S., Badmaev V.N., Holland E.C. Buddhism and Kalmyk Secular Law in the Seventeenth to Nineteenth Centuries // *Inner Asia*. 2017. 19: 297-314.

Ulanov et al., 2016 – Ulanov M.S., Badmaev V.N., Matsakova N.P. Buddhism and Legal Tradition in Mongolia // *Bylye gody*. 2016. 4: 1068-1076.

References

Ayakova, 2018 – Ayakova, Zh.A. (2018) «Amerikanizatsiya» buddizma: sotsial'nyi aktivizm i feminizm [“Americanization” of Buddhism: social activism and feminism]. Problemy translyatsii i filosofskoi interpretatsii buddizma (na materiale tibetskoi i kitaiskoi traditsii). Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN. Pp. 149-174. [in Russian]

Badmatsyrenov, 2017 – Badmatsyrenov, T.B. (2017). Sotsial'naya struktura buddiiskogo soobshchestva: komponenty i ikh vzaimodeistviya [The social structure of the Buddhist community: components and their interactions]. *Oikumena*. 2: 18-28. [in Russian]

Badmatsyrenov, Badmatsyrenova, 2015 – Badmatsyrenov, T.B., Badmatsyrenova E.L. (2015) Zhenshchiny v buddiiskikh soobshchestvakh Buryatii: istoriko-sotsiologicheskii analiz [Women in Buddhist communities of Buryatia: historical and sociological analysis]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2015. Seriya: *Filosofiya, sotsiologiya, politologiya, kul'turologiya*. 6: 60-65. [in Russian]

Bakaeva, 2011 – Bakaeva, E.P. (2011). K etnicheskim kharakteristikam kalmytskogo buddizma: obryad «matsg» [To the ethnic characteristics of Kalmyk Buddhism: the rite of “matsg”]. *Nauchnaya mysl' Kavkaza*. 1(2): 120-123. [in Russian]

Bal'zhitova, 2007 – Bal'zhitova, O.M. (2007). Ob osnovnykh printsipakh obrazovaniya zhenskikh buddiiskikh obshchin [On the basic principles of education of women's Buddhist communities]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*. 5: 8-13. [in Russian]

Bentkovskii, 2011 – Bentkovskii, I.V. (2011). Zhenshchina kalmychka Bol'shederbetovskogo ulusa v fiziologicheskome, religioznom i sotsial'nom otnosheniyakh [Kalmyk woman of Bolshederbetovskiy ulus in physiological, religious and social relations]. Opal'nye: Russkie pisateli otkryvayut Kavkaz. Antologiya: V 3 t. Stavropol: Izdatel'stvo SGU. Vol. 2: 450-468. [in Russian]

Bicheev, 2019 – Bicheev, B.A. (2019). Obraz blagochestivoi zhenshchiny v poucheniyakh tibetskogo tsarya Usun Debeskertu [The image of a pious woman in the teachings of the Tibetan king Usun Debeskertu]. *Mongolovedenie (Mongol sudlal)*. 18: 689-699. [in Russian]

Chetyrova, 2018 – Chetyrova, L.B. (2018). Osobennosti translyatsii buddizma v mezhdunarodnom zhenskom buddiiskom dvizhenii [Features of the translation of Buddhism in the international women's Buddhist movement]. Problemy translyatsii i filosofskoi interpretatsii buddizma (na materiale tibetskoi i kitaiskoi traditsii). Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, pp. 202-231. [in Russian]

Dondokova, 2008 – Dondokova, L.Yu. (2008). Status zhenshchiny v traditsionnom obshchestve buryat (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [The status of women in the traditional society of the Buryats (the second half of the XIX – early XX century)]. Ulan-Ude: BGSKhA, 2008 p. [in Russian]

- Dorzheva, 2018** – *Dorzheva, E.* (2018). Tol'ko zhenshchina mozhet ponyat' zhenshchinu [Only a woman can understand a woman]. 02.11.2018. [Electronic resource]. URL: <https://www.infpol.ru/179442-tolko-zhenshchina-mozhet-ponyat-zhenshchinu/> [in Russian]
- Goi-lotsava Shonnupel, 2001** – *Goi-lotsava Shonnupel* (2001). Sinyaya Letopis' [The Blue Chronicle]. Perevod s tibetskogo Yu.N. Rerikha, perevod s angliiskogo O.V. Al'bedilya i E.Yu. Khar'kovoi. St. Petersburg: Evraziya, 768 p. [in Russian]
- Golstunskii, 1880** – *Golstunskii, K.F.* (1880). Mongolo-oiratskie zakony 1640 goda, dopolnitel'nye ukazami Galdan-Khun-taidzhiya i zakony, sostavlennye dlya volzhskikh kalmykov pri kalmytskom khane Donduk-Dashi [Mongol-Oirat laws of 1640, additional decrees of Galdan-Khun-taijia and laws compiled for the Volga Kalmyks under the Kalmyk Khan Donduk-Dashi]. St. Petersburg: Tip. Imp. Akad. nauk, 143 p. [in Russian]
- Ikh Tsaaz..., 1981** – Ikh Tsaaz («Velikoe ulozhenie»). Pamyatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVII v. [Their Caaz ("The Great Code"). Monument of the Mongolian feudal law of the XVII century]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1981. 148 p. [in Russian]
- Khomushku, 1998** – *Khomushku, O.M.* (1998). Religiya v istorii kul'tury tuvintsev [Religion in the history of Tuvian culture]. Moscow: IEA RAN, 177 p. [in Russian]
- Kon, 1936** – *Kon, F.Ya.* (1936). Za 50 let. 2-oe izd. Za 50 let. [For 50 years]. 2-oe izd. Moscow: Sovetskii pisatel', 201 p. [in Russian]
- Konstantinov, 2015** – *Konstantinov, A.* (2015). Globalizatsiya very. Za chto idut kul'turnye voyny i k chemu prizyvayut novye religii. [Globalization of Faith. What are the cultural wars going on for and what are the new religions calling for]. 16.04.2015. [Electronic resource]. URL: https://expert.ru/russian_reporter/2015/10/globalizatsiya-veryi/
- Maksimov, 2011** – *Maksimov, K.N.* (2011). Istoricheskie istochniki po izucheniyu repressivnoi politiki sovetskogo gosudarstva protiv buddiiskogo dukhovenstva v 1920 – nachale 1930 gg. [Historical sources on the study of the repressive policy of the Soviet state against the Buddhist clergy in 1920 – early 1930]. Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma. Moscow: RGGU, pp. 275-284. [in Russian]
- Mannai-ool, 2002** – *Mannai-ool, M.* (2002). Obychai tuvinskogo naroda [Customs of the Tuvan people]. *Uchenye zapiski Tuvinskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy*. V.XIX. Kyzyl: TIGI, pp. 52-60. [in Russian]
- Nadneeva, 2015** – *Nadneeva, K.A.* (2015). Mnogourovnevyi obraz zhenshchiny mongoloyazychnykh narodov [Multilevel image of a woman of Mongolian-speaking peoples]. *Filosofiya prava*. 6(73): 84-88. [in Russian]
- Natsak, 2020** – *Natsak, O.D.* (2020). Antireligioznaya i vnutripoliticheskaya bor'ba v Tuvinskoj Narodnoj Respublike v kontekste sotsializatsii tuvinskikh zhenshchin [Antireligious and internal political struggle in the Tuvan People's Republic in the context of socialization of Tuvan women]. *Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura*. 12(80): 113-120. [in Russian]
- Nefed'ev, 1834** – *Nefed'ev, N.* (1834). Otryvok iz putevykh zapisok po severo-vostochnym beregam Kaspiiskogo morya [An excerpt from travel notes on the north-eastern shores of the Caspian Sea]. *Zhurnal ministerstva vnutrennikh del*. 6: 296-375. [in Russian]
- Nikol'skii, 2007** – *Nikol'skii, V.* (2007). Dalai-lama podderzhal vosstanovlenie polnykh monasheskikh obetov dlya zhenshchin v traditsii tibetskogo buddizma [The Dalai Lama supported the restoration of full monastic vows for women in the tradition of Tibetan Buddhism]. 25.07.2007. [Electronic resource]. URL: http://savetibet.ru/2007/07/25/dalai_lama_about_nuns.html [in Russian]
- Novye voprosy k Dalai-lame, 2009** – Novye voprosy k Dalai-lame [New Questions to the Dalai Lama]. 18.10.2009. [Electronic resource]. URL: http://savetibet.ru/2009/10/18/dalai_lama.html [in Russian]
- Ochirova, 2004** – *Ochirova, N.G.* (2004). Buddiiskoe dukhovenstvo i razvitie kalmytskoj kul'tury [Buddhist clergy and the development of Kalmyk culture]. Buddiiskoe dukhovenstvo i kul'tura Kalmytskogo naroda. Elista: APP «Dzhangar», pp. 5-13. [in Russian]
- Osokin, 1898** – *Osokin, G.M.* (1898). Materialy k etnografii Zapadnogo Zabaikal'ya [Materials for the ethnography of Western Transbaikalia]. Moscow: Tip. A.I. Mamontova i K^o, 13 p. [in Russian]
- Parshin, 1834** – *Parshin, V.* (1834). Poezdka v Zabaikal'skii krai [A trip to the Trans-Baikal Territory]. Vol.1. Moscow: Tipografiya N. Stepanova, 143 p. [in Russian]
- Popov, 1847** – *Popov, A.V.* (1847). Zamechaniya na stat'yu G.Shchukina o lamaiskoj vere [Remarks on G.Shchukin's article on the Lamai faith]. *Otechestvennye zapiski*. 53(VIII): 4-13. [in Russian]
- Potanina, 1895** – *Potanina, A.V.* (1895). Iz puteshestvii po Vostochnoi Sibiri, Mongolii, Kitayu [From travels in Eastern Siberia, Mongolia, China]. Moscow: Geograficheskoe otdelenie Imperatorskogo obshchestva lyubitelei estestvoznaniya, antropologii i etnografii. LII, 296 p. [in Russian]
- Poznyak, 2020** – *Poznyak, O.S.* (2020). OON otdelila prava cheloveka ot religii [The UN has separated human rights from religion]. 17.03.2020. [Electronic resource]. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-03-17/13_483_rights.html
- Rovinskii, 1874** – *Rovinskii, P.A.* (1874). Moi stranstvovaniya po Mongolii [My wanderings in Mongolia]. *Vestnik Evropy*. 7. [Electronic resource]. URL: http://az.lib.ru/r/rovinskij_p_a/text_00200l-dorfo.shtml [in Russian]

Shevtsova, 2004 – *Shevtsova, E.* (2004). Zhenshchiny-lamy spasut mir i soglasie [Lama women will save peace and harmony]. *Nomer odin v Ulan-Ude*. 43. [Electronic recourse]. URL: <http://baikal-info.ru/number1/2004/43/003002.html> [in Russian]

Shishkin, 1914 – *Shishkin, B.K.* (1914). Ocherki Uryankhaiskogo kraya [Essays of the Uriankhai region]. Tomsk: Tipo-litografiya Sibirskogo tovarishchestva pechatnogo dela, 327 p. [in Russian]

Smirnov, 1999 – *Smirnov, P.* (1999). Putevye zametki po Kalmytskim stepyam Astrakhanskoi gubernii [Travel notes on the Kalmyk steppes of Astrakhan province]. Elista: Kalmytskoe knizhnoe izdatel'stvo, 248 p. [in Russian]

Sukovataya, 2002 – *Sukovataya, V.A.* (2002). Feministskaya teologiya i tendernye issledovaniya v religii: perspektivy novoi dukhovnosti [Feminist theology and tender studies in religion: perspectives of new spirituality]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'*. 4: 183-192. [in Russian]

Tereshchenko, 1854 – *Tereshchenko, A.* (1854). Ulus Khoshotskii, ili Khoshoutovskii [Khoshotsky Ulus, or Khoshoutovsky]. *Moskvityanin*. Vol. 1. 1(2). [Electronic resource]. URL: <https://rus-turk.livejournal.com/395791.html?ysclid=l8ok62c910227995500>

Traditsionnaya kul'tura tuvintsev..., 2002 – Traditsionnaya kul'tura tuvintsev glazami inostrantsev (konets XIX – nachalo XX veka) [Traditional culture of Tuvans through the eyes of foreigners (late XIX – early XX centuries)]. Kyzyl: Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2002. 224 p. [in Russian]

Tsaadzhin bichig..., 1998 – Tsaadzhin bichig («Mongol'skoe ulozhenie»). Tsinskoe zakonodatel'stvo dlya mongolov 1627–1694 gg. [Tsaajin bichig (“Mongolian code”). Qing legislation for the Mongols 1627–1694]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1998. 341 p. [in Russian]

Tsendina, 2002 – *Tsendina, A.D.* (2002). ...I strana zovetsya Tibetom [...And the country is called Tibet]. Moscow: Vostochnaya literatura, 301 p. [in Russian]

Tsybikov, 2015 – *Tsybikov, G.Ts.* (2015). Buddhist-palomnik u svyatyn' Tibeta [Buddhist pilgrim at the shrines of Tibet]. Moscow: Eksmo-Oko, 475 p. [in Russian]

Tsyrempilov, 2013 – *Tsyrempilov, N.* (2013). Legko li byt' feministkoi v buddizme [Is it easy to be a feminist in Buddhism]. 11.10.2013. [Electronic resource]. URL: <http://asiarussia.ru/buddhism/587/> [in Russian]

Ulanov et al., 2016 – *Ulanov, M.S., Badmaev, V.N., Matsakova, N.P.* (2016). Buddhism and Legal Tradition in Mongolia. *Bylye gody*. 4: 1068-1076.

Verkhovnyi buddiiskii lider Butana..., 2022 – Verkhovnyi buddiiskii lider Butana vozrozhdaet traditsiyu darovaniya monakhinyam polnykh obetov gelong-ma (2022). [The Supreme Buddhist Leader of Bhutan revives the tradition of giving full gelong ma vows to nuns]. 24.06.2022. [Electronic resource]. URL: <http://savetibet.ru/2022/06/24/gelong-ma-ordination.html> [in Russian]

Zhenskii monastyr' Tsangu - Zhenskii monastyr' Tsangu. [Tsangu Convent]. [Electronic resource]. URL: <https://www.chinahighlights.ru/ghasa/attraction/canggu-nunnery.htm> [in Russian]

Zhitetskii, 2011 – *Zhitetskii, I.A.* (2011). Ocherki byta astrakhanskikh kalmykov. Etnograficheskie nablyudeniya 1884–1886 gg. [Essays on the life of Astrakhan Kalmyks. Ethnographic observations of 1884–1886]. Moscow: Kniga po Trebovaniyu, 111 p. [in Russian]

«Женский вопрос» в тибето-монгольском буддизме: традиции и современные реалии

Мерген Санджиевич Уланов ^{a, *}, Валерий Николаевич Бадмаев ^a

^a Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова, Элиста, Республика Калмыкия, Российская Федерация

Аннотация. В данной статье предпринята попытка проанализировать положение женщины в тибето-монгольском буддизме. Авторы делают вывод о том, что в силу доминирования в нем тантрической традиции, где женскому началу всегда придавалось большое значение, статус женщины здесь был достаточно высок. В то же время в силу сложившихся социальных и историко-культурных обстоятельств в институте женского духовенства отсутствовала высшая ступень буддийского монашества (гелонгма). В этих условиях женские монастыри Тибета играли подчиненную роль по отношению к мужским. В Монголии и буддийских регионах России исторически не сложилась женская монастырская система, и женщины здесь становились монахинями низшей ступени посвящения (шабаганца), преимущественно в пожилом возрасте, оставаясь в кругу семьи. В силу этого духовные статусы монахини и мирянки, принявшей обеты убасанца, отличались не сильно.

В современный период ситуация в тибето-монгольском буддизме значительно изменилась. В условиях культурно-конфессиональной глобализации буддизм распространился на Западе, что привело к включению в него феминистского дискурса, связанного с правами женщины в религии. В результате получило развитие движение за возрождение института монахинь высшей ступени

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: ulanov1974@mail.ru (М.С. Уланов), badmavov7@yandex.ru (В.Н. Бадмаев)

посвящения. Среди представительниц западной ветви тибето-монгольского буддизма появился целый ряд харизматичных личностей – монахинь, внесших значительный вклад в распространение буддизма на Западе.

В современных Монголии, Бурятии, Калмыкии и Туве, несмотря на то, что основную часть духовенства здесь по-прежнему составляют мужчины, можно констатировать значительную религиозную активность женщин, причем не только священнослужителей, но и мирянок. Несомненно, что современные женщины Монголии и буддийских регионов России, являясь членами различных буддийских центров, вносят значительный вклад в возрождение буддизма. Они активно участвуют в повседневной жизни буддийского сообщества, постигают буддийскую философию и практику, занимаются проведением религиозных служб, способствуют передаче буддийских знаний молодому поколению. Важным событием в истории российского буддизма стало появление первого женского буддийского дацана на территории Бурятии.

Ключевые слова: буддизм, тибето-монгольский буддизм, женщина, женское монашество, Тибет, Монголия, Калмыкия, Бурятия, Тува, феминизм.