

М.С. УЛАНОВ, В.Н. БАДМАЕВ

ЖЕНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В ИСТОРИИ БУДДИЗМА У МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ РОССИИ*

Статья посвящена истории женского духовенства в буддизме монгольских народов России. Женщины играли заметную роль в истории буддизма Калмыкии и Бурятии, хотя женских монастырей на этой территории исторически не существовало, и женщинам сложно было получать религиозное образование. В то же время женское монашество у бурят присутствовало в форме института шибаганцы (монахинь в миру). В Калмыкии женщины в основном принимали пять обетов мирян и получали духовное звание убасанцы. В целом, распространение буддизма среди монгольских народов России способствовало улучшению положения местных женщин. Сегодня женщины становятся активными акторами в религиозной жизни Калмыкии и Бурятии. Важным событием в истории российского буддизма стало появление первого женского буддийского дацана (храма) на территории Бурятии.

Ключевые слова: женщины, буддизм, Россия, женское монашество, женское духовенство, монгольские народы, калмыки, буряты, гендерная история

Актуальность темы исследования определяется современными мировыми тенденциями развития, которые связаны с возрастанием роли женщины в жизни общества и в рамках основных конфессий, кризисом этнических культур и одновременным всплеском интереса к религии, который иногда называют «реваншем Бога»¹. Кроме того, в последнее время все больший интерес в мировой общественной мысли вызывает буддизм, его своеобразная культура и гуманистическая философия, основанная на принципах терпимости, сострадания, миролюбия и ненасилия. Актуальность исследования также обусловлена процессом возрождения буддизма в ряде стран (Россия, Монголия и др.), где данная религия в XX столетии подвергалась преследованиям.

Говоря о степени изученности темы, необходимо указать, что, с одной стороны, гендерная проблематика долгое время выпадала из фокуса буддологических исследований, а с другой, феминистская теология, популярная на Западе, почти не касалась вопроса о положении женщин в буддийской культуре. На рубеже XX–XXI вв. появился ряд трудов, в которых рассматривается положение женщин в буддизме², но абсолютное их большинство касается стран Азии, а история женского духовенства у монгольских народов России на сегодняшний день исследована крайне мало. При этом в сочинениях дореволюционных исследо-

* Исследование выполнено при поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00128 «Женщина в буддийской культуре: традиции и современность».

¹ Подр.: Kepel 1994.

² Gross 1993; Bartholomeusz 1994; Batchelor 2006; Blackstone 1998; Campbell 2002; Havnevik 1989; Rao 1992; Shaw 1994; Tsomo 2006.

вателей можно обнаружить важные наблюдения о положении женщин в калмыцком и бурятском буддизме, их религиозном статусе, а также о женском духовенстве (И.В. Бентковский, И.А. Житецкий, Г.М. Осокин, В. Паршин, П. Смирнов)³. В советский период тема женского буддизма у калмыков и бурят практически не затрагивалась. В постсоветское время, наряду со значительным числом трудов, посвященных буддизму в России, появились исследования о положении женщин в буддийской культуре калмыков и бурят, среди них выделим работы О.М. Бальжитовой, Л.Б. Четырковой, Т.Б. Бадмацыренова, Л.Ю. Дондоковой, К.А. Наднеевой⁴ Тем не менее имеющиеся в распоряжении современной науки данные об истории женского духовенства у монгольских народов России довольно фрагментарны и не систематизированы.

Источниковую базу нашего исследования составляют историко-этнографические труды упомянутых дореволюционных ученых, агиографическая литература (в частности, жизнеописания Нейджи-тойна и Зая Пандиты)⁵, а также памятники обычного права монгольских народов, в особенности Монголо-ойратские законы 1640 г. («Ики Цааджин Бичик» или «Их цааз»), в которых прописаны права женского духовенства⁶. В плане включения нового эмпирического материала особый интерес представляют результаты социологических исследований⁷.

Женщины в традиционном калмыцком буддизме

Ранняя история калмыцкого буддизма тесно связана с историей буддизма у ойратов – предков калмыков, которые познакомились с буддизмом тибетских «красношапочных» школ еще в эпоху существования монгольской империи. Однако широкое распространение буддизма началось только в XVI–XVII вв., когда у ойратов стала утверждаться школа (орден) Гелуг, которая стала доминировать у всех монгольских народов. Известными ойратскими просветителями и распространителями буддизма были Нейджи-тойн и Зая Пандита. В их биографиях довольно много упоминаний о женщинах-буддистах. Так, в биографии Нейджи-тойн отмечается, что он проповедовал способы и правила принятия тантрических обетов «многим ванам, нойонам, искренне верующим княгиням императорского происхождения, принцессам и знатным женщинам...»⁸. Кроме того, он активно передавал монашеские и мирянские обеты, начиная с обетов убашаи, убасанцы, банди, гецула и гелонга.

Нейджи-тойн также посвятил в монашество своего сына Эрдэм-ун Далай с его женой. Это событие произошло в тот период, когда пропо-

³ Бентковский 2011, Житецкий 2011, Осокин 1898, Паршин 1844, Смирнов 1999.

⁴ Бальжитова 2007, Четыркова 2018, Бадмацыренов 2017, Дондокова 2008, Наднеева 2015.

⁵ Биография Нейджи-тойна 1984; Раднабадра 2003.

⁶ Голстунский 1880; Их Цааз... 1981.

⁷ Бадмаев и др. 2020; Бадмацыренов, Бадмацыренова 2015.

⁸ Биография Нейджи-тойна 1984: 89.

ведник находился на территории Маньчжурии в Мукдене. В это время из Джунгарии прибыли его сын со своей женой и детьми. Лама несколько дней не принимал родственников, сказав, что у него как у монаха не может быть сына, невестки и внуков. Однако после уговоров со стороны князей он ответил, что согласен встретиться только при условии принятия ими монашеских обетов. В результате Эрдам-ун Далай стал монахом-гелонгом, а жена его - шибеганцой»⁹.

В биографии другого ойратского просветителя Зая Пандиты, отмечается, что он часто давал обеты гелонга, гецула, банди, убаши и убасанцы¹⁰, а иногда даже давал посвящение в женскую монашескую степень гецулма, которая требует принятия 36 обетов, что было крайне редким явлением среди монгольских народов. Некая убасанца поднесла Зая Пандите юрту, украшенную серебром, двадцать верблюдов, десять лошадей и много других вещей. После чего она была посвящена в монашескую степень гецулма с именем Бадма¹¹.

Таким образом, уже в самом начале распространения буддизма среди ойратов появились женщины, принимавшие духовные обеты убасанцы и шибеганцы. Остановимся на них поподробнее.

Убасанца (тиб. генинма) – это мирянка, которая вследствие высокой религиозности или в силу других жизненных обстоятельств принимала пять обетов: не убивать, не лгать, не красть, не совершать неправильного сексуального поведения, не употреблять алкоголь (и любые другие одурманивающие средства); принявшие данный обет должны были держать пост 8-го, 15-го и 30-го числа каждого месяца. В отличие от других светских лиц убасанца носила красную перевязь через левое плечо¹². Институт убасанец можно определить как промежуточное звено между духовенством и обычными мирянами. Женщины, получившие данное духовное звание, пользовались большим уважением и почетом.

Шибеганца (тиб. рабджунгма) – монахиня, принявшая обеты самой низкой степени монашества, которая примерно соответствовала степени банди (тиб. рабджунг). Шибеганца считалась монахиней- послушницей и должна была соблюдать восемь обетов: не убивать, не лгать, не красть, соблюдать целибат, не употреблять алкоголь (и любые другие одурманивающие средства), сменить одежду (на монашеские одеяния), сменить имя (получить новое, монашеское), «изменить ум» (отказаться от обывательских забот и стремлений).

В Монголо-ойратских законах 1640 г. («Ики Цааджин Бичик», или «Их цааз»), на которых длительное время строилась правовая система ойратов и калмыков специально была прописана защита прав буддийского духовенства, в т.ч. женского: «За оскорбление банди 62 или ши-

⁹ Там же: 75.

¹⁰ Раднабадра 2003: 182.

¹¹ Там же: 186.

¹² Голстунский 1880: 108.

баганцы 63 взять пяток. А того, кто их побьет, наказать девятком. За оскорбление убаши 64 или убасанцы 65 оштрафовать одной лошастью»¹³. Следует отметить, что буддизм оказал существенное влияние на «Ики Цааджин Бичик». В этих законах отсутствует жестокость Великой Ясы монголов¹⁴. Влияние буддийского гуманизма на монголо-ойратские законы 1640 г. можно наблюдать в статье, касающейся наказания женщины за прелюбодеяние. Так, например, женщина, уличенная в измене мужу, наказывались лишь относительно небольшим штрафом в пользу владельца улуса: «Если замужняя женщина сойдется с посторонним мужчиной по обоюдному согласию и взаимной любви, то с женщины взять четыре /головы скота/, а с мужчины — пять»¹⁵. В то время, как в Ясе прелюбодеяние каралось только смертью.

Духовные обеты убасанцы часто принимали знатные ойратские женщины. Известно, что Юм Агасхатун, жена правителя Джунгарии Эрдени Баатур-хунтайджия после смерти мужа приняла обеты мирянки-убасанцы, которых строго придерживалась вплоть до своей кончины. Гунгчжу-хатун, мать хошутского Цэцэн-хана, прославившаяся набожностью и строгостью в соблюдении духовных обетов, неоднократно совершала паломничество в Тибет. Известный монастырский комплекс Аблайн-кит (находился близ современного г. Усть-Каменогорска) был построен хошутским Аблай-тайши по просьбе его матери Сайханчжу-хатун. Ечжи Цаган, жена дербетского тайши Тойна, мать знаменитого дербетского тайши Малай Батыра, которая также прославилась своей набожностью и строгостью в соблюдении обетов, летом 1662 года, возвращаясь из Тибета, с большим почтением приняла Зая-пандиту, который направлялся на встречу с Далай-ламой¹⁶.

О женском монашестве XVIII–XIX вв. осталось мало свидетельств. Хотя В.Н. Татищев в комментариях к Законодательству 1640 года, представленных им в Российскую Академию наук, упоминает о калмыцких женских монастырях: «... у них женские монастыри имеются, равно как и мужские (хотя и редко)»¹⁷, подобные сведения не подкрепляются другими источниками. Вероятно, постепенно институт женского монашества, упоминаемый в «Их цааз», у калмыков пришел в упадок. В Дополнениях к Монголо-ойратскому уставу 1640 г., составленных при хане Дондук-Даши о шибаганцах ничего не говорится, упоминаются только мужские духовные звания: «Человек, увидев (гецзола) пьющим вино, имеет [право] взять (с него) трехлетнего барана. Если так преступно будет поступать банди, то брать (с них) по трехлетнему барану»¹⁸. В раз-

¹³ Их Цааз... 1981: 17.

¹⁴ Уланов, Бадмаев, Мацакова 2016: 1071.

¹⁵ Их Цааз... 1981: 24.

¹⁶ Алексеева 2009: 5-6.

¹⁷ Курапов 2007: 75.

¹⁸ Голстунский 1880: 61.

ных версиях Зинзилинских постановлений шибаганцы также не упоминаются: «Кто Гелюнга обидит ругательством, тот штрафуется один раз девятью [ударами]; а рукою дерзнет ударить – трижды девятью. Кто обидит ругательством Бандинар Шабинари, штрафуется 5-ю скотинами». В то же время упоминаются мирянки-убасанцы: «Кто обидит ругательством Убушу, Убушанцу штрафуется одною лошадьё»¹⁹.

О наличии у калмыков института убасанец писал также П. Смирнов в «Путевых заметках по Калмыцким степям Астраханской губернии»: «обряд моления могут совершать и женщины, ходя особыми купами под предводительством убасанцей, если таковые случаются»²⁰. Далее он пишет: «Убушами бывают мужчины и женщины, из коих последние называются убасанца. Они дают обет не убивать животных, ежедневно три раза молиться или через подергивание кюрду, или же через перебирание четок (эркэ), произнося таинственные слова ом-ма-ни-пад-мехом, не пить водки (арка), не курить табаку, не оставляя уз семейных. Те и другие получают от гелюнгов за известное вознаграждение оркимджу – в вершок ширины длинную перевязку, которая проходит через правое плечо и завязывается под левой мышцей»²¹.

В работах дореволюционных авторов, посвященных истории и культуре калмыков, почти ничего не говорится о существовании у них института монахинь – шибаганец. Такой авторитетный исследователь, как И. Житецкий, пишет только о существовании мирянок-убасанец²². Только в работе И.В. Бентковского «Женщина калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношении» отмечено, что «калмычка, когда она вдова пожилых лет и бедна, может, если пожелает, посвятить себя на служение в хуруле, и в таком случае обязанность ее заключается в исполнении работ, свойственных женщине, и в некоторых послугах духовенству»²³. Однако ученый не упоминает термин «шибаганца» и не пишет, что лично встречал монахинь, а лишь ссылается на Монголо-ойратский устав 1640 г.

Распространение буддизма среди калмыков способствовало улучшению положения женщин. И.В. Бентковский высоко оценивал уважительное отношение к женщине в калмыцком буддизме: «Замечательнее всего, что буддизм не только допускает присутствие женщины при религиозном служении, но и позволяет ей дотрагиваться до сосудов и вообще предметов богослужебных и тем самым как бы делает ее участницею религиозных действий. Так, например, женщина в своем жилище расставляет по местам бурханов, зажигает пред ними благовонные курения и свечи, кладет жертвоприношения и прочее. Если женщина (мать

¹⁹ Леонтович 1880: 17.

²⁰ Смирнов 1999: 48.

²¹ Там же: 52.

²² Житецкий 2011: 55.

²³ Бентковский 2011: 468.

или жена владельца) отличается добродетельною жизнью, благотворительностью к духовенству, милосердием к народу и усердием к вере, то при торжественном богослужении духовенство предоставляет ей высшую часть раздачи молитв...»²⁴.

Женщины в традиционном бурятском буддизме

В Бурятии, как и в Калмыкии, женских монастырей не существовало. Однако нельзя утверждать, что женское монашество у бурят полностью отсутствовало. Оно, как и в Монголии, бытовало только в своей низкой степени, в форме принятия женщинами обетов шибаганцы, в основном в позднем возрасте, когда у них появлялось больше времени на духовные практики. После принятия пострига жизнь пожилых женщин не менялась кардинально: они продолжали жить в своей семье, исполняя традиционные социальные роли, стараясь при этом соблюдать духовные обеты. В «Религиозном уставе монголо-бурятского духовенства Забайкалья» от 1831 г. отмечается, что «устарелые женщины, имеющие 50 лет и более, ежели из набожности пожелают вступить в Чабаганцы, таковых посвящать с наблюдением, чтоб замужняя женщина имела на то согласие своего мужа, но не вносить в списки дацанов»²⁵. Принятие обетов шибаганцы не являлось обязательным для всех пожилых женщин, но эта практика была достаточно популярна, так как считалось, что соблюдение обетов способствовало благоприятному перерождению, улучшая карму. Помимо этого, женщина-шибаганца должна была ежедневно молиться, соблюдать длительные посты, регулярно посещать дацаны, участвовать в молебнах в домах у мирян и т.д.²⁶

Другой формой женской религиозности у бурят был институт убасанец. Кроме соблюдения основных обетов убасанцы должны были соблюдать малые посты в 8-й, 15-й и 30-й лунные дни. В отличие от шибаганец убасанцы не стригли волос, не соблюдали целибат. Девушкам, принявшим обеты убасанцы, разрешалось выходить замуж и рожать детей. Обеты могли, но крайне редко, принимать даже девочки, достигшие пяти лет. Чаще всего их принимали жены лам после замужества²⁷.

Принятие обетов убасанцы и шибаганцы находило поддержку среди бурятского духовенства, так как приводило к росту числа воцерковленных верующих среди мирян и к большему проникновению буддизма в бурятские семьи²⁸. О большом числе женщин, соблюдавших духовные обеты, свидетельствуют путешественники и ученые, посещавшие бурятские земли. Так, В. Паршин, побывавший в Забайкалье в 1830-х гг., отмечал, что многие бурятские женщины и даже девушки носят повязанную через плечо красную ленту орхимжо, которая, олицетворяя собой

²⁴ Там же: 467-468.

²⁵ Цыремпилов 2013: 266.

²⁶ Дондокова 2008: 62.

²⁷ Там же: 58.

²⁸ Там же: 57.

нравственную чистоту и приобщение к учению Будды, свидетельствовала о принятии буддийских обетов²⁹. Осокин, посетивший Забайкалье уже в конце XIX века, также отмечал, что бурятские женщины зачастую принимают на себя обеты шибеганцы. По свидетельству ученого, бурятки, ставшие монахинями, не только носили через плечо красный пояс, но и брили голову. «Многие из них с этого момента не употребляют в пищу мяса, вина и не принимают уже участия в каких-либо семейных празднествах, посещают только дацан и «омбоны». Беседа с ламами составляет их любимое времяпрепровождение»³⁰.

В бурятском буддизме институт хубилганов (перерожденцев божеств и высоких лам), в отличие от монгольской религиозной традиции, не получил широкого распространения. Однако бурятские ламы нередко признавали российских монархов хубилганами популярной богини Белой Тары (бур. Сагаан Дара Эхэ). Воплощением данной богини впервые была признана императрица Елизавета после того, как в 1741 г. своим Указом официально признала существование в России буддизма как традиционной религии и утвердила в Забайкалье штат буддийского духовенства. Реинкарнациями Белой Тары были также признаны Екатерина II, Александр III и Николай II. Последний император был даже воспет в бурятских магталах (хвалебных песнях), где он предстает «подобным богу, воплощением достоинств Белой Дара-эхэ»³¹. Такое признание являлось знаком уважения и носило скорее политический, а не религиозный характер, и широкого резонанса в буддийском мире не получило.

Первая и единственная среди бурятых женщина-хубилган появилась только в начале XX века. Ее признание перерождением Белой Тары связано с деятельностью ламы Агвана Доржиева, известного бурятского реформатора, лидера буддийского обновленческого движения в России. Воплощением Сагаан Дара Эхэ в 1918 г. была признана бурятская девушка Аксинья Баинова из бедной семьи улуса Тархануты Эхирит-Булагатского аймака. Признание ее хубилганом было проведено группой местных и забайкальских лам во главе с А. Доржиевым. В честь первой женщины-хубилгана в 1923 г. западные буряты построили Муринский дацан, где два самых почетных трона предназначались воплощению Сагаан Дара Эхэ и А. Доржиеву. Данное событие сопровождалось появлением разного рода легенд. В результате население местных улусов и аймаков стало в большом количестве стекаться в Тархануты, чтобы поклониться воплощению Сагаан Дара Эхэ, которую считали спасительницей народа. Все это способствовало распространению буддизма у иркутских бурят, среди которых преобладал шаманизм). Позже девушка-хубилган была переведена в Ацагатский дацан, откуда постоянно посе-

²⁹ Паршин 1844: 48-49.

³⁰ Осокин 1898: 12.

³¹ Трепавлов 2017: 230.

щала родной улус, где проводила молебны, занималась врачеванием и принимала верующих³².

Распространение буддизма монгольских народов России и характерных для буддийской культуры толерантности, гуманизма, высоких нравственных норм способствовали улучшению положения, росту социального и правового статуса местных женщин.

Женщины-буддистки Калмыкии и Бурятии в XX – начале XXI в.

В XX в. положение калмыцких и бурятских женщин в социуме претерпело значительные изменения. Советское государство стремилось привлечь женщин Калмыкии и Бурятии к построению нового общества, проводя атеистическую пропаганду. Религиозность населения данных регионов, в том числе и его женской части, значительно снизилась. Однако, согласно засекреченным данным Всесоюзной переписи населения 1937 г., среди калмыков и бурят, даже после двух десятилетий существования советской власти, число верующих было достаточно большим. Из 218597 бурят и 127336 калмыков верующими себя признали 82139 чел. Если же учитывать только взрослое население (от 16 лет и старше), то бурят и калмыков, признавших себя верующими, оказалось почти 60%, из них 56,7% составляли женщины и 43,3% – мужчины³³. 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.

Во второй половине XX в. буддизм, несмотря на все ограничения, был существенным фактором в формировании идентичности калмыцкого и бурятского народов. Однако ситуация в разных регионах отличалась. В ареале проживания бурятского населения можно говорить о восстановлении, пусть в ограниченном виде, буддийской церкви. В Бурятии в середине века был открыт Иволгинский дацан, а в Читинской области возобновил свою деятельность Агинский дацан, причем большую часть прихожан составляли женщины среднего и пожилого возраста. В сельской местности сохранился институт шибанец (монахинь в миру), пожилые шибанца нередко помогали ламам в 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 властей³⁴. В этих условиях активизировалась деятельность женских общин, известных в народе как «мацгта эмгдуд» (букв. «бабушки, практикующие обряд мацг»)).

³² Дондокова 2011: 137-138.

³³ Максимов 2011: 284.

³⁴ Очирова 2004: 10.

Как отмечает Э.П. Бакаева, практика общины мацгта представляла собой переходный этап от монастырско-храмового к бытовому уровню буддизма. Точное время возникновения общин мацг среди мирян неизвестно. Однако по воспоминаниям информантов, в начале XX в. в домах верующих уже проводились богослужения по дням поста, т.е. эта традиция сложилась не позднее начала XX в. Традицию мацг поддерживали пожилые мирянки, соблюдавшие махаянские обеты одного дня (тиб. «соджонг», калм. «мацг»). Практика заключалась в соблюдении буддийских обетов и совместном чтении молитв в особые дни мацг, связанные с 8-ми, 15-ми и 30-ми лунными сутками, а также в дни больших буддийских праздников (тиб. «дучен», калм. «дучнг»). Молебны проводились в домах женщин. Обычно, все дни проведения крупных молебнов были расписаны на несколько месяцев вперед. Верующим было заранее известно, где и по какому адресу будет следующий обряд мацг.

К концу 1980-х гг. в Элисте было несколько общин мацгта эмгдуд. Однако с восстановлением буддийской церкви и появлением хурулов их деятельность стала приходить в упадок. В конце 1990-х гг. в Элисте оставалась только одна община мацгта, объединявшая около двадцати членов; аналогичная община имела в г. Городовиковске³⁵.

Следует также отметить, что женщины составляют большинство среди прихожанок буддийских храмов и членов общин мирян, которых в Калмыкии достаточно много.

В Калмыкии и Бурятии в постсоветскую эпоху женщины-мирянки стали активно включаться в религиозную жизнь. В результате возникла общность буддийских активисток, отличающаяся социальной неоднородностью. Ее ядро составляют женщины, которые отличаются не только приверженностью буддизму, но и серьезным интересом к буддийской философии и медитации, что было не характерно для верующих женщин советского периода. 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 мала³⁶.

В 1990-е и 2000-е гг. несколько женщин-калмычек были посвящены в сан монахини-гецулмы, но большинство из них позже сняли монашеские обеты, что можно объяснить отсутствием условий для монашеского образа жизни – в Калмыкии нет ни одного женского буддийского монастыря³⁷. Если в современной Калмыкии традиция женского духовенства не привилась, то в Бурятии появился единственный в России женский буддийский дацан. Дацан «Зунгон Даржалинг» (тиб. «Прцветающий и благородный монастырь») был построен по благословению

³⁵ Там же: 121.

³⁶ Бадмацыренов 2017: 26.

³⁷ Четыррова 2018: 224.

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 земле³⁸.

Дацан «Зунгон Даржалинг» расположен в одном из микрорайонов Улан-Удэ. Одна из важных его задач – помощь женщинам, приезжающим из районов Бурятии и других регионов России. Прихожанами являются не только женщины, но и мужчины. При этом службу и индивидуальный прием проводят женщины, что является главным отличием дацана от других буддийских храмов России. Сегодня здесь служат три женщины-священнослужителя, имеющих статус гененма, т.е. соблюдающих пять обетов мирян. В дацане они носят традиционный монгольский ламский халат, значительно отличающийся от тибетского.

Настоятельница дацана уже длительное время является Зоригма Будаева. По профессии она логопед-дефектолог и до принятия сана женщина-лама работала доцентом в Институте повышения квалификации. Она, как и другие женщины-священнослужители, живет вне стен дацана. «Мы, как и священнослужители большинства дацанов Бурятии, проводим молебны, встречаемся с прихожанами, но живем в обычных семьях, имеем детей», – говорит З. Будаева³⁹. В этом главное отличие от распространенных на Востоке женских буддийских монастырей. Настоятельница 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.

Бурятские женщины сегодня активно постигают секреты традиционной тибетской медицины. На сегодня в Забайкальском крае на территории буддийской академии в Агинском дацане «на направлении “тибетская медицина” обучается немало женщин. В 1999–2012 гг. ее закончили 36 женщин, что составляет половину выпускников по этой специальности. Женщины-специалисты в тибетской медицине практикуют в разных регионах России и других стран»⁴⁰.

В современной Бурятии есть монахиня, которой удается успешно совмещать полноценное монашество с научной и общественной деятельностью. Это доктор философских наук, профессор И.С. Урбанаева, известная в буддийском мире как монахиня-гецулма Тензин Чойдрон. В 1996 г. по благословию авторитетного буддийского учителя Геше Джампа Тинлея она создала в Улан-Удэ буддийский центр, получивший название «Зеленая Тара». Центр активно развивается в настоящее время.

³⁸ Доржиева 2018.

³⁹ Шевцова 2004.

⁴⁰ Бадмацыренов, Бадмацыренова 2015: 63.

В 2003 г. она получила посвящение гецулмы от Его Святейшества Далай-ламы XIV в Дхарамсале (Индия). И.С. Урбанаева сочетает научную работу с активной буддийской практикой, занимаясь переводами текстов с тибетского на русский язык, проводит исследования буддийской философии и осуществляет академическую презентацию буддизма⁴¹.

Отличие современной религиозной ситуации в Бурятии – сохранение традиции 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 и во время служб имеют право сидеть рядом с ламами. Но исследователи отмечают, что количество пожилых бурятских женщин, принявших монашеский постриг и обеты шибанганцы, значительно сокращается, что может привести к исчезновению здесь этой уникальной традиции. Данная ситуация «связана с утратой традиционной повседневности с соответствующими стереотипами возрастного поведения, с интенсификацией светской жизни, с современными соблазнами, а также ответственным отношением к обетам». 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».

Подводя итоги, следует отметить, что толерантность, гуманизм, высокие нравственные нормы, характерные для буддийской культуры, способствовали росту социального и правового статуса калмыцких и бурятских женщин. Необходимо констатировать, что женщины традиционно играли, хотя и не главную, но заметную роль в истории буддизма в Калмыкии и Бурятии. На территории Калмыкии и Бурятии женских монастырей исторически не существовало, поэтому женщинам здесь сложно было получать религиозное образование. В то же время женское монашество у бурят присутствовало в форме института шибанганцы (монахинь в миру). В Калмыкии же женщины в основном принимали обеты убасанцы (мирянки).

Сегодня женщины становятся более активными акторами в религиозной жизни Калмыкии и Бурятии. Деятельность буддийских активисток в современных буддийских сообществах данных регионов России способствует возрождению здесь буддизма. Женщины принимают самое активное участие в деятельности буддийских общин и организаций, изучают буддийскую философию и медицину, занимаются проведением религиозных служб, способствуют передаче буддийских знаний молодому поколению жителей российских национальных республик. Важным событием в истории российского буддизма стало появление первого женского буддийского дацана на территории Бурятии. В це-

⁴¹ Четырова 2018: 225-226; Урбанаева 2014.

лом, несмотря на то, что мужчины составляют основную массу буддийского духовенства, большинство активно практикующих верующих-мирян в Калмыкии и Бурятии составляют именно женщины.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алексеева П.Э. Принцесса Нирджидма и книга песен торгутов Китая. Элиста ЗАОр «НПП «Джангар». 2009. 87 с. [Alekseeva P.Eh. Princessa Nirdzhidma i kniga pesen torgutov Kitaya. Elista ZAOr «NPP «Dzhangar», 2009. 87 s.]
- Бадмаев В. Н., Уланов М. С., Ламажаа Ч. К., Бичелдей У. П., Антонов В. И., Очирова О. А. Россия и буддийский мир глазами молодежи Тувы, Бурятии и Калмыкии (по материалам социологического опроса) // Новые исследования Тувы. 2020. № 1. С.35-49 [Badmaev V. N., Ulanov M. S., Lamazhaa Ch. K., Bicheldej U. P., Antonov V. I., Ochirova O. A. Rossiya i buddijskij mir glazami molodezhi Tuvy, Buryatii i Kalmykii (po materialam sociologicheskogo oprosa) // Novye issledovaniya Tuvy. 2020. № 1. S.35-49]
- Бадмацыренов Т.Б. Социальная структура буддийского сообщества: компоненты и их взаимодействия // Ойкумена. 2017. №2. С. 18-28. [Badmacyrenov T.B. Social'naya struktura buddijskogo soobshchestva: komponenty i ih vzaimodejstviya // Ojkumena. 2017. № 2. S. 18-28]
- Бадмацыренов Т.Б., Бадмацыренова Е.Л. Женщины в буддийских сообществах Бурятии: историко-социологический анализ // Вестник Бурятского государственного университета. 2015. Вып.6А. С. 60–65 [Badmacyrenov T.B., Badmacyrenova E.L. Zhenshchiny v buddijskikh soobshchestvah Buryatii: istoriko-sociologicheskij analiz // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. 2015. Вып.6А. S.60–65]
- Бакаева Э.П. К этническим характеристикам калмыцкого буддизма: обряд «мац» // Научная мысль Кавказа. 2011. № 1. Ч. 2. С. 120–123 [Bakaeva E.H.P. K ehnicheskim harakteristikam kalmyckogo buddizma: obryad «mac» // Nauchnaya mysl' Kavkaza. 2011. № 1. Ch. 2]
- Бальжитова О.М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. дисс. канд. филос. наук. Чита: ЧГУ. 2007. 23 с. Balzhitova O.M. Polozhenie zhenshchiny v buddizme Indii, Mongolii i Buryatii: avtoref. diss. kand. filov. nauk. Chita: CHGU, 2007. 23 s.
- Бентковский И.В. Женщины калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях // Опальные: Русские писатели открывают Кавказ. Антология: Ставрополь: Изд. СГУ, 2011. Т. 2. С. 450-468 [Bentkovskij I.V. Zhenshchina kalmychka Bol'shderbetovskogo ulusa v fiziologicheskom, religioznom i social'nom otnosheniyah // Opal'nye: Russkie pisateli otkryvayut Kavkaz. Antologiya: Stavropol': Izdatel'stvo SGU, 2011. T. 2. S. 450-468]
- Биография Нейджи-тойна // Пурбуева Ц.П. Биография «Биография Нейджи-тойна» источник по истории буддизма в Монголии. Новосибирск: Наука, 1984. С. 49-90 [Biografiya Nejdzhi-tojna // Purbueva C.P. Biografiya «Biografiya Nejdzhi-tojna» istochnik po istorii buddizma v Mongolii. Novosibirsk: Nauka: Sibirskoe otdelenie, 1984. S. 49-90]
- Голстунский К.Ф. Монголо-ойратские законы 1640 г., дополнительные указы Галдан Хунтайджи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыцком хане Дондук-Даши. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1880. 144 с. [Golstunskij K.F. Mongolo-oiratskie zakony 1640 g., dopolnitel'nye ukazy Galdan Hun-tajdzhiya i zakony, sostavlennye dlya volzhskih kalmykov pri kalmyckom hane Donduk-Dashi. SPb.: Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 1880. 144 s.]
- Дондокова Л.Ю. О женском хубилгане буддийской богини Сагаан Дара-эхэ у бурят (по рукописи Г. Хаакова «История эхирит-булагатской хубилганки») // Память мира: историко-документальное наследие буддизма. М.: РГГУ, 2011. С. 136-140 [Dondokova L.YU. O zhenskome hubilgane buddijskoj bogini Sagan Dara-ehkehe u buryat (po rukopisi G. Naakova «Istoriya ehkhirit-bulagatskoj hubilganki») // Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma. M.: RGGU, 2011. S. 136-140.]
- Дондокова Л.Ю. Статус женщины в традиционном обществе бурят (втор. пол. XIX – нач. XX в.). Улан-Удэ: БГСХА, 2008. 208 с. [Dondokova L.YU. Status zhenshchiny v tradicionnom obshchestve buryat (vtor. pol. XIX – nach. XX v.). Ulan-Udeh: BGSKHA, 2008. 208 s.]
- Доржиева Э. Только женщина может понять женщину. 2018. [Dorzhieva E.H. Tol'ko zhenshchina mozhet ponyat' zhenshchinu. 2018. URL: <https://www.infpol.ru/179442-tolko-zhenshchina-mozhet-ponyat-zhenshchinu/>]

- Жамбалова С.Г. О народном буддизме в современной Бурятии // Гуманитарный вектор. 2011. № 2 (26). С.87–93 [Zhambalova S.G. O narodnom buddizme v sovremennoj Buryatii // Gumanitarnyj vektor. 2011. № 2 (26). С.87–93]
- Житецкий И.А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М.: Книга по Требованию. 2011. 114 с. [Zhiteckij I.A. Oчерki byta astrahanskikh kalmukov. Etnograficheskie nablyudeniya 1884–1886 gg. M.: Kniga po Trebovaniyu, 2011]
- Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Глав. ред. восточной литературы, 1981. 148 с. [Ih Caaz («Velikoe ulozhenie»). Pamyatnik mongol'skogo feodal'nogo prava XVII v. M.: Glav. Red. vostochnoj literatury, 1981. 148 s.]
- Куратов А.А. Буддизм и власть в Калмыцком ханстве XVII–XVIII вв. Элиста: НПП «Джангар», 2007. 248 с. [Kurarov A.A. Buddizm i vlast' v Kalmyckom hanstve XVII–XVIII vv. Elista: NPP «Dzhangar», 2007. 248 s.]
- Леонтович Ф.И. К истории права русских инородцев. Калмыцкое право. Ч. 1. Уложение 1822 года. Одесса: Тип. Г. Ульриха, 1880. 448 с. [Leontovich F.I. K istorii prava russkikh inorodcev. Kalmyckoe pravo. CH.1. Ulozhenie 1822 goda. Odessa: Tip. G. Ul'riha, 1880]
- 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.274–284 [Maksimov K. N. Istoricheskie istochniki po izucheniyu repressivnoj politiki sovetского gosudarstva protiv buddijskogo duhovenstva v 1920 – nachale 1930 gg. // Pamyat' mira: istoriko-dokumental'noe nasledie buddizma. M.: RGGU, 2011. S.274–284.]
- Наднеева К.А. Многоуровневый образ женщины монголоязычных народов // Философия права. 2015. № 6(73). С.84–88 [Nadneeва K.A. Mnogourovnevyy obraz zhenshchiny mongoloyazychnyh narodov. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law], 2015, №6 (73), P.84–88]
- Осокин Г.М. Материалы к этнографии Западного Забайкалья. М.: Типография А.И. Мамонтова и К°, 1898. 13 с. [Osokin G.M. Materialy k etnografii Zapadnogo Zabajkal'ya. M.: Tip. A.I. Mamontova i K°, 1898. 13 s.]
- Очирова Н.Г. Буддийское духовенство и развитие калмыцкой культуры // Буддийское духовенство и культура Калмыцкого народа. Элиста: АПП «Джангар», 2004. С.5–13 [Ochirova N.G. Buddijskoe duhovenstvo i razvitie kalmuckoj kul'tury // Buddijskoe duhovenstvo i kul'tura Kalmyckogo naroda. EНlista: APP «Dzhangar», 2004. S.5–13]
- Паршин В. Поездка в Забайкальский край. Часть I, II. М.: Тип. Н. Степанова, 1844. 143 с. [Parshin V. Pоеzodka v Zabajkal'skij kraj. CHast' I, II. M.: Tip. N. Stepanova, 1844. 143 s.]
- Раднабадра. Биография Зая Пандиты // Лунный свет: калмыцкий историко-литературные памятники. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2003. С. 161–220 [Radnabadra. Biografiya Zaya Pandity // Lunnyj svet: kalmuckij istoriko-literaturnye pamyatniki. EНlista: Kalmyckoe knizhnoe izdatel'stvo, 2003. S.161–220]
- Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999. 248 с. [Smirnov P. Putevye zametki po Kalmyckim stepyam Astrahanskoj gubernii. Elista: Kalmyckoe knizhnoe izdatel'stvo, 1999. 248 s.]
- Трепавлов В. Русский царь в нехристианских культах Российской империи // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. №2. С.222–240 [Trepavlov V. Russkij car' v nekhristianskikh kul'tah Rossijskoj imperii // Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom. 2017. №2. S.222–240].
- Уланов М.С., Бадмаев В.Н., Мацакова Н.П. Буддизм и правовая традиция в Монголии // Былые годы. 2016. №4. С.1068–1076. URL: http://bg.sutr.ru/journals_n/1480335814.pdf [Ulanov M.S., Badmaev V.N., Macakova N.P. Buddizm i pravovaya tradiciya v Mongolii // Bylye gody. 2016. №4. S.1068–1076. URL: http://bg.sutr.ru/journals_n/1480335814.pdf]
- Урбанаева И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма). Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. 376 с. [Urbanaeva I.S. Buddijskaya filosofiya i meditacija v komparativistском kontekste (na osnove indo-tibetskikh tekstov i zhivoj tradicii tibetskogo buddizma). Ulan-Udeh: IMBT SO RAN, 2014. 376 s.]
- Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская община в России (XVIII – нач. XX в.). Улан-Удэ: Изд-во ИМБТ СО РАН, 2013. 338 с. [Cyrempilov N. V. Buddizm i imperiya. Buryatskaya obshchina v Rossii (XVIII – nach. XX V.). Ulan-Udeh: Izd-vo IMBT SO RAN, 2013. 338 s.]

- 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 [Chetyrova L.B. Osobennosti translyacii buddizma v mezhdunarodnom zhenskom buddijskom dvizhenii // Problemy translyacii i filosofskoj interpretacii buddizma (na materiale tibetskoj i kitajskoj tradicii). Ulan-Udeh: Izd-vo BNC SO RAN, 2018. S.202-231]
- Шевцова Е. Женщины-ламы спасут мир и согласие // Номер один в Улан-Удэ. № 43. 27 октября 2004 г. [Shevcova E. ZHenshchiny-lamy spasut mir i soglasie // Nomer odin v Ulan-Udeh. № 43. 27 oktyabrya 2004 g. URL: <http://baikal-info.ru/number1/2004/43/003002.html>]
- Bartholomeusz T.J. Women under the Bo Tree. Buddhist Nuns in Sri Lanka. Cambridge Cambridge Univer sity Press, 1994. 284p.
- Batchelor M. Women in Korean Zen: Lives and Practices. Syracuse: Syracuse U.P., 2006. 144 p.
- Blackstone K.R. Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha. Surrey: Curzon Press, 1998. 185 p.
- Campbell J. Traveller in Space: Gender, Identity, and Tibetan Buddhism. L.; N.Y.: Continuum, 2002. 236 p.
- Gross R.M. Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany: State University of New York Press, 1993. 376 p.
- Havnevik H. Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality. Oslo: Norwegian University Press, 1989. 251 p.
- Kepel G. Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. 224 p.
- Rao A. Women Then from the Pali & Buddhist Literature: A Study of the Women. Bombay: Printfast, 1992. 124 p.
- Shaw M. Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism. New Jersey: Princeton University Press, 1994. 312 p.
- Tsomo K.L. Sakyadhita Pilgrimage in Asia: On the Trail of the Buddhist Women's Movement // Nova Religio. 2006. №10 (3). P.102-116.

Уланов Мерген Санджиевич, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, кафедра философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова; ulanov1974@mail.ru.

Бадмаев Валерий Николаевич, доктор философских наук, профессор, кафедра философии и культурологии, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова; badmav07@yandex.ru.

Women in the history of Buddhism among the Mongolian peoples of Russia

The article is devoted to the study of the role of women in the history of Buddhism among the Mongolian peoples in Russia, who include the Kalmyks and the Buryats. The history of female clergy in the Buddhism of the Mongolian peoples of Russia is considered. The authors note that women played, although not the main, but a prominent role in the history of Buddhism in Kalmykia and Buryatia. On the territory of Kalmykia and Buryatia, nunneries historically did not exist, therefore it was difficult to get a religious education for women. At the same time, the Buryat female monasticism existed in the form of Shibagan (nuns in the world). In Kalmykia, women mostly took the Ubasans vows (laywomen). In general, the spread of Buddhism among the Mongolian peoples of Russia contributed to improving the situation of local women. Tolerance, humanism, high moral standards, that are specific to the Buddhist culture, contributed to enhancing social and legal women status.

Keywords: women, Buddhism, Russian, female monasticism, the Mongol Nations, Kalmyk, Buryatia, gender history

Mergen Ulanov, Dr. (Philosophy), PhD (History), Professor of the Philosophy and Cultural studies Kalmyk State University; ulanov1974@mail.ru

Valeriy Badmaev, Dr. (Philosophy), Kalmyk State University, Professor of Philosophy and Cultural studies Kalmyk State University; badmav07@yandex.ru