61 07-9/684

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирское отделение
Российская академия наук

на правах рукописи

Бальжитова Ольга Михайловна

Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии.

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата философских наук
Специальность 09.00.13 – религиоведение, философская антропология, философия культуры

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Л.Е. Янгутов

Улан-Удэ - 2007

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 3

ГЛАВА I Женщины в буддизме в период его возникновения и становления в Индии. 11

1.1. Женщины в буддийском монашестве Древней Индии 11

1.2 Женский пантеон божеств в буддизме 46

ГЛАВА_II Женщины в буддизме Монголии и Бурятии. 64

2.1. Положение женщины в буддизме в период его проникновения и становления в Монголии и Бурятии 64

2.2 Женщины в буддизме в контексте его возрождения в Монголии и Бурятии 90

Заключение 125

Список использованных источников 128

Введение

Актуальность темы исследования

Буддизм – одна из наиболее древних и влиятельных мировых религий, которая получила свое распространение в странах Центральной, Южной, Юго-Восточной, Восточной Азии. С конца XIX - начала XX веков эта религия появилась в странах Европы и в США.

Причина, обусловившая распространение буддизма в таких больших территориальных масштабах, и давшая ему статус одной из мировых религий, заключалась в том, что с самого начала он носил в себе не только элементы национальной культуры, но и общечеловеческой. Ему были свойственны такие качества как толерантность, открытость, терпимость к другим верованиям, умение заимствовать местные обычаи и традиции. Огромную значимость имел его демократизм по отношению ко всем слоям населения.

Буддийские ценности имели доминирующую значимость во многих странах, поскольку как религия – он составлял важнейший элемент их культуры и во многом определял направления духовного развития этих стран. Его главным объектом как религии является человек, его место в мире и в обществе, а также взаимоотношения между людьми. Особую значимость в этих отношениях имеют отношения между мужчиной и женщиной. Эти отношения определяются как отношением общества к женщине, так и отношением буддизма к ней. Буддизм имел собственное мнение о женщинах, уравнивая ее в правах с мужчиной в вопросах достижения религиозного спасения. Проникая в те или иные в страны, он не отступал от своих принципов. Поэтому он зачастую менял существовавшие до его прихода представления о ней, всемерно поднимая

роль и значение женщины, а это, в свою очередь, незамедлительно сказывалось на прогрессивном развитии общества.

В современную эпоху глобальных перемен буддизм в силу своих качеств как миролюбивость, всепрощение и терпимость к окружающим начинает приобретать все большую значимость и популярность в мировом сообществе. Этому способствуют и такие факторы как, интенсивная миссионерская деятельность лам-учителей, открытие многочисленных дхарма-центров, организация буддийских общин, строительство новых буддийских монастырей в различных странах мира. Все это идет параллельно времени наибольшей активизации женщин в мировой истории, когда они начинают играть большую роль в политической, экономической, социальной и религиозной жизни всего мирового общества. Активная общественная позиция характерна и женщинам Монголии и Бурятии, где буддизм имеет свою многовековую историю. Буддизм оказал самое благодатное влияние на положение женщин этих стран. И как в эпоху своей прошлой истории, он вновь оказывает свое благодатное влияние на положение современной женщины Монголии и Бурятии.

Сказанное выше говорит о том, что изучение положения женщин в странах буддийского ареала, влияния буддизма на него имеет большую общественную, политическую и научную значимость.

Степень изученности темы

Тема места женщины в буддизме Древней Индии, а особенно Монголии и Бурятии в отечественной науке мало изучена. Труды российских ученых лишь частично раскрывают эту проблему, затрагивая отдельные аспекты, освещающие положение женщины в буддизме. В фундаментальных работах Г.М. Бонгард-Левина[1], посвященных истории,

[1]Бонгард-Левин Г.М. Индия и античный мир. М., 2002.

философии, религии Древней Индии, уделяется определенное внимание этой проблеме. В работах Б.Б.Барадийна[2], И.В.Минаева[3] описывается буддийское женское монашество в контексте развития истории возникновения монашества и развития монастырей Древней Индии. Работа Т.В.Ермаковой, Е.П.Островской[4] «Индия: Классический буддизм» дает картину возникновения и образования женской буддийской общины в русле развития и становления буддизма как учения и религии. А.Ю.Гуннский[5] дополняет их работу своими научными исследованиями палийского канона, в которых отражены причины, приведшие к принятию женщинами Древней Индии Учения буддизма, а также приводится лишь часть правил обязательных именно для буддийских монахинь. Научные исследования Л.С. Васильева[6], Н.Л.Жуковской[7], С-Х.Д Сыртыповой[8], В.Я.Сидихменова[9], А.М.Парнова[10] и др. посвящены отдельным лицам женских божеств буддийского пантеона. Например, Н.Л.Жуковская в книге «Ламаизм и ранние формы религии» исследует появление и развитие культа богини Тары и богини Лхамо. М.М.Воробьева-Десятовская[11] в своей работе на основе

Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. М., 2003.
Бонгард-Левин Г.М. Индия. Этнолингвистическая история, политико-социальная структура, письменное наследие и культура древности. М., 2003.

[2] Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // Orient: альманах. - СПб., 1992. - Вып.1.

[3] Минаев И.Община буддийских монахов. Оттиск с журнала «Народное просвещение», б. г.

[4] Ермакова Т.В., Островская Е.П. Индия: Классический буддизм. - СПб., 1999

[5] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. С.69-75.

[6] Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. – М., 2001.

[7] Жуковская Н.Л.Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика
Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М., 1977.
Жуковская. Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: классический и культурный аспекты // Буддийский мир. - М., 1994.

[8] Сыртыпова С-Х.Д. Источники исторического исследования культов женских божеств / С-Х.Д. Сыртыпова // Культура Центральной Азии: письменные источники - Улан-удэ, 1999.

[9] Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого.- М., 2000

[10] Парнов. Е. Боги лотоса. – М., 1980

[11] Воробьева-Десятовская М.М. О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. / М.М. Воробьева-Десятовская // Буддизм: история и культура. - М., 1989. - С. 65-70.

изучения махаянских текстов, также как и содержание книги «Знаменитые йогини. Женщины в буддизме», обосновывает появление и присутствие женских божеств. Что же касается полных и систематических исследований положения, места и роли женщины в буддизме Монголии и Бурятии в период распространения и утверждения буддизма в этих странах в отечественной науке нет. Современный период женского монашества Монголии задет в диссертационном исследовании Р.Т. Сабирова[12] в контексте возрождения буддизма в этой стране. Женское же монашество Бурятии, его место и роль в буддизме до сих пор не нашли своего отражения. Основной материал о женском буддийском центре, единственном в России, а также о сведения современной женщине Бурятии автором диссертации получены от информаторов[13].

Цели и задачи исследования

Целью данной диссертации является изучения места и роли женщин в буддизме, начиная с его появления и распространения в Древней Индии, Монголии и Бурятии и до настоящего времени в Монголии и Бурятии. В соответствии с этим в работе ставятся следующие задачи:

- исследовать становление и развитие первоначального женского монашества на исторической родине буддизма;
- выявить положение женщины в буддизме в период его возникновения и распространения в Монголии и Бурятии;

---

[12] Сабиров Р.Т. Религиозная система в Монголии к. 1980-х – 1990-х // Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук – М., 2004.

[13] Информаторы: настоятель женского буддийского центра «Зунгон Даржалинг» (г.Улан-Удэ) Цынгуева З.Д., монахиня женского буддийского центра «Зунгон Даржалинг» (г.Улан-Удэ) Бадмаева. С В., Гонгоров З.С. – лама, состоящий в штате Бургалтайского дацана Закаменского района респ. Бурятия

- сравнить положение женщин в буддизме в Древней Индии в период его появления и распространения с положением женщин в буддизме в Монголии и Бурятии периода проникновения и утверждения там буддизма;

- выявить современное положение женщины в буддизме в контексте его возрождения в Монголии и Бурятии;

- охарактеризовать современное состояние женского буддийского монашества Монголии и Бурятии, а также строительство женских буддийских монастырей в этих странах.

Объект исследования – женщины в буддизме.

Предмет исследования – положение женщины в Древней Индии, Монголии и Бурятии в период возникновения и распространения там буддизма, положение женщины в настоящее время в Монголии и Бурятии, ее место и роль в буддизме этих стран.

Теоретическую и методологическую основу исследования составили общенаучные и религиоведческие методы исследования. Были использованы историко-сравнительные и аналитические методы, было уделено большое внимание принципу историчности, преемственности, целостности и системности. Особое внимание уделялось историко-сравнительному методу исследования положения женщин в Древней Индии, Монголии и Бурятии. При анализе материалов диссертант опирался на теоретические принципы, получившие свое отражение в трудах И.Минаева, О.О.Розенберга, Б.Б. Барадийна, Г.М. Бонгард-Левина, Н.Л. Жуковской, Т.В. Ермаковой, Е.П. Островской.

Научная новизна исследования проявляется в том, что

- впервые предпринято специальное изучение места женщины в буддизме Монголии и Бурятии;

- проведен сравнительный анализ положения женщин в Древней Индии, Монголии, Бурятии в период возникновения и распространения буддизма в этих странах;

- охарактеризовано положение женщин в буддизме в контексте его возрождения в Монголии и Бурятии;

- введены в научный оборот материалы о современных женских монастырях Монголии и Бурятии, проанализированы причины их возникновения и их роль в обществе.

Научно-практическая значимость

Научно-практическая значимость данного диссертационного исследования состоит в том, что содержащиеся в работе положения и выводы могут иметь значение при изучении религиозных, культурных, общественных и политических процессов в странах распространения буддизма. Исследованы этно-социальные и религиозные особенности положения и развития женского монашества женщин в современном обществе. Материалы и выводы диссертации могут быть использованы при разработке курсов лекций по специальностям «религиоведение», «всеобщая история», «культурология».

На защиту выносятся следующие положения:

1. Причины обращения женщин к буддизму были достаточно разными. Основными были: искреннее желание достижения Нирваны; тяжелая семейная жизнь, от которой женщине хотелось уйти; тирания со стороны мужа; смерть близких: мужа, дочери, сына; потеря красоты и молодости.

2. Распространение буддизма в Центральной, Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии способствовало увеличению последователей женского пола в ряде стран, в том числе в Монголии и Бурятии. Вхождение женщин Монголии и Бурятии в буддизм в эпоху его распространения в этих странах не встретило особых препятствий. Это было обусловлено более

благоприятным положением женщин в обществе по сравнению с женщинами на его исторической родине.

3. Проникновение буддизма в страны, где положение женщин традиционно было высоким по сравнению с женщинами у него на родине, способствовало более широкому вовлечению женщин в буддизм. Это отразилось не только на количестве верующих, но и на качественном изменении самого буддийского вероучения в пользу женщин.

4. В укреплении буддизма в Монголии и Бурятии большую роль сыграло строительство монастырей. Однако в начальный период распространения буддизма в Монголии и Бурятии женские монастыри отсутствовали. Такое положение обусловлено несколькими причинами:

- женщинам не было необходимости добиваться построения отдельного монастыря, поскольку доступ в мужские монастыри был свободным

- посвятившие себя монашеству женщины могли оставаться в семьях, поскольку оно принималось уже в преклонном возрасте.

5. Упрощение ламаизмом религиозной практики во многом способствовало привлечению женщин Монголии и Бурятии к буддизму, подавляющее большинство которых было неграмотным.

6. Национальное и религиозное возрождение в современном обществе Монголии и Бурятии способствовало не только широкому привлечению женщин в буддизм, но и тому, что они заняли не только активную позицию в буддизме, но и стали проявлять гораздо более широкую самостоятельность.

Апробация результатов исследования. Различные теоретические выводы и обобщения, фрагменты исследования нашли отражение в докладах на следующих конференциях:

- ежегодная преподавательская конференция БГУ «Философская общественно-политическая мысль стран Центральной и Восточной Азии». - Улан-Удэ, 2006.

- международная научная конференция «Буддизм в контексте диалога культур», посвященная 2550-летию буддизма. - Улан-Удэ, 2006.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, двух глав, содержащих четыре параграфа, заключения и списка литературы.

ГЛАВА I

Женщины в буддизме в период его возникновения и становления в Индии.

1.1. Женщины в буддийском монашестве Древней Индии

Свою первую проповедь, в которой были кратко сформулированы главнейшие положения учения – об истине, о сущности бытия и о пути к спасению - Будда произнес в парке Ришипатама близ города Варанаси (древнее название Бенареса) для пяти своих бывших товарищей–аскетов. Они и стали его первыми учениками. Известны их имена – это Каундинья, Ашводжит, Вашка, Маханаман и Бхадрика. Как отмечается, они все пятеро достигли степени архата[14]. Эта проповедь сохранилась в форме беседы (сутта) под названием «Приведение в действии Колеса Дхармы»[15]. Странствуя по стране, Будда разносил свет своего Учения путем проповедей. Некоторые из слушавших эти проповеди, становились его учениками. По мере роста численности учеников и последователей Учения Будды, стали создаваться для них поселения в различных районах страны, и они стали жить совместной, общинной жизнью. Жилье приносилось в дар царями, различными богатыми покровителями. Таким образом, стали создаваться первые буддийские общины. Люди уходили в общины, так как согласно раннебуддийским наставлениям, в обычных условиях человек не может непосредственно подготовиться к вступлению в нирвану. Ему надлежит отрешиться от всех мирских связей и вступить в монашескую общину[16]. Монашеская община строилась по образцу сельской общины. Сельская

---

[14] Гой-лоцава Шонкупэл. Синяя летопись. - СПб., 2001 – С.35.
[15] Кеоун Д.Буддизм. - М., 2001. – С. 3
[16] Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. - М., 2003. - С.184.

община называлась «сангха» и так же стала называться буддийская монашеская община[17].

Первоначально вступление в монашескую общину совершалось очень просто, и не было обставлено никакими трудностями; членом монашеской общины мог стать любой желающий. Надо было просто верить в Будду и его Учение. Желающему вступить в буддийскую общину обривали голову и одевали в желтые одеяния. В отдельных источниках упоминается другой цвет одежды монаха – красно-бурый, цвет грязи. Объяснение тому, что разные авторы дают такое разноречивое описание цвета одежды монаха, мы находим у исследователя истории начала прошлого века Л.Б. Хавкиной: «Все имущество монаха состояло из платья и нищенской чаши. Платье было коричнево-красного, а в иных местностях желтого цвета, как и у многих индийских аскетов. Оно надевалось таким образом, чтобы правое плечо оставалось обнаженным. Голова у монаха была бритая, ноги босые»[18]. Обнажив одно плечо, он, по приказанию, кланялся в ноги монахам, затем сев на корточки и сложив почтительно руки, говорил трижды: «Иду под защиту Будды, иду под защиту закона, иду под защиту сангхи»[19]. При вступлении в монашескую общину человек отказывался от семьи, от своей кастовой принадлежности, собственности. Причем отказ от собственности должен проявиться не столько внешне, сколько внутренне. Существует известная притча, повествующая как должен относиться к собственности монах:

«Однажды ученик спросил Благословенного: "Как понять исполнение заповеди отказа от собственности? Один ученик покинул все вещи, но Учитель продолжал упрекать его в собственности. Другой остался в окружении вещей, но не заслужил упрёка".

---

[17] Кочетов А.Н. Буддизм. - М., 1970 - С.112.
[18] Хавкина Л.Б. Индия // История Индии - М., 1907. – С.102.
[19] Минаев И. Община буддийских монахов // Оттиск с журнала «Народное просвещение», б. г. - С.8.

На что Будда ответил: «Чувство собственности измеряется не вещами, но мыслями. Можно иметь вещи и не быть собственником», то есть ученик должен был избавиться не от самих вещей, а от привязанности к ним.

Единственным имуществом монахов, как уже упоминалось выше, была чашка, с которой они обходили поселения, прося милостыню, так как питаться монахи должны были за счет подаяний мирян. Отсюда и название монахов - «бикху, бикшу», означающее «нищий». На должности внутри общины, монахи избирались всеобщим голосованием, при этом не учитывалось ни знатность, ни каста, ни богатство, ни возраст. Но с течением времени для организационного устройства общины стали вводиться различные правила, регулирующие отношения монахов внутри общины, а также их поведение, вступление в буддийскую общину началось сопровождаться различными ритуалами и обрядами, монахи стали принимать различные обеты. Внутри общины большую роль начали играть монахи со знатным происхождением, из высоких каст.

Каждый вступавший в общину произносил формулу: "Прибегаю к Будде, прибегаю к учению, прибегаю к общине, как к разрушителям моих страхов. Первый — своим учением, второе — своей непреложной истиной и третья — своим примером прекрасного закона, преподанного Буддою".

Таким образом, буддийская монашеская община - сангха стала организацией со своим уставом, законами, объединяющая монахов или монахинь той или иной местности. Для того чтобы стать полноценным членом монашеской общины, вступавшие в нее, принимали строгие обеты и правила монашеской жизни. Следует упомянуть, что в сангху того времени не принимали [20]:

- лиц, находившихся на царской службе,

[20] Минаев И. Община буддийских монахов // Оттиск с журнала «Народное просвещение», б. г. - С.8.

- должников
- рабов
- разбойников
- людей с различными болезнями (проказа, сыпь, нарывы, чахотка и т.д.)
- евнухов

Первоначально только монахи рассматривались в качестве строгих последователей Дхармы, поскольку жизнь мирян (как мужчин, так и женщин) считалась практически несовместимой с высшей религиозной буддийского вероучения – достижения нирваны[21]. Мирские последователи должны были «накопить» добродетели в нынешней и ближайшей жизнях, главным образом благодаря материальной и духовной поддержке монашеской общины. И в последующих перерождениях миряне могли стать «бхигшу» и уже в этом качестве стремиться к окончательному «успокоению дхарм»[22]. Однако такое положение вещей привело к разделению религиозного буддийского движения на два основных течения – Стхавиравада и Махасангхика (II пол. IV в. до н.э.)[23]. Термин Махаяна (Великий путь или Большая Колесница) обозначал в первую очередь ориентацию на привлечение к буддийской идеологии предельно широких слоев общества без обязательного принятия монашеских обетов. Более того, обеты монашества объявлялись лишь одним из возможных путей достижения просветления[24]. Это течение объединило не только монахов, но также и буддистов-мирян, не имевших возможности следовать строгим «узким» путем религиозной строжайшей буддийской дисциплины и полностью отдаваться йогическому созерцанию. Среди последователей этого течения

[21] Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. - СПб., 1999. – С.18.
[22] Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1981. – С. 8.
[23] Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. – СПб., 1999. – С.18.
[24] Буддийский взгляд на мир. - СПб., 1994. – С.23

было немало женщин, принявших монашеские обеты [25]. Поскольку в Махаяне признавалось равенство мужчин и женщин относительно их духовно-религиозных возможностей [26].

Также буддизм Махаяны расширил понятие «сангха». Под сангхой стали понимать не только общины монахов и монахинь, но и общину, включающую верующих мирян и мирянок, поскольку буддизм Махаяны расширил возможность достижения Нирваны не только монахам, но и мирянам. Даже будучи мирянином, не имея возможности для вступления в монашескую общину, но, веря в «три сокровища» - Будду, дхарму, сангху, он уже является последователем Учения Будды. Буддисты-миряне обязаны соблюдать пять основных обетов буддиста:

1. не убивать
2. не воровать
3. не лгать
4. не прелюбодействовать
5. не пить спиртных напитков

При соблюдении этих заповедей верующие считаются достойными слышать слово Будды, пользоваться его благословением, понимать суть учения. Они в этом случае освобождаются от эгоистичных желаний, от грязных мыслей, от страха перед судьбой. Верующий должен думать о том, как он служит родителям, как живет с женой (мужем) и детьми, как общается с друзьями и незнакомыми лицами, как контролирует свои мысли, как служит Будде [27].

И постепенно под сангхой стали понимать не только монашескую общину, которая объединяет монахов и монахинь, но и общину, которая

---

[25] Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. - СПб., 1999 – С.19.
[26] Буддийский мир на мир. - СПб., 1994 – С. 39.
[27] Буддизм: Словарь. - М., 1992 – С.183.

включает мирян, не принявших монашеских обетов, но верящих в Учение Будды и соблюдающих пять основных обетов буддиста.

Что же касается вступления женщин в сангху, то согласно легенде изложенной в книге А.Ф. Герольда «Жизнь Будды», своими истоками оно восходит к временам самого Будды, то есть почти одновременно с появлением монашеских общин. Вхождение женщин в буддизм связывается с именем кормилицы Будды Махапраджапати. Согласно легенде: «Махапраджапати много размышляла. Она узнала суетность этого мира и хотела покинуть дворец, покинуть Капилавасту, чтобы вести святую жизнь.

- Сколь счастлив Учитель! Сколь счастливы его ученики, - думала она. - Почему же я не могу поступать так же, как они? Почему я не могу жить, как они? Но они отвергают женщин. Нас не допускают в общину, и потому я должна оставаться в этом скорбном городе, пустынном для меня; потому я должна оставаться в этом скорбном дворце, где ничто не привлекает мой взгляд.

Печаль ее была велика. Она оставила все дорогие наряды, подарила драгоценности служанкам и умалялась перед всеми существами.

Однажды она сказала себе:

- Учитель добр, он пожалеет меня. Я пойду к нему, и, быть может, он захочет взять меня в общину.

Учитель находился в роще около Капилавасту. Махапраджапати пришла к нему и сказала робким голосом:

Учитель! Только Вы и Ваши ученики можете быть по-настоящему счастливы. Подобно Вам и тем, кто сопровождает Вас, я хочу идти по пути спасения. Быть может, Вы проявите ко мне милость и позволите вступить в общину, о Благословенный?

Учитель молчал. Она продолжала:

- Как могу я быть счастлива в мире, который ни во что не ставлю, радости которого для меня словно мишура. Я желаю идти по пути спасения. Быть может, Вы проявите ко мне милость и позволите вступить в общину, о Благословенный? И я знаю многих женщин, которые желают последовать за мной. Быть может, Вы проявите милость к нам и позволите вступить в общину, о Благословенный?

Учитель сохранял молчание. Она продолжила дальше:

- Мой дворец уныл и безотраден. Город окутан тьмой. Пестровышитые вуали тяжело нависают над моими бровями; диадемы, браслеты и ожерелья ранят меня. Я должна идти по пути спасения. Много честных женщин, много женщин, наделенных великой жалостью, готовы следовать за мной. Быть может, Вы проявите милость к женщинам и разрешите нам вступить в общину, о Благословенный?

В третий раз Учитель промолчал.

С глазами, полными слез, Махапраджапати вернулась в свой унылый дворец. Но она не желала признать поражение и решила снова искать Учителя с мольбой о милости.

В то время он был уже в большой роще около Вайсали. Махапраджапати обрезала свои волосы, надела красноцветную рясу из грубой ткани и отправилась в Вайсали.

Она прошла весь путь пешком и ни разу не пожаловалась на усталость. Покрытая пылью, она, наконец, дошла до того зала, где Будда занимался медитацией. Но она не решилась войти и стояла за дверью с глазами, полными слез. Далее в легенде говорится о том, что лишь благодаря Ананде Будда согласился принять ее в свою общину. Но при этом он сказал:

- Слушай, Ананда. Иди к Махапраджапати и скажи ей, что я согласен принять ее в общину, но для этого она должна будет подчиниться очень строгим правилам. Вот что стану я требовать от женщин в общине:

монашка, даже если она служит сто лет, должна вставать в присутствии монаха и выказывать ему знаки глубокого уважения, даже если бы он послушничал всего один день; монахини должны приходить к монахам для открытой исповеди в своих проступках и для наставлений в священном слове; монахини, уличенные в тяжелом преступлении, подлежат обязательному и соразмерному наказанию в течение пятнадцати дней перед всей общиной монахов и монашек; прежде чем допустить монашку в общину, следует проверить ее постоянство и добродетель в течение двух лет; монашкам не будет дозволяться сопровождать монахов, но монахам дозволяется сопровождать монашек. Вот тот устав, который будет принят для всех монахинь в дополнение к тому, что уже исполняют монахи[28].

Правила оглашенные Буддой для монахинь известны под названием «Восьми правил» (garu-dhamma) и в отредактированном виде выглядят следующим образом

1. Монахиня, даже если она провела в монашестве сто лет, должна оказывать знаки уважения монаху, даже если он только что принял посвящение.

2. Монахини не должны проводить «летнее отрешение» сезона дождей в месте, в котором нет монахов.

3. Каждые две недели монахини должны посещать общину монахов для проведения церемонии упосатхи (общего собрания монахов) и получения инструкций и поучений от монахов.

4. После окончания «летнего отрешения» сезона дождей монахини должны участвовать в специальном собрании обеих общин для обсуждения поведения монахов и монахинь.

---

[28] См. подробнее: Жизнь Будды. - Новосибирск, 1994. – С.152.

5. Монахиня, совершившая нарушение разряда сангхадисеса (тяжелых проступков) должна подвергнуться наказанию в течение двух недель в обеих общинах – мужской и женской.

6. До посвящения кандидатка должна пройти двухлетний испытательный срок, и затем посвящение должно быть проведено в обеих сангхах – мужской и женской.

7. Монахиня не должна оскорблять или порицать монаха никаким образом, даже косвенно.

8. Монах может поучать монахиню, но монахиня никогда не должна поучать монаха или давать ему какие-либо советы [29].

Рассказ об основании женской сангхи и эти восемь дополнительных правил содержатся в 10-й главе Чулавагги. В тексте этого раздела правила сформулированы достаточно категорично: «эти правила должны уважаться, соблюдаться и никогда не нарушаться в течение жизни».

Однако следует отметить, что большинство этих правил входят в состав дисциплинарных правил для монахинь (Bhikkhuni-Patimokkha) там они включены в раздел Пачиттия, то есть легких нарушений, которые могут исправляться простым признанием своей вины [30].

Всего же существует 253 правила для монахов и 364 правила для монахинь [31]. По другим данным: 227 правил для монахов и свыше 300 правил для монахинь[32]. Большинство дополнительных правил касались легких нарушений — женских украшений и одежды, правил посвящения

---

[29] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона)//Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 72

[30] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона)//Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 70.

[31] Далай-лама. Свобода в изгнании. Автобиография Его Святейшества Далай-ламы. - СПб., 1992. - С. 240.

[32] Буддизм: словарь. - М., 1992. - С. 240.

женщин в сангху и выбора наставницы, правил публичного поведения монахинь и тому подобных второстепенных предметов [33].

Помимо выполнения этих правил, монахини должны были брить голову [34] и носить белые одежды [35].

Что заставляло женщин вступать в сангху – принимать строгие, и в такой степени аскетичные обеты монахини? Причины были самые разнообразные. Среди вновь прибывших монахинь, конечно, были такие ,которые на самом деле хотели достичь конечного освобождения, нирваны. Но были и, принявшие монашество из-за тяжелой семейной жизни. Весьма интересные свидетельства этому остались в «Тхеригатхе» («Стихи старших монахинь»). В отличие от более абстрактных «Стихов старших монахов» («Тхерагатха»), стихи женщин-монахинь обращают на себя внимание своими непосредственными чувствами. Весьма показательно стихотворение монахини Мутты:

Так свободна!
Так совершенно свободна я стала!
Свободна от трех изогнутых вещей:
от ступки, пестика,
горбатого старого мужа.
Вырвав с корнем жажду,
что ведет к становлению,
я свободна от старости и смерти.

---

[33] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 71.

[34] Волосы и прическа переставали быть признаком красоты – одного из проявлений «страдания» и привязанности к этому миру. И их потеря приносила больше полезного времени на изучение Основ Буддизма.

[35] Белый цвет в Индии символизирует траур, и возможно, поэтому в знак ухода из мира женщины-монахини выбирали этот цвет одежды.

Пестик, заплесневевший старый горшок и бесстыдный муж упоминаются и в других стихах. Заметим, что подобные чувства несколько противоречат предписаниям ортодоксальных брахманских теоретиков о почитании мужа как бога[36].

Следующей из распространенных причин ухода женщин в монахини была смерть детей. Смерть сына, как показывает история монахини Кисагатами, была особенно чувствительна, так как положение женщины в семье зависело от наличия мужского потомства. Согласно традиционному комментарию к «Тхеригатхе», в женской общине существовала большая группа монахинь, вступивших в сангху под впечатлением от потери своих детей. Руководила этой группой монахиня Патачара, сама пережившая смерть мужа и двух маленьких детей.

Довольно распространенной причиной ухода женщин в монашество в зрелом возрасте является потеря молодости и связанная с ней былая красота. И характерным примером такого ухода представляет собой богатая куртизанка Амбапали. Причиной своего обращения в буддизм она называет старение и увядание своего прекрасного тела. Среди авторов «Тхеригатхи» были и другие куртизанки — Аддхакаси, Вимала. Положение таких женщин в индийском обществе отличалось особенной неустойчивостью, несмотря на их видимое богатство.

История Соны, матери десяти детей, в какой-то степени напоминает историю короля Лира. Ее муж уже в достаточно пожилом возрасте ушел в буддийские монахи, оставив Соне все свое богатство. Она же решила разделить имущество между детьми, достаточно взрослыми в то время, с тем условием, что они будут содержать ее, а она посвятит себя религиозной жизни. Однако очень скоро дети стали считать престарелую мать обузой и

---

[36] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 71-72.

начали всячески третировать ее. (По поводу Соны Будда заметил, что благодарные люди появляются в этом мире так же редко, как и полностью Просветленные). В конце концов, Сона сама вступила в сангху, и, хотя ее пребывание там проходило не бесконфликтно, в конце концов, она достигла просветления.

Эта история вскрывает еще один момент — бесправного положения женщины в древнеиндийском обществе. Женщина, чей муж стал буддийским монахом, теряла свое положение в обществе и в семье. Ее положение в значительной степени совпадало с положением вдовы, а это одна из самых худших вещей, какая может случиться с женщиной в индийском обществе. Возможно, именно поэтому в каноне достаточно часто упоминаются случаи, когда оба супруга становились монахами. Такие случаи обычно рассматриваются как примеры супружеского согласия и верности, но, может быть, у женщины и не было другого выхода [37].

Но принятие монашества не ограждало женщину от зла, которое угрожает ей в мирской жизни. Это можно понять из поучения, которое приписывается самому Будде: «Даже если ты услышишь что-нибудь дурное, сказанное в твоем присутствии о лих (монахинях), ты не должен поддаваться мирским побуждениям; обуздывая себя, никогда не следуй велениям сердца, никогда не допускай, чтобы бранные слова сходили с уст твоих, но всегда будь дружественным и жалостливым, с сердцем, полным любви и лишенным вражды. Ты должен оставаться таким, если в твоем присутствии кто-нибудь будет бить монахинь кулаком, камнем, дубиной или ножом» [38].

Женская красота и ее сексуальная притягательность, согласно буддийскому учению - одно из наиболее ярких проявлений «страдания», ибо

---

[37] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 72.
[38] Бонгард – Левин Г.М., Ильин Г.Ф. – 2001. - С. 181.

на смену красоте, молодости скоро приходят отвратительные признаки старения. Именно под этим углом зрения и должны воспринимать женскую красоту мужчины, а особенно монахи, в противном случае страстное влечение невозможно преодолеть [39].

Это восприятие женской притягательности и свое сексуальное влечение к ней мужчина-монах должен был преодолевать на духовно-нравственном уровне. Но далеко не все могли достичь такого уровня не - желания, и поэтому был наложен официальный запрет на сексуальные отношения между монахами и женщинами, и между монахиней и мужчиной. Такой запрет отражен в своде монашеских правил: монах не должен иметь никаких интимных связей с женщиной, он не должен даже ничего брать из ее рук. То же самое касается и монахини в отношении мужчин [40]. Также если монаха приглашают в дом, и он остается на ночь, то он должен спать в отдельной комнате и через комнату от женщины. Постепенно эти запреты все возрастают. Монаху нельзя касаться животных женского пола, кукол, женских украшений, вещей и т.д. Во время поездки в общественном транспорте монах не может стоять или сидеть рядом с женщиной. При нем непозволительно вести разговоры о женщинах. Мужчине-монаху неприличен любой контакт с женщиной [41].

Можно предположить, что все эти правила касающиеся отношений с противоположным полом, в равной мере относятся и к монахиням. Ведь они записаны в Винае-питаке, то есть в своде монашеских правил одинаковых и для монахов и для монахинь. Но наказания для монахов и монахинь за нарушения вышеперечисленных правил отличались. Например, наказание за прикосновение к лицу другого пола, для монахов включалось в раздел

---

[39] Ермакова Т.В., Островская Е.П. Классический буддизм. - СПб., 1999. – С. 159.
[40] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. - М., 1996. – С. 17.
[41] Буддизм: Словарь. - М., 1992. – С.185.

Сангхадисеса — тяжелых нарушений. Однако считалось, что эти прегрешения монахов могут быть исправлены. Наказания для монахинь за эти же прегрешения относились к разряду Параджика — тяжелых нарушений, которые требовали безоговорочного исключения из сангхи. Не следует думать, что это происходило из-за того, что Будда считал женщин более склонными к сексуальным наслаждениям, чем мужчины — взгляд, весьма характерный для брахманистской литературы. Исследователи обратили внимание на то, что Будда описывал влечение мужчины к женщине и женщины к мужчине в одинаковых терминах. Большая строгость подобного рода правил для женщин скорее преследовала внешние цели. Во-первых, в патриархальном индийском обществе буддийские монахини, оставившие домашние обязанности и посвятившие себя поиску освобождения, вызывали значительно большее неодобрение, чем мужчины, которым это, в принципе, разрешалось. Поэтому монахини всегда могли найти около себя достаточное количество недоброжелателей и должны были держать себя строже. Во-вторых, монахиня могла забеременеть, и это вызывало значительные проблемы в общине, как в моральном, так и в чисто организационном плане. Видимо, это же соображение было главным при назначении дополнительного испытательного срока перед посвящением в монахини. В каноне упоминаются случаи, когда женщины становились монахинями, уже, будучи беременными [42].

Если в индуизме признавалось высокое назначение женщины, как носительницы новой жизни, то в буддизме именно за связь с жизнью она считалась вернейшим союзником Мары - врага Дхармы и искусителя.

[42] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С. 71.

Буддийские притчи полны уверений, что даже лучшая женщина - это зло и носительница зла [43].

Но эти запреты не относятся к практикам. Поскольку отказ от сексуальных отношений неприемлем для йогинов и йогиней. Присутствие дака (для йогини) или дакини (для йогина) необходимы в определенные моменты для работы с энергиями, так как каналы тонкого тела, открытые методами тантрического секса, останутся, не задействованы и йогин не сможет достичь полной реализации. Однако надо отметить, что этот контакт не должен иметь места в начале тантрического пути, когда страсти еще не взяты под контроль и возможны разнообразные падения. И супружеский союз является заключительным действием перед обретением полного просветления [44].

Надо учесть, что все эти запреты, изложенные в Винае должен знать любой мирянин (мирянка), ибо незнание основных правил Винаи – это неуважение к сангхе в целом. Правила поведения мирян в отношении монаха объясняются в семье, в школе, а главное – об этом рассказывается в сутрах, которые читаются верующим в монастырях и храмах. Таким образом, мирянин (мирянка) должен в присутствии монаха постоянно контролировать свое поведение, свою речь.

Монахи жили в монастырях или вели отшельническую жизнь в лесах, но монахиням жить в одиночестве не разрешалось[45]. Это предписание видимо было сделано с целью защиты одиноких монахинь от грязных посягательств, ведь как было сказано выше, духовный сан не спасает от физического насилия со стороны мужчины. Как мы видим, положение женщины - монахини и положение мужчины - монаха неравны, т.е. как и в

---

[43] Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. – СПб., 2001. – С.181.
[44] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. - М., 1996. – С. 17-18.
[45] Жизнь Будды. - Новосибирск, 1994. – С.189.

миру, женщина должна признавать господство мужчины над собой. Однако следует отметить, что, несмотря на неравенство между монахами и монахинями, сам факт вступления женщин в монашескую общину необыкновенно возвышал женщину в глазах древнеиндийского общества.

На фоне древнеиндийского общества, появление женских буддийских общин можно рассматривать как совершенно иное отношение буддизма к положению женщин, по сравнению с Ведами - сосредоточием традиционного религиозного знания, мировоззренческой опоры древней Индии. Древнеиндийское общество того времени представляло собой жесткую социальную структуру, образованную множеством каст. Помимо деления людей на касты, взаимодействовавших между собой по жестким правилам, внутри общества действовала также строгая регламентация отношений между мужчинами и женщинами, которая указывала женщине на ее, по сравнению с мужчиной, низшее положение. Женщинам, наряду с самой неприкасаемой кастой «шудр», запрещалось изучать Веды, самостоятельно выполнять какие-либо обряды, посты и обеты, и даже присутствовать при распевном оглашении ведических текстов. Брахман, жрец, отвечающий за сохранность и передачу ведического знания, рискнувший ознакомить женщину с Ведами, изгонялся из общества навсегда.

В древнеиндийском обществе мужчина мог свободно стать религиозным служителем, аскетом или монахом какой-либо религиозной системы, не встречая особых протестов с чьей-либо стороны. В то время как женщина, исходя из своего зависимого положения от условностей царивших в то время, и обладая меньшими правами по сравнению с мужчиной, не могла так просто уйти из дома, бросить семью, потерять свое социальное положение в обществе ради достижения религиозного знания.

И совсем иное отношение к женщине показывал буддизм: женщина должна перестать относиться к себе как человеку «второго» сорта; должна

осознать, что она обладает правами, как и мужчина в отношении достижения религиозного знания.

Существовали и социально-бытовые ограничения для женщин, которые можно увидеть в сводах законов Ману:

«День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин...отец охраняет ее в детстве, муж охраняет в молодости, сыновья охраняют в старости; женщина никогда не пригодна для самостоятельности» [46].

«Муж, даже чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем как бог» [47]. Именно в таком обществе, выходец из одной высшей касты, касты кшатриев, сын царя народа сакья, Сиддхарта Гаутама и создал принципиально иное учение. Учение ставшее доступным всем, независимо от принадлежности к какой-либо касте, а также принадлежности к мужскому или женскому полу. Слушать его учение приходили мужчины и женщины, богатые и бедные, люди как высших, так и низших каст. Фактически своим разрешением допустить женщин в свою общину Будда совершил переворот во взглядах на ее положение в древнеиндийском обществе.

В I-м тысячелетии н.э. в буддизме появились социальные концепции, касающиеся поведения верующих мирян и мирянок. Высказывания о них содержатся в Самъютта-никая, Дигха-никая, Ангуттара-никая, Аватамсака-сутре, Махапариниббана-сутре, Махамайя-сутре, Дхаммападе и джатаках, а также в тестах северной и южной традиций буддизма [48].

Сигаловада-сутта из Дигха-никаи содержит подробное изложение поведения домовладельца – мирянина. Домовладелец должен почитать и

---

[46] Законы Ману. - М., 1992. – С.185

[47] Там же, С. 115.

[48] Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. - М., 1983. – С. 80.

уважать свою жену, быть верным ей, утверждать свой авторитет перед ней, дарить ей украшения. Жена, в свою очередь, должна хорошо выполнять домашнюю работу, быть гостеприимной, верной мужу, бережно относиться к тому, что он зарабатывает, быть искусной и прилежной.

По учению Будды в этом мире есть три вида людей:

1. Люди, похожие на письмена, высеченные на камне. Они часто гневаются, их гнев продолжается долго и не проходит, как не стираются письмена, высеченные на камне.

2. Люди, похожие на письмена, написанные на песке. Они часто гневаются. Но их гнев проходит также быстро, как быстро стираются письмена, написанные на песке.

3. Люди, похожие на письмена, написанные на воде. Они так же, как и расплывающиеся письмена, написанные на воде, не злословят о других, услышав дурное, не обращают внимания, в их душе всегда царит мир и покой.

Есть еще три вида людей. Первый вид - это простые люди по характеру. Они легко возбудимы, легкомысленны и всегда непостоянны. Другой вид людей сложен по характеру. Они тихие и скромные, очень осторожны, могут контролировать свои желания. Третий вид людей чрезвычайно сложный по характеру, они искоренили все свои мирские страсти.

Понять характер человека очень трудно. Это как заросли камыша, у которого неизвестно, где вход. В отличие от человека характер зверей понятнее. По характеру людей можно разделить на 4 разряда:

• Первый разряд - это люди страдающие. Следуя неправильному учению, они подвергают себя телесным наказаниям.

• Второй разряд — это люди, причиняющие страдания другим. Они убивают живые существа, воруют, делают многие другие дурные дела.

• Третий разряд - люди, сами страдающие и причиняющие страдания другим.

• Четвертый разряд - люди, сами не страдающие и не причиняющие страдания другим. Они живут в мире и покое, свободные от желаний, следуя учению Будды, они не убивают живых существ, не воруют и совершают хорошие дела [49].

Однако, несмотря на то, что Будда совершил переворот во взглядах на положение женщин в обществе Древней Индии, допустив их наряду с мужчинами к своему учению, он все же оставался, верен индийским традициям, ставившим ее на более низкий уровень по сравнению с мужчиной. Поскольку Будда придает большое значение делению людей на мужчин и женщин. При этом особое внимание уделяет женщинам. Он различает женщин на жен и женщин, чего не делает по отношению к мужчинам. В Ангуттаре-никае приводится четыре типа жен:

- женщины первого типа – это женщины, которые сердятся из-за пустяков, они капризны, жадны, завидуют чужому счастью и не делают приношений.
- Женщины второго типа – это женщины, которые часто сердятся, капризны и жадны, но не завидуют чужому счастью и делают
- Женщины третьего типа – это женщины, которые великодушны и не очень сердятся. Они не капризны, могут сдерживать свои желания, но завидуют другим и не делают приношения.
- Женщины четвертого типа – это женщины, которые великодушны, никогда не сердятся. Они сдерживают свои желания и всегда спокойны, не завидуют другим и делают приношения.

---

[49] Учение Будды. - Элиста, 1992. - С. 82.

Жены делятся на семь типов:

– Первый тип жен - это жены, как убийцы. У них грязная душа, они не уважают и не любят своего мужа, изменяют своему мужу и, наконец, уходят к другому мужчине.

- Второй тип - это жены, как воры. Они не понимают работы мужа, думают только о том, чтобы удовлетворить свое тщеславие, для того чтобы насытить себя, расточают доходы мужа и тем самым обворовывают своего мужа.

– Третий тип - это жены, как хозяева. Они не ведут домашних дел, ленивы и заняты только тем, чтобы удовлетворять свои потребности, они грубы в обращении с людьми и всегда ругают своего мужа.

– Четвертый тип - это жены как матери. Они окружают мужа заботливой лаской, защищают своего мужа, как своего ребенка, бережно относятся к доходам.

- Пятый тип - это жены, как младшие сестры. Они, верно, служат мужу, служат ему с такой любовью, какую они проявляют по отношению к своим сестрам, они скромны и сдержаны.

– Шестой тип - это жены, как друзья. Они всегда рады мужу, как старому другу, с которым они увиделись через много лет. Они ведут себя правильно, они тихи, уважают своего мужа.

- Седьмой тип - это жены, как служанки. Они, верно, служат мужу, уважают его, беспрекословно подчиняются всем его приказам, не сердятся и не обижаются, они делают все для того, чтобы муж был счастлив.

Такое подробное описание жен, содержащееся в Суджатте-сутте из Ангуттара-никаи, было специально приведено для одной женщины по имени Суджата. Суджата – молодая жена старшего сына богатого торговца была дерзка, никого не уважала, не слушалась приказов

родителей мужа, и из-за этого постоянно в семье были разлады. После беседы с Буддой Суджате стало стыдно, она покаялась и обещала стать женой, как служанка, помогать мужу и вместе с ним следовать учению Будды [50].

Такая подробная типология жен приводится для того, чтобы показать, что плохие женщины, жены - это препятствие для мужчин вести праведную жизнь и стремиться к просветлению.

Учитель мужа учит его священному учению, поэтому и жена должна уважать и преклоняться перед учителем мужа, потому что человек не может жить без духовного учителя.

Так же жена, чтобы понимать работу мужа и помогать ему, должна учиться и заниматься самообразованием. Ей нельзя равнодушно относиться к работе мужа, как к работе чужого человека. Еще жена должна стараться узнать характер, способности и вкусы подчиненных мужа и тех, кто приходит к нему по работе, и относиться к ним хорошо, а также бережно обращаться с доходами мужа, не тратить лишние деньги на себя.

Отношения мужа и жены установлены не только из соображений удобства. И не только потому, что они живут в одном доме. Муж и жена должны по священному учению совершенствовать свои души [51].

В книге «Учение Будды» приводится притча об идеальных супругах: «Супруги, которых в свое время ставили в пример другим, как образец идеального супружества, пришли однажды к Возвышенному и обратились к нему со следующими словами: «Возвышенный, мы с детства знакомы друг с другом, а когда стали взрослыми, мы поженились. До сих пор, мы даже и не помышляли об измене. Мы и в том мире хотим жить, так же любя

---

[50] См. подробнее: Учение Будды, В.И.Корнев «Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии». – М., 1983.
[51] Учение Будды. - Элиста, 1992. - С. 202.

друг друга, как жили в этом мире. Скажи, что нам делать, чтобы осуществить это желание». Возвышенный ответил им: «Тогда вам надо верить в одну веру. Если вы вместе последуете учению, вместе будете совершенствовать свою душу, вместе будете делать приношения, вместе обретете разум, вы и в том мире сможете жить одной душой», т. е. муж и жена должны быть единым целым в духовно-религиозном плане, и их поступки должны стремиться к одной цели – просветлению» [52].

Также существовали своеобразные требования и к девушкам-невестам. Здесь будет уместно привести перечень достоинств, какими должна была обладать будущая невеста Сиддхартхи Гаутамы. Этот перечень дал своему отцу сам будущий Будда: «Моя невеста должна быть бутоном юности и цветком красоты. Однако юность не должна оборачиваться глупостью, а красота - гордыней. Та, на которой я женюсь, должна обладать участием сестры и нежностью матери ко всем смертным. Она должна быть столь же приятной, сколь и правдивой, и не знать зависти. И никогда, даже во сне, не должна она думать о других мужчинах - только о своем муже. Никогда не произнесет высокомерных слов, манеры ее будут скромны, а кротостью она сравняется с растениями. Она не позарится на то, что принадлежит другому, не станет требовать невозможного, будет довольна своей судьбой. Моя избранница будет равнодушна к вину и сладостям. Она будет невосприимчива к музыке и благовониям, безразлична к играм и празднествам. Она будет добра к моим помощникам и своим служанкам. Я хочу, чтобы она просыпалась первой, а ложилась последней. Та, кого я выберу в жены, будет чиста телом, речью и помыслами » [53].

---

[52] Учение Будды. Элиста, 1992. – С. 203

[53] Жизнь Будды. - Новосибирск, 1994. - С.23.

В книге «Знаменитые йогини. Женщины в буддизме»[54] приводятся наставления родителей своей дочери – невесте:

...Когда станешь жить в семье Ринанг,
Вставай с первыми петухами!
Когда станешь жить в семье Ринанг,
Будь как дворовая собака, которая
Засыпает позже всех!
Когда станешь жить в семье Ринанг,
Уважай своего мужа и свекра,
Не заботься о себе.
Всем помогай и стыдись за свои ошибки!
Драгма Самдруб стал твоим мужем
В силу твоей предыдущей кармы.
Ты будешь жить с ним всю жизнь -
Служи ему хорошенько!

Здесь выделялись различные качества женщин. Это восемь положительных качеств и пять отрицательных качеств:

Восемь положительных качеств женщин:

1. Дружелюбие
2. Рождение только мальчиков
3. Совершение только дозволенных поступков
4. Способность выполнять любую работу
5. Отсутствие ревности
6. Несклонность к пустословию
7. Вера в Дхарму и отсутствие ложных взглядов
8. Даже в отсутствии своего мужа она делает только то, что ему

[54] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. – М., 1996. – С.36.

понравилось бы.

Пять отрицательных качеств женщин:

1. Помыслы о другом мужчине после замужества
2. Недостаток щедрости
3. Желание сделать то, что невозможно сделать
4. Желание совершить предосудительный поступок
5. Убийство мужа [55]

За совершение тяжких грехов согласно закону о карме, людей ждало перерождение в мучительном аду. Это касалось равно как мужчин, так и женщин. Однако кара, которой подвергалась женщина, была более суровой, чем у мужчин, что еще раз подтверждало более низкое положение женщины. В буддийских источниках описываются муки людей, но более подробно и детально описываются муки женщин.

Если женщина нарушала правила поведения, не соответствовала образу хорошей жены и благочестивой женщины, то после смерти ее ждали страшные наказания. Например, женщин, которые давали абортивные снадобья и лицемерно - вплоть до лживой клятвы в суде - отрицающих свою причастность к этому преступному ремеслу, ждало страшное будущее. Они рождались в образе голодных духов или претов (преты - это грешники, бродящие в каком-то промежуточном состоянии, наказанные разным образом за свои грехи) [56]. Их тело обнажено, оно смердит изо всех пор кожи. Они крайне истощены и постоянно страдают от жестокого голода, но не могут найти никакой еды. Рождая по семь младенцев в сутки, они пожирают их, но не насыщаются. Обрести рождение среди голодных духов предстоит и тем наглым и бесстыдным женщинам, которые, видя, как их благочестивые мужья-буддисты подносят монахам рис, воду и одежду, злобно вопят, одержимые скупостью: «Пусть эти рис и вода обратятся в

[55] Знаменитые йогини. Женщины в Буддизме. - М., 1996. – С. 85-86.
[56] Ермакова Т.В. Островская Е.П. Классический буддизм. - М., 1998. - С. 201.

нечистоты, пусть одежда станет раскаленным железом и жжет тебя всякий раз, когда ты решишь отдать ее как милостыню».

В облике голодных духов, уродливых и обнаженных, эти женщины будут страдать от голода, ибо рис и вода от их прикосновения превратятся в нечистоты, а одежда в раскаленный металл [57].

Это лишь два описания наказаний из их великого множества, ведь наказаний столько, сколько прегрешений совершает женщина. И поэтому женщине оставалось лишь одно - подчиняться правилам поведения в обществе, быть хорошей, доброй и благочестивой женщиной - женой.

Об истории вступления женщин в буддийскую монашескую общину в реннем буддизме свидетельствует палийский канон Типитака, так как, по мнению буддистов, многие разделы записаны с уст самого Будды. Типитака (санскр. Трипитака) - палийский канон, впервые записанный на Цейлоне в 80-х годах до н.э.

Типитака (дословно – «три корзины») - полный свод священных текстов буддизма. Она делится на три раздела — Сутта-вибханга, Кхандхака и Паривара.

К наиболее ранним по времени возникновения частям палийской Типитаки относится Виная-питака. Винная-питака содержит правила, касающиеся как монахов, так и монахинь. Эти правила, согласно буддийской традиции, были разработаны самим Буддой, и после его смерти были записаны в единый свод дисциплинарных правил монашества, который вошел в Виная-питака Она делится в палийской версии на три раздела — Сутта-вибханга, Кхандхака и Паривара

Сутта-вибханга содержит изложение и толкования Патимоккха-сутты — важнейшего сочинения, посвященного правилам поведения монахов в

[57] Там же, С. 167-168.

буддийской общине. По форме Сутта-вибханга — перечисление проступков, которые могут совершить члены буддийской общины, и наказаний, налагаемых за эти проступки. Первый раздел сочинения относится к монахам, второй — к монахиням. Проступки распределены по степени своей тяжести по нисходящей линии. К первой группе относятся те, что влекут за собой изгнание виновного из общины. Это — половая невоздержанность, воровство, убийство или содействие ему, преувеличение своей способности творить чудеса и т. д. Виновные в прегрешениях, относящихся к следующей группе, подлежат временному удалению из общины. Сюда относятся самовольное строительство себе хижин, сеяние раздоров в общине и др. К третьей группе относятся проступки, наказание за которые требует особых доказательств. Наконец, перечисляются проступки, не влекущие за собой наказания, а также даются указания о поведении монахов и монахинь при различных обстоятельствах: во время сбора подаяния, при посещении больных и т. п. Последний (восьмой) раздел Сутта-вибханги повествует о средствах улаживания споров внутри общины.

В комментирующей Патимоккха-сутту части Сутта-вибханги приводятся те же самые правила поведения монахов и монахинь, но они преподносятся в форме пространных рассказов о том, какие события явились поводом для установления Буддой того или иного правила. Правда, подробно в Сутта-вибханге прокомментированы только некоторые из правил, основная же их масса объясняется или гораздо более кратко или приведена без объяснения.

Следующая часть Виная-питаки носит название Кхандхака. Она разделяется на две книги — Махаваггу и Куллаваггу. Четкого принципа в этом делении уловить нельзя. Обе книги посвящены истории развития буддийской монашеской общины начиная с «прозрения» Гаутамы. Таким

образом, в Кхандхаке мы встречаемся с отдельными элементами биографии Будды.

В Кхандхаке подробно описываются основные церемонии и обряды, правила поведения монахов в течение дня, порядок проведения традиционных собраний, известных под названием «упасатха». Отдельные главы Кхандхаки посвящены обстоятельствам, при которых Будда разрешил монахам носить обувь, установил форму этой обуви, порядок обращения монахов за медицинской помощью и др.

Последней частью Винная-питаки является Паривара. По-видимому, она сложилась позднее двух первых частей. Составлена она в виде вопросов и ответов, коротко излагающих некоторые из приведенных уже положений Винная-питаки. Обычно считается, что она включена в канон для облегчения запоминания монахами многочисленных правил и запретов.

Таким образом, свод монашеских дисциплинарных правил Винаяпитака содержит огромное количество правил, регламентирующих почти все стороны жизни монахов и монахинь. В основном эти правила тождественны по отношению монахам и монахиням. Монахини, так же как и монахи, давали обет безбрачия, им одинаково запрещалось носить нарядные одежды, украшения, пользоваться благовониями, при вступлении в монашество, они должны остричь свои волосы. А так же полагалось носить рясы, скрывающие изгибы тела. Надо отметить, что бесформенная ряса и бритая голова монахов и монахинь символизирует их бесполость. Также следует отметить особые правила для монахов, которые указывали, как заставить видеть в женщинах сестер и матерей: «...пожилых женщин надо считать своими матерями. Женщин средних лет надо считать своими младшими сестрами, а молодых женщин надо считать своими дочерьми» [58]. Эти правила как бы ограждали

[58] Учение Будды. - Элиста, 1992. - С. 180.

монахов от соблазна видеть в монахинях женщин, от прелюбодеяния, так как одним из обетов, даваемых монахом при вступлении в общину, был обет целомудрия.

Так же Патимоккха-сутта подразделяется на восемь видов, соответствующих восьми статусам членов сангхи. Это:

- дисциплина монахов (бхикшу)
- дисциплина монахинь (бхикшуни)
- дисциплина послушников (шраманера)
- дисциплина послушниц (шраманерика)
- дисциплина той, которая претендует на статус монахини (шикшамана)
- дисциплина мирян (упасака)
- дисциплина мирянок (упасика)
- дисциплина тех, кто соблюдает очистительный пост (упаваса)

Теоретики Виная указывали, что внутренняя сущность дисциплины для мужчин и женщин тождественна, и в этом отношении восемь дисциплинарных статусов могут быть сведены к четырем:

- монахи (бхикшу) и монахини (бхикшуни)
- послушники (шраманера), послушницы (шраманерика) и та, которая претендует на статус монахини (шикшамана)
- миряне (упасака) и мирянки (упасика)
- те, кто соблюдает очистительный пост (упаваса)

Статус шикшамана указывает на различие в последовательности обретения монашества женщинами и мужчинами. Женщине-послушнице давалось время на обдумывание и окончательное принятие монашества. Это было связано с тем, что женщине по сравнению с мужчиной нелегко давалось решение уйти от мирской жизни. Ведь по своей природе она была

ответственна за продолжение рода и должна отказаться от радости материнства. Однако если женщина твердо соблюдала статус послушницы и избирала религиозный путь, то ей разрешалось принять статус шикшамана и оставаться в этом статусе два года. Только после этого женщина получала доступ к полному курсу дисциплины, то есть к полноправному монашеству.

Можно сказать, что Патимоккха-сутта – это не только правила, но и самоконтроль, поскольку, приняв обеты, монахи и монахини должны постоянно помнить о них (для этого монахи и монахини собирались дважды в месяц, чтобы вслух прочитать все свои правила) и контролировать себя, свои поступки и мысли.

И все же женщина по своим религиозным возможностям способна достигнуть тех же результатов, что и мужчина - им обоим доступно архатство, совершенное знание. Идя монашеским путем, и мужчина, и женщина могут обрести просветление. Но женщинам труднее одолеть свою эмоциональную преграду, обусловленную их психофизиологическими особенностями.

И как сказал Будда: «... душа у женщин легко теряет покой и легко ошибается. Женщина жадная, поэтому она скупиться и завидует другим. По сравнению с мужчиной у нее много препятствий на пути к просветлению», т.е. в нравственном отношении женщина занимает низшую ступень, чем мужчина «... и поэтому женщине труднее продвигаться по этому пути. Тем более, если она молодая и красивая. Ей надо идти по этому пути, одерживая победу над соблазном богатства и любви... богатство и любовь, сильно соблазняющие женщину, не постоянные сокровища. Постоянным сокровищем является только путь просветления...» [59].

[59] Учение Будды. - Элиста, 1992. - С. 205.

Постепенно общины монахов росли и организационно укреплялись и в третьем веке до н.э. в них была уже строгая дисциплина и сложившаяся иерархия. Природные условия Индии заставляли на дождливый период (июнь-сентябрь) всех монахов той или иной общины собираться вместе, так как возможность передвижения по стране резко сокращалась. Места, где монахи собирались в дождливый период, назывались вихарами. Они стали основой будущих монастырей, которые возникают в Индии в первые века нашей эры.

История буддизма в Индии имеет три периода: первый период первоначального буддизма - золотой век личного непосредственного влияния учительства Будды (с бенаресской проповеди до первого буддийского собора в Раджагрихе, то есть приблизительно между 523-477 гг. до н.э.); второй период - Хинаяны (Малого Пути) - период преобладающего распространения архатства, индивидуалистически-монашеского буддизма (с первого буддийского собора до исторического появления Махаяны, то есть до I века до н.э..) и третий период - Махаяны (Великого Пути) - период преобладающего распространения бодисатства и символики, универсального буддизма, выступавшего уже в роли мировой религии (с 1в. до н.э..) [60].

Параллельно шло и развитие монастырской жизни буддистов Индии. В первом периоде истории буддизма монастырей в строгом смысле слова, по-видимому, не было. Был организован орден нищенствующих монахов, которым приходилось иметь пристанища не в благоустроенных монастырях, а там где попало; в загородных рощах и зданиях, пожертвованных или временно уступленных ордену верующими, или просто в тиши лесов - лишь бы все это было вне шума и сутолоки мирской жизни. В то время буддийские монахи жили небольшими общинами вблизи сел и городов. Это

[60] Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // Orient: альманах. Вып.1. СПб., 1992. – С. 64.

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА

было необходимо потому, что они питались исключительно подаяниями народа, да к тому же общее количество буддийских монахов тогда не было особенно велико. Будда организовал орден нищенствующих монахов и монахинь, дал им правила общинной монашеской жизни, начиная с правил высшей морали буддийского монаха и монахини и кончая указаниями о размере монашеской кельи.

Монахи первоначального периода истории буддизма, питаясь исключительно подаяниями, строго придерживались правила неделания запасов [61].

На этом этапе подходит к концу золотой век буддизма. После него начинается второй период истории индийского буддизма. Строгие правила, изложенные, в Винае-питаке стали нарушаться учениками. Так, например, появились случаи делания запасов на будущее время. Затем появилась возможность устроиться с удобствами жилищ, где жили монахи и монахини. Так возникают небольшие благоустроенные монастыри отдельно как для монахов, так и для монахинь. При этом женские монастыри подчинялись мужским монастырям и получали оттуда предписания.

Монахи и монахини избавились от заботы собирать каждый раз подаяния от народа. Они перестали вести бродячую жизнь, монастыри стали местом их постоянного проживания. И постепенно удобства новой монастырской жизни стали чувствоваться и цениться. И чем дальше эта жизнь развивалась, тем монастыри становились многолюднее и многочисленнее. Поскольку, если одни монахи и монахини действительно стремились с помощью принятия монашества достичь истины Учения Будды, то другие находили в этом спасение от голодной и бедной жизни. Приняв монашество, эти люди больше

[61] Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // Orient: альманах. Вып.1. СПб., 1992. – С. 6.

не испытывали нужду в еде и одежде. И вдобавок они получали почет и уважение от мирского населения.

Особенно тогда, когда сангха уже стала богатой и уважаемой в обществе, принятие монашества стало средством проживания и достижения почетного социального статуса, тем более что порядки в буддийских общинах были достаточно мягкими по сравнению с другими неортодоксальными движениями того времени. Пример подобного рода — история монахини Чанды, чьи стихи также сохранились в «Тхеригатхе». Эта женщина, потеряв мужа и всех родственников, семь лет побиралась по домам, страдая от холода, жары и голода. Однажды она увидела монахиню, которой все с радостью подавали пищу и питье, и упросила ее взять к себе в ученицы. После этого, избавленная от безысходной нужды, она приложила все силы для постижения буддийского учения. Следует заметить, что Будда не возражал против вступления в сангху такого рода людей. Он надеялся, что пребывание в сангхе, вместе с добродетельными монахами и монахинями, поможет и таким людям достичь определенного духовного роста. Та же монахиня Чанда благодаря постоянным усилиям достигла Просветления и стала одной из самых уважаемых монахинь [62].

Будда, устанавливая правила общинной жизни для своих учеников, преследовал единственную цель - создать наилучшую обстановку, при которой каждый стремящийся к идеалу мог осуществить истинный смысл жизни - Нирвану. Убийство, прелюбодеяние, пользование собственностью и т.п. деяния, по первоначальному смыслу учения, были не столько грехи, за которые человек получает возмездие, сколько отрицательные условия, хотя достижения идеала жизни. Целомудрие, отрицание семейной жизни, отрицание собственности, воздержание, по первоначальному смыслу учения,

---

[62] Гуннский А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб., 2000. – С.72.

считались лишь благоприятными условиями, при которых человек только и становится свободным и способным достигнуть Нирваны. Буддийский монах того времени носил одеяние красно-желтого цвета не потому, что последний считался красивым или традиционно-священным, а потому, что считался самым презренным цветом в Индии, дабы монах не стал питать к этому цвету какой-либо греховной привязанности. Но впоследствии получилось то, чего Будда не имел в виду: красно-желтый цвет стал считаться во всех буддийских странах самым красивым и священным из всех цветов. В этом подтвердилось основное учение Будды: все условно, относительно и истинная сущность всех вещей - пустота, не имеющая действительности, подобно сновидению и т.п. иллюзиям [63].

Церковный элемент в буддизме начинается со второго периода его истории, когда законы религии стали исполняться большинством верующих как традиционные священные обычаи, а не как целесообразные, разумные. В этот период и появляются настоящие монастыри с общемонастырскими и местными уставами.

Наконец наступает для истории индийского буддизма третий его период, совпадающий с высшим расцветом общеиндийской национальной культуры. В этот период типы монастырей предшествующего периода перестали служить господствующим образцом монастырей. Появляется новый тип многолюдных монастырей-университетов, в коих преподаются решительно все отрасли знаний того времени: буддизм, филология, гносеология, медицина, искусства (художественные и технические) и прочее. Но это развитие коснулось только мужских монастырей, обойдя женские. В монастырях такого типа живут не только простые монахи, но и ученые, писатели, мыслители, творцы религиозно-философских систем, разрабатывавшие вопросы религии и философии. В них же монастырях

[63] Барадийн Б.Б. Буддийские монастыри // Orient: альманах. - СПб., 1992. – С. 65.

были созданы, между прочим, критическая философия и диалектический метод рассуждения. В этих монастырях, наряду с напевами покаянных исповедей монахов, происходили шумные школьные занятия и религиозно-философские диспуты между главами сект буддистов и небуддистов в присутствии их последователей и покровителей. При этом побежденная сторона должна была перейти в секту победителя.

К третьему периоду развития монастырей можно отнести изложенный «Бхиккхуни-самъютте» диспут между монахиней и искусителем верующих Марой. Темой диспута стали внутренние сомнения монахинь в правильности избранного пути. Эти сомнения зафиксированы в «Бхиккхуни-самъютте» [Ц] — небольшой главе «Самъютта-никаи». В состав «Бхиккхуни-самъютты» входят десять небольших сутр, построенных по одному образцу — монахиня встречается с Марой, буддийским демоном-искусителем, и тот задает ей какой-либо провокационный вопрос. Этот сюжет не следует понимать слишком буквально — Мара в буддийской традиции скорее олицетворяет внутреннюю слабость и неуверенность, чем какое-либо антропоморфное мифологическое существо. Одно из самых частых искушений заключалось в том, что надо наслаждаться жизнью сейчас, пока ты еще молода, чтобы потом не раскаиваться в упущенных возможностях (сутры №№1, 4 и 5). Другие соблазны: желание иметь детей (сутра №3), сомнение в том, что женщина вообще может добиться просветления (сутра №10), сомнение в учении Будды и желание перейти в другое учение (сутра №8). Один из вопросов — о том, что женщине небезопасно заниматься созерцанием в уединенных местах, в которых она может подвергнуться насилию (сутра №5). В данном случае сомнение разрешается тем, что монахиня уже овладела сверхъестественными способностями настолько, что может противостоять любым насильникам. Однако примечательно, что этот вопрос Мары был обращен к

монахине, изнасилованной вскоре после посвящения, то есть сомнения подобного рода не были беспочвенными. Наряду с такими более или менее бытовыми вопросами у монахинь возникали и доктринальные сомнения, прежде всего, относительно того, кто сотворил мир и все живые существа (сутры №9 и №10). Будда, как известно, отрицал существование какого-либо бога-творца этого мира, поэтому для ответа на данный вопрос требовалось хорошее знание буддийского учения. Это вообще один из самых распространенных вопросов, которым

Мара пытается смутить как монахинь, но, тем не менее, монахини дают все нужные ответы, и посрамленный Мара, печальный и разочарованный, исчезает с места искушения. Собственно, важны не столько ответы: во всех сутрах подчеркивается, что победа над Марой происходит тогда, когда женщина узнает, распознает его, т. е. осознает свои сомнения и колебания. В этом проявляется опыт «сати» — внимательности и осознанности — одной из ступеней буддийской практики [64].

Надо полагать, впервые в этом периоде возникли среди монахов случаи пользования личной собственностью наряду с общинным строем жизни. Монастыри этого периода не были, конечно, исключительно указанного выше типа. Еще продолжал существовать тип монастырей предшествующего периода, и новый тип монастырей-школ был лишь преобладающим.

Из монастырей этого периода известны великие монастыри Наланда, Викрамашила, Отантапури, находившиеся в Магаде (в восточной части Бенгалии), и многие другие. Эти монастыри особенно первый, были центрами образованности, откуда выходили почти все буддийские знаменитости этого периода.

---

[64] Bhikhuni – samyutta. - Sri-Lanka, 1997. - p. 12-14.

Эти монастыри, по свидетельству тибетского историка Таранаты (XVI в.), существовали почти до конца последнего периода истории буддизма, после чего они погибли с колоссальными своими книжными богатствами, главным образом от мусульманского фанатизма.

VII век был кульминационной точкой расцвета буддизма в Индии, после чего начинается процесс медленного угасания. Причины этому были, с одной стороны, возрождение брахманизма и с другой - разрушительные действия иноземных завоевателей, главным образом мусульман. Под напором этих факторов буддизм со своими монастырями и последователями уходит из старых насиженных мест, центральных частей Индии, в новые места, глухие окраины Индии и далее, в соседние с ней страны. И вот с этого периода истории индийского буддизма, начиная с VII в., когда в Индии преобладал тип монастырей-университетов и когда расцвет школьно-философского буддизма дошел до своего апогея, индийский буддизм, перевалив исполинские Гималаи, начал проникать в дикую и негостеприимную страну тибетцев [65].

Появление и образование женских монашеских общин показали принципиально новое отношение буддизма к женщине не только в духовно-религиозном плане, но и в самом отношении к женщине, которая по своим духовным потребностям и возможностям способна достичь Просветления, так же как и мужчина.

1.2. Женский пантеон божеств в буддизме

Распространение буддизма в странах, где традиционно положение женщин было высоким по сравнению с женщинами у него на родине, способствовало более широкому вовлечению женщин в буддизм. Это отразилось не только на количестве верующих, но на качественном

[65] Подробнее см. работы Б.Барадийна, И.Минаева.

изменении самого буддийского вероучения в пользу женщин. Характерный пример тому институт хубилганов, в конечном итоге включивший себя женщин, и это сказалось на расширении божественного пантеона, включивший женские божества. На исторической родине буддизма единственной почитаемой женщиной была мать Будды – Махамайя, остальные божества Будды и Бодхисатвы были мужского рода. Однако проникновение буддизма в страны, где статус женщины был, не так низок, как в Индии, буддийский пантеон пополнился женскими божествами, а ряд буддийских божеств приобрел женский облик.

Самый высокий ранг буддийского пантеона божеств образуют сами Будды. Среди них выделяются самые почитаемые Будды, в первую очередь – это Будда Шакьямуни, который открыл всему человечеству путь к Истине. Следующий по почитаемости - Будда грядущего мирового периода Майтрейя. Далее в иерархии божественных Будд - пять Дхьяни - Будд («Будды созерцания »), или пять татхагат, их имена:

- Белый Будда - Вайрочана (он обитает в центре вселенной, олицетворяя эфир и звук).
- Акшобья - синий Будда (обитает на востоке, стихия его - воздух, чувство - осязание).
- Желтый Будда - Ратнасамбхава опекает юг и властвует над огнем и зрением.
- Красный Будда - Амитабха (обитает на западе, стихия - вода, чувство - ощущение вкуса).
- Зеленый Будда - Амогхасиддха отвечает за север и обоняние, его стихия – земля [66].

[66] Парнов Е. Боги лотоса. – М., 1980. - С. 74.

Все вышеперечисленные Будды являются божествами мужского пола. Женщины как правило в этот пантеон не допускаются, но существует единичный факт связанный с китайской императрицей эпохи Тан У Хоу (У Цзэтянь) (684-704). Она была провозглашена воплощением Майтрейи Будды грядущего. Однако провозглашение У Хоу (У Цзэтянь) Буддой грядущего Майтрейей не имело широкого резонанса в буддийском мире. Скорее всего, это имело значимость в узко-религиозной сфере. Более того, ее провозглашение Майтрейей преследовало политические цели. Это было сделано для того, чтобы в 683 году она смогла узурпировать власть (по конфуцианской политической доктрине женщине не позволялось занимать положение главы государства) на основании буддийской сутры «Да юнь цзинь» (сутра большого облака), переведенной Дхармакшемой в первой половине пятого века. В четвертой главе перевода говорится о том, что в ходе беседы Будды и женского божества, Будда предсказывает ей, что благодаря заслугам, полученным при слушании «Махапаринирвана - сутры» и наставлений Будды, она в будущем родится как вселенский монарх [67].

Второй ранг пантеона - бодхисаттвы. Им может быть человек, который освободился от омраченности привязанности к сотирическому бытию, в будущем перерождении готовящийся стать Буддой. Однако среди Бодхисаттв, которые должны стать Буддой в будущем перерождении, есть и такие, которые решили посвятить себя помощи другим в их стремлении к Нирване. На пути состояния Будды, бодхисаттва руководствуется шестью «духовными совершенствами»:

- Щедрость
- Нравственность
- Терпеливость

[67] Янгутов Л.Е. Китайский Буддизм. Тексты. Исследования. Словарь. 1991 - С. 7

- Мужественность
- Способность к созерцанию
- Мудрость

С их помощью он обретает состояние сострадания ко всем живым существам [68].

Как отмечает Воробьева-Десятовская М.М., только в текстах махаяны появляются такие добродетели Бодхисаттвы, как «дружественность» - maitri и «сотрадание» - karuna. Эти черты нового религиозного идеала должны были привлечь массы на сторону махаяны, показать, что путь спасения с помощью бодхисаттв – доступнее, проще, чем по сравнению с хинаяной. Первоначально Бодхисаттвой был только Будда Шакьямуни в своих прежних перерождениях, в каждом из них он «давал обет» - pranidhana – сделать все возможное для спасения живых существ, далее проводил этот обет в жизнь – bhavana (bhavana как реализация prahidhana) [69].

Но затем число Бодхисаттв увеличивается, и наиболее популярными Бодхисаттвами являются: олицетворение сострадания Авалокитешвары (его земное воплощение - Далай-лама XIV, который является семьдесят четвертым воплощением Авалокитешвары)[70], бодхисаттва мудрости Манджушри, борец с заблуждениями и тупостью Ваджрапани, Бодхисаттва долголетия Амитаюс и другие.

Культ бодхисаттвы получил свое развитие в махаяне, поскольку эта ветвь буддизма вместо идеала архата, проповедующего индивидуальный путь спасения, выдвинула религиозный идеал бодхисаттва (санскр. bodhi-sattva). Учение о бодхисаттве – одно из важнейших нововведений Махаяны.

---

[68] Буддизм: словарь. - М., 1992. - С. 23.

[69] М.М.Воробьева-Десятовская. О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе // Буддизм: история и культура. - М., 1989. - С. 75.

[70] Далай-лама XIV. свобода в изгнании. Автобиография Его Святейшества Далай-ламы XIV. - СПб., 1992. - С. 15.

Если в раннем буддизме о бодхисаттвах говорилось мало, и было неясно, какую роль играли они в процессе спасения и на пути к Нирване, то теперь бодхисаттвы заняли центральное место в буддийской сотериологии. Если в Хинаяне главной целью каждого верующего буддиста было приблизиться к состоянию Будды индивидуально, то Махаяна ввела в обиход представление о бодхисаттве, который имеет огромное сострадание ко всем живым существам и пытается помочь им. В махаяне бодхисаттва – это, во-первых, класс небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих череду рождений в сансаре, помогая другим освобождаться; во-вторых, особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не для себя. Тому, кто достиг состояния бодхисатвы, спасение практически обеспечено. Однако бодхисаттвы остаются в этом своем статусе и не погружаются в Нирвану, не делают последнего шага к своему спасению.

Наиболее известен образ бодхисаттвы Авалокитешвара. Авалокитешвара (санскр. avalokita-isvara: Владыка, взирающий на существа милостиво; другое прочтение: Владыка, внимающий мольбам страдающих существ)[71] – просветленное существо, которое дало обет, достигнув Просветления, не уходить в нирвану и не становиться буддой, чтобы здесь, в сансаре, из сострадания к живущим оказывать помощь на Пути освобождения от страданий. На его примере ясно прослеживается трансформация пола божества с мужского пола на женский. Так придя из Индии в Китай под именем Гуаньинь и в Японию под именем Канон, бодхисатва Гуаньинь превратился из мужского персонажа пантеона в женский[72]. Первоначально в Китае бодхисаттва Гуаньинь изображался в мужском образе. В силу того, что этому божеству приписывались черты

[71] Ермаков.1994, с.100.
[72] Буддизм: словарь. - М., 1992. - С. 22.

сострадания и покровительства младенцам, беременным женщинам, которые больше всего были характерны женщине, бодхисатва Гуаньинь стал приобретать женский облик. А затем это божество было отнесено женскому полу. Богиню Гуаньинь изображают с распущенными волосами и с ребенком на руках. Она стала покровительницей матерей и детей. Богиня Гуаньинь превратилась в одну из самых почитаемых богинь в странах Восточной Азии. Существует легенда, по которой принцесса Мяо Чжуан по велению всемогущего неба стала божеством доброты и сострадания, покровительницей всех несчастных, всех нуждающихся в помощи - Бодхисатвой Гуаньинь [73].

Смена пола у божества нечто новое в буддийской космологии. Например, в тхераваде все бодхисаттвы и будды считаются божествами мужского пола. Но с появлением теории шуньяты (пустоты) в махаяне сторонники божественной природы будд стали утверждать, что с позиции пустоты нет никакой разницы между женщиной и мужчиной, между святым и профаном и т.д., ибо познавший пустоту не разделяет бытие на субъективное и объективное[74]. Отрывок из Вималакирти-нирдеши дает ясное объяснение такой трактовке проблемы по смене половой принадлежности божеств:

«В комнате (это событие произошло в доме Вималакирти во время одного из диспутов) появилась богиня и осыпала собравшихся небесными цветами. Цветы соскользнули с Бодхисаттвы на пол, однако зацепились за одежды сраваков (сравака – человек, лично слышавший проповеди Будды, иначе говоря, это архат для тхеравады). Сарипутра и другие ученики Шакия-Муни попытались стряхнуть цветы, но им это не удалось. Богиня, засмеявшись, спросила Сарипутру: «Почему вы стараетесь избавиться от

[73] Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. 2000 – С. 203 -205.
[74] Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. - М., 1983. – С.100.

цветов?». Сарипутра ответил: «Богиня, я стараюсь избавиться от них, так как такие цветы не подходят для монаха, соблюдающего Винаю». «Вы не должны думать, - сказала богиня, - что цветы не соответствуют дхарме. Ваши мысли – это результат привязанности. Если кто-либо покидает свой дом ради религии Будды, но продолжает цепляться за обусловленное – это против дхармы».

Когда Сарипутра стал доказывать, что освобождение является свободой от жадности, ненависти и заблуждений, богиня ответила, то жадность, ненависть и заблуждения сами по себе являются просветлением. Сарипутра, уязвленный тем, что с ним спорит женщина, спросил, чего достигла она сама и что хочет доказать своими рассуждениями. Богиня ответила, что если кто-либо достигает или доказывает что-то, то это упрямый человек, который далек от учения Будды. Сарипутра сказал, что если богиня столь находчива, то почему она не превратится в мужчину. Тогда богиня к ужасу Сарипутры превратила его в женщину, а сама приняла облик Сарипутры. Смысл этого превращения, по мысли авторов сутры, в том, что дело не в половых, социальных или других различиях, а в понимании последователями буддизма сущности учения [75].

В Китае и в наши дни существует женский буддийский монастырь, посвященный бодхисатве Гуаньинь. Монастырь размещен в пригороде Цзиси. Для буддийского монастыря трудно найти более подходящее место. Этот обширный храмовый комплекс был возведён за три года. И уже в 1995 его открыли для посещения. Ежедневно сюда приходят сотни людей. Одни - в поисках уединения, другие - за поддержкой и мудрым советом, а третьи - просто из любопытства. Но, как говорят здесь, «неважно, какая причина приводит человека в храм, важен сам факт». На территории монастыря

[75] Корнев В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. - М., 1983. – С. 100-101.

возвышается огромная фигура буддийского божества милосердия – Гуаньинь. Причём, эту святыню можно увидеть, даже не заходя в монастырь. Его территория, убранство залов для медитаций - красивы, и вместе с тем, непривычны взгляду человека другой веры. Здесь 25 монахинь, выполняющие всю необходимую работу. Но сейчас, когда храм начали благоустраивать, на помощь духовным людям, приходят мирские. Именно поэтому здесь работает немало мужчин [76].

В тибето-монгольском буддизме большинство бодхисатв из Махаяны и Ваджраяны стали «воплощаться» в живых исторических персонажей: царей, глав буддийских школ, настоятелей монастырей и т. д. Бодхисатва Авалокитешвара известен и в Монголии и у буддийских народов России, называющих его Арья-Боло или Хоншим

Примечательно, что и в наши дни число бодхисатв увеличивается. Так, например, к числу Бодхисаттв относится видный общественный деятель Мать Тереза. О ней очень тепло отзывается Далай-лама в своей книге «Свобода в изгнании. Автобиография Его Святейшества Далай-ламы Тибета»[77]: «Мать Тереза, с которой я познакомился в делийском аэропорту, возвращаясь с конференции в Оксфорде в 1988 году (в которой она тоже принимала участие), относится к людям, вызывающим у меня самое глубокое уважение. Я сразу же был покорен ее предельно скромной манерой поведения. С буддийской точки зрения ее можно считать Бодхисаттвой ».

Особую группу в буддийском пантеоне составляют самостоятельные женские божества, не связанные с какими-либо перевоплощениями бодхисатв и конкретных Будд. Для нас интересны два персонажа ламаистского пантеона: Шридэви и Тара.

---

[76] http: // www. приморье.ru

[77] Далай-Лама XIV.Свобода в изгнании. Автобиография Его Святейшества Далай-ламы Тибета. - СПб, 1992. - С. 201.

Богиня Шридэви (Тибет. Лхамо) – единственный женский персонаж отряда дхармапал в ламаизме.[78] Лхамо – главная покровительница секты гелукпа. Известны несколько форм этой богини. Одна из них Магчид Лхамо – покровительница Лхасы, другая – Барджи Лхамо – покровительница беременных женщин, облегчающая роды. С ней связаны тантрийские обряды, описанные в Данджуре [79]. Богиня Аче Лхамо, которая по верованиям тибетцев, является заступницей в трудные минуты жизни.[80] В Тибете так же почитается Шридэви Лхамо в качестве специальной покровительницы Далай-ламы [81].

Следующий значимый персонаж в пантеоне ламаизма – Тара. Тара весьма популярна в Тибете, Монголии и Бурятии.

В Тибете перерождением богини Тары считается Дорчже-Пагмо, принявшая вид «Алмазной свиньи» (перевод имени Дорчже-Пагмо). Это имя приводит в почтительный трепет всех тибетцев. Точнее, это не собственное имя, а имя богини, чьим перерождением считаются земные женщины, из поколения в поколение занимающие пост главы монастыря Самдин на озере Ямдог-ямцо.

Ей приписывают замечательные возможности: «Только благодаря духовному воздействию Дорчжэ Пагмо воды Думо-цо („озеро демонов"), т.е. внутреннего озера Ямдо-цо, держатся в берегах; иначе они бы вылились и затопили весь Тибет. Именно с этой целью и был первоначально построен монастырь Самдин» [82].

---

[78] Дхармапала (санскр.) – букв. «защитник закона», в буддизме категория божеств, имеющих гневный и устрашающий облик, призванных бороться с еретиками и врагами буддийской учения.
[79] Жуковская Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. - М., 1977. – С.19.
[80] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме.1996 . - С. 25.
[32] Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск, 1995. – М., - С. 218.
[33]Знаменитые йогини. Женщины в буддизме.- М., 1996. - С.25.

[82] Дас. 1904 – с.175.

Нужно добавить, что Дорчже-Пагмо — единственная перерожденец-женщина, признанная тибетским правительством, т.е. имеющее государственный статус «живого бога». В монастыре живут монахи и монахини секты ньинмапа [83].

В памяти тибетцев осталось много имен выдающихся женщин. В книгах путешественников по Тибету и в самой тибетской литературе есть упоминания о них, описания, биографии. Но эта память имеет одну особенность. Она не сохранила имен воительниц, освободительниц своей земли, прославленных цариц-владычиц, замечательных ученых или поэтесс, даже мучениц ради веры. Все великие женщины Тибета — это распространительницы буддизма, йогини, воплощения божеств, обладательницы магической силы, предсказательницы, провидицы, «оракулессы». Тибетский буддизм, несмотря на то что, как и большинство других религий мира, считает женщин средоточием порока, предоставляет и им возможность посвятить себя учению. Среди тех, кто посвятил себя буддийскому учению, была и другая категория женщин — скромные исполнительницы религиозного долга, не оставившие в истории своих имен. Некоторые из них осуществляли свои цели, так сказать, посредством мужчин в тантрических обрядах и их роль в этих обрядах весьма велика. Именно в соединении мужского и женского начал, олицетворяющих силу и мудрость, видят тантристы путь реализации высших возможностей индивидуума и достижения состояния святости или просветления [84].

Тара является женской манифестацией Будды[85]. Согласно мифологической истории происхождения Тары, она является воплощением принцессы по имени Луна Мудрости, которая в давние времена, побуждаемая силой своего стремления к просветлению (бодхичиты), дала

---

[83] Цендина А.Д. ...И страна зовется Тибетом. – М., 2002. – С.
[84] Там же, С.

обет помогать всем живым существам, пойманным в сеть страданий. Монахи советовали ей воплотиться в форме мужчины. На это она ответила: «Поскольку нет ни мужчин, ни женщин, а также вещей, таких, как «Я», «личность» или «осознавание», эта привязанность к мужскому и женскому пуста...О, как обманывают самих себя глупцы, привязанные к этому миру!». Вслед за этим она приняла решение, результатом которого стало появление Тары, энергии просветления в женском обличье. Она сказала: «Среди тех, которые желают обрести просветление, много мужчин, а желающих служить благу всех живых существ в женском теле совсем немного; поэтому, и отныне и до полного истощения сансары пусть я стану служить всем живым существам, пользуясь только лишь женским телом». С этого момента и на протяжении сотен миллионов лет она спасала от мирских страданий бесчисленное множество живых существ. Так, благодаря совершенству своей медитативной практики и обету помогать другим, данному многие эоны назад, она стала божеством [86].

Нет такой человеческой проблемы, которая была бы не достойна внимания Тары. Она готова оказать помощь даже в самых заурядных мирских делах. Тибетцы говорят, что даже тот, кто не имеет посвящения в культ Тары, может взывать к ней о помощи и обязательно получить ответ. Она покровительница обездоленных. Ее призывают в помощь в тех делах, которые кажутся недостойными внимания самого Будды [87].

Тара проходит по нескольким его разрядам сразу - как бодхисаттва, как праджня (мудрость), как идам (идам – «бог, связанный обетом»). В религиозной практике буддизма ваджраяны идам главное божество Мандалы, является объектом медитации; созерцание идама и отождествление созерцателя с ним, по представлениям буддистов, способствует достижению

[86] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. – М., 1996. - С.26.
[87] там же, С.25.

просветления[88]. В хинаяне она неизвестна вообще, в махаяне - мало, в ваджраяне ее образ получил сильное развитие. Известна 21 форма Тары. В Непале, Тибете, Монголии, Бурятии, Калмыкии особенно почитаемы две ее спокойные формы - Белая Тара (санск. Ситатара, монг.Цагаан-Дара-ехе) и Зеленая Тара (санск. Сьяматара, монг. Ногоон-Дара-ехе) в отличие от других гневных форм [89].

Тибетские племена называют Тару Долмой или Ролмой, китайцы Толо, японцы - Ротара-ниби [90].

Существуют различные Тары: Белая Тара, Зеленая Тара, Трехглавая Тара и другие. Мы попытаемся дать краткую характеристику каждой из них.

Белая Тара родилась из одной слезы Авалокитешвары, когда тот рыдал над ужасами мира. Это единственная богиня, к которой простой человек, может обратиться сам без посредника - монаха. Из сострадания к людям, она сама проводит их через мучительную цепь перерождений прямо в нирвану. Вместе с Авалокитешварой она защищает бедный человеческий род и всегда откликается на молитвы несчастных. За это и зовут ее Тара - Милосердная. Она часто спускается с небес на гору Потала, откуда она внимательно следит за каждой слезой, оброненной безвинным страдальцем[91]. Белая Тара - супруга Авалокиты, зеленая его шакти (сила, энергия, женская творческая энергия, персонифицированная в супруге божества)[92]. Белую Тару часто зовут Семиглазкой, кроме обычных глаз и третьего глаза во лбу, ей даровано по паре глаз на ступнях и ладонях, чтобы не одна несправедливость не осталась не замеченной.

---

[88] Буддизм: словарь. - М., 1992. – С.131.
[89] там же, С. 238.
[90] Парнов Е. Боги лотоса. – М., 1980. – С. 180.
[91] там же, С. 78
[92] там же, С. 237.

Зеленая форма Тары пользуется особой любовью в Гималаях. Считается, что она пришла на землю в образе непальской принцессы, ставшей женой Сронцзангамбо, утвердившего буддизм в Тибете. Сиаматара - Зеленая Тара изображается сидящей на лотосе с маленьким цветком лотоса в руке. Одна нога ее спущена с трона и опирается на такой же цветок лотоса. Символ белой жены - раскрытый лотос, цветок тайной жены – закрыт [93].

Существует и трехглавая Тара - Победная Ушнишавиджая. Есть еще и богиня Белого зонта - Одноликая Ситатара или Ушнишасита.

Земными воплощениями Тары считались жены тибетского царя Сронцзангамбо - китайская принцесса Веньсень и непальская Бальзатрицун. Сронгзангамбо был признан земным воплощением ботхисаттвы Ченрези (Авалокитешвары), а его жены - воплощениями двух его спутниц Долкар (Ситатара) и Долма (Сьяматара), императрица России Екатерина Вторая (Белая Тара), жена восьмого Богдо - гэгэна Монголии.

Считается, что китайская и непальская принцессы были буддистками и привезли с собой в Тибет многочисленные предметы буддийского культа и книги, которые впоследствии стали переводиться на тибетский язык, составив основу тибетского канона – Ганджура [94].

Помимо уставных цветов - белого и зеленого, Тара в тантрических формах может предстать в синей, желтой и красной. В тайной книге «Калачакра» сказано, что богиня может быть красной, как солнце, синей, как сапфир, сверкающей, как золото. Она известна под именами Джангули, Экаджата, Куркуллы и Симатары [95].

Существует множество женских божеств, но подавляющее большинство их представляет собой «женскую энергию» мужских божеств

---

[93] Парнов Е. Боги лотоса. – М., 1980. – С. 79
[94] Кочетов А.Н. Буддизм – 1983. - С.118.
[95] Парнов. Боги Лотоса.1980. - С.83.

пантеона (санскр. – шакти, тибет. - юм). Без женских божеств мужские всегда ограничены в проявлении своего «божественного» всемогущества [96].

В тибетском буддизме наиболее значительный образ, выражающий принцип женского начала – дакиня. Прежде всего, дакиня выражает собой постоянно меняющийся поток энергии, с которой должен иметь дело практикующий йогин на пути к обретению просветления. Она может являться в виде человеческого существа. Поскольку мудрость является неотъемлемой составляющей энергии, просветленность может в любой момент вырваться из темницы эго, и потому существует возможность мгновенно обрести состояние Будды или дакини. Поэтому даже обыкновенная «непросветленная» женщина в некоторых ситуациях может проявиться как дакиня. Так же дакиня может появиться как божество в мирной или гневной форме [97].

В религиозном буддийском искусстве есть свои правила изображения божеств, ведь каждый штрих имеет свое значение, каждая поза наполнена своим сокровенным смыслом. Для примера приведем портрет двух богинь - Сриматидэви и Ваджраварахи.

Сриматидэви (по-тибетски Палданлхамо) изображают скачущей на муле, взнузданном зелеными змиями, и седлом ей служит кожа собственного сына, сделавшегося отступником веры. Богиня пожирает на скаку трупы.

А вот портрет Ваджваравахи, отвратительной красной женщины со свиной мордой. На шее у нагой богини традиционное ожерелье из черепов, в руках жезл в виде детского скелета, унизанного мертвыми головами, и наполненная кровью чаша из черепной коробки. Веприца пляшет на трупе грешника или поверженного демона.

---

[96] Жуковская Л.Н. Ламаизм и ранние формы религии. - М., 1977. – С.18.
[97] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. - М., 1996 . – С. 8-12.

Чудовищные формы тела символизируют силу в борьбе со злом. Нагота свидетельствует о свободе, которая достигается преодолением препятствий па пути к просветлению. Чудовища и грешники, попираемые ногами, олицетворяют укрощенные людские страсти. Оскаленные клыки - это сила, укрощающая язык, а выпученные глаза - греховные мысли. Третий глаз - знак особой мудрости и могущества, символ особого божественного зрения, не подвластный времени, ни пространству, проницающего стены, читающего мысли. С точкой (наподобие индийского тилака) или драгоценным камнем во лбу изображаются не только Будды, но и проповедники, которые почитаются за святую жизнь, глубокую мудрость и за то, что несли свет учения другим народам.

Пропорции тела и раскраска богов, их атрибутика, позы, число голов глаз, рук, даже выражение лица - все это раз и навсегда определено и не подлежит изменению. Лишь изображения учителей и монахов не столь строго канонизированы. Здесь можно предложить различные вариации.

Мы рассказали лишь о малой части богинь буддийского пантеона. На их примере нам хотелось показать, что богини, как и боги, призваны помочь людям найти путь спасения из темного мира сансары. И здесь не важна ни женская, ни мужская форма богов, а главное то, что божества в равной мере стараются донести до людей свет учения Будды.

Примечательно, что в наши дни появляются подтверждения существования женских божеств, имеющих огромное значение и влияние.

В Баргузинском районе было найдено изображение буддийской богини. Это изображение было обнаружено на одном из камней скалы близ села Яриктo Баргузинского района республики Бурятия. И по утверждениям лам, проявившийся чудесным образом на скале образ, является ликом богини Янжимы. На священном месте побывала группа лам Иволгинского дацана. По их мнению, божество покровительствуют женской плодовитости и

искусству. В пользу того, что это божество Янжима, говорит тот факт, что село Эласун, на которое обращен ее лик, традиционно отличается многодетными семьями. В 70-е годы здесь на сто дворов приходилось 15 матерей-героинь, и деревня была официально признана самой многодетной в России[98].

По информации старожилов баргузинской долины, у скалы в начале 20-го века медитировал настоятель первого Баргузинского дацана, Содой лама. Он обладал даром предвидения, а также являлся известным буддийским йогином, славившийся своими чудесными способностями. А в 30-е годы прошлого столетия здесь было захоронено имущество бывшего Баргузинского дацана. В 1996 году здесь была обнаружена ритуальная пирамидка — саса, но про лик богини никто из местных жителей не слышал[99].

Проявившееся на скале изображение богини Янжимы связывают с именем известного ламы, йогина Цэдэна Соодоева. В 1846 году близ села Элысун Курумканского района родился перерожденец великого индийского махасиддха Нагарджуны (Нагаан Зана – по-бурятски) Цэдэн Соодоев. С малых лет он удивлял окружающих необычайными способностями. Поступил в Баргузинский дацан, находившийся тогда в местности Сагаан Нур Курумканского района. Был ближайшим и любимым учеником великого Санжи Шинтадова. Получив основное образование у него, он все же поехал на три года в Тибет и Монголию. По возвращении поступает в главный тогда дацан России – хамбын хурэ (резиденция пандидо хамбо ламы) - Гусиноозерский дацан на факультет буддийской медицины. После обучения возвращается на родину. К тому времени, он был настолько, уважаем, как

[98] http: // www.infol.ru.
[99] http: // www.infol.ru.

среди народа, так и среди духовенства, что после смерти Шинтадова ни у кого не возникло сомнения, что именно и только Цэдэн Соодоев может быть шэрээтэ ламой (руководителем) Баргузинского дацана. И в 1894 году от Иркутского генерал-губернатора приходит утверждение на должность шэрээтэ ламы Цэдэна Соодоева. По счету он стал девятым шэрээтэ ламой дацана.

Среди народа он прославился как лекарь и как предсказатель. И даже сегодня в семье каждого баргузинского бурята есть его фото, и все с благоговением говорят о нем. Его умение предвидеть поражало всех. Однако самым удивительным было то, что Цэдэн Соодоев мог предсказывать не только глобальные события, такие, как появление радио, машин, поездов, самолетов, запуск космических кораблей, смена политического строя и гонения на религию, но и предупреждать о грядущих событиях отдельных людей, семьи. Некоторые его предсказания сбываются, и по сей день.

Заслуги перед народом перерожденца Нагарджуны были признаны также и государством. Цэдэн Соодоев имеет четыре правительственные награды:

- серебряную медаль для ношения в петлице на Андреевской ленте (свидетельство от 20 августа 1896 года за N 279)
- золотую медаль "За усердие" для ношения на шее на Станиславской ленте от 10 апреля 1897 года за N7084
- темно-бронзовую медаль "За труды всеобщей переписи населения" для ношения на груди на ленте государственных цветов от 13 ноября 1897 года
- серебряную медаль "За усердие" на Александровской ленте для ношения на груди от 25 января 1899 года за N545.

Благодаря духовным наработкам великого мастера Соодой ламы стало возможным признание Курумканского дацана как одного из лучших мест на земле для буддийской практики затворничества и медитации[100]. И сегодня мы знаем, что великий йогин медитировал на женское божество, божество Мудрости и Искусств – Янжиму. Его учитель достиг просветления так же через практику медитации Зеленой Тары.

Так же богиня Янжима является проявлением богини Сарасвати – супруги бодхисатвы Манджушри. Сарасвати – богиня звука, речи и музыки, дарующая вдохновение, мудрость постижения Учения, хорошую память, а также музыкальный и поэтический дар[101]. И, по словам паломников, каждому из них богиня Янжима показывается в разных обличьях. И каждое из них имеет свое значение для увидевших ее людей. Например, богиня держащая в руках ребенка символизирует скорейшее прибавление семейства. Именно из-за этого чуда многие бездетные пары совершают паломничество в Баргузинский район с просьбой о даровании им долгожданного ребенка.

Биография Цэдэна Содоева была приведена, чтобы показать как велико влияние и помощь божеств, в частности женского, в достижении конечной точки Учения.

[100] http//www.bgtrk.ru
[101] Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. - М., 1996. – С. 240.

ГЛАВА II

Женщины в буддизме Монголии и Бурятии.

2.1. Положение женщины в буддизме в период его проникновения и становления в Монголии и Бурятии

Распространение буддизма Индии в Центральной, Южной, Юго-Восточной Азии и Восточной Азии способствовало увеличению его последователей женского пола в ряде стран, в том числе в Монголии и Бурятии. Вхождение женщин Монголии и Бурятии в буддизм не встретило особых препятствий. Это было обусловлено более благоприятным положением женщин в обществе по сравнению с женщинами на его исторической родине.

В период появления буддизма в Индии его общество, как уже говорилось, насчитывало четыре касты:

1. Брахманы
2. Кшатрийи
3. Вайшьи
4. Шудры

В современной Индии деление общества на касты не прекратилось, более того деление получило свое дальнейшее развитие и на сегодняшний день существует более двух тысяч каст и подкаст.

Принадлежность к касте определяла и регламентировала повседневную жизнь ее членов, в соответствии с теми или иными правилами, которые были предписаны каждой касте древним религиозным законом. Члены касты рождаются, воспитываются, вступают в брак, дают своим детям имена, обучают их, сообщают им свои знания, отправляют все ритуальные церемонии, и, наконец, после смерти, согласно кастовым законам бывают преданы сожжению или погребению. При этом члены высоких каст не

должны общаться с членами низких - ни есть вместе, не пить из их рук, ни курить вместе, не смотреть на их женщин, не разрешать своим детям играть вместе с их детьми.

Древнеиндийская семья была патриархальной: всеми делами и всеми членами семьи распоряжался глава семьи. При этом члены семьи обладали более низким статусом, чем ее глава. В брахманских «законах» прямо говорится о том, что отец мог подарить своих детей[102]. Но особо низким положением в таком обществе занимала женщина. Появление на свет дочери не вызывало радости, и на девочек смотрели с презрением и это отношение хорошо демонстрирует индийская пословица: «И слепые сыновья опора родителей, но даже царские дочери – обуза в семье». Женщина не имела никакой свободы, она была полностью зависима от мужчины. Как сказал один древнеиндийский мудрец: «Женщина не заслуживает свободы». Еще четче поясняют положение женщины в древнеиндийском обществе «Законы Ману»: «День и ночь женщины должны находиться в зависимости от своих мужчин... отец охраняет ее в детстве, муж охраняет в молодости, сыновья охраняют в старости; женщина никогда не пригодна для самостоятельности».

В монгольских и бурятских семьях, как и в индийских главенствующее положение занимал мужчина – отец. Он имел право распоряжаться судьбой своих дочерей до их замужества, после чего они попадали под власть мужа. В самой семье девочке также внушалась мысль, что брат выше ее по своему статусу. Но вместе с тем, в монгольских и бурятских семьях власть отца над членами семьи была менее ограничена. Отец не мог безраздельно распоряжаться судьбой своих детей. Кроме того, положение женщины было более независимым по сравнению с положением индийской женщины. Например, в отношениях по распоряжению имуществом жены (приданым), в

[102] Бонгард-Левин Г.М. Древняя Индия. История и культура. - М., 2001. - С.156

решении взять вторую и третью жену требовалось ее согласие. Также согласие женщины учитывалось и при выборе будущих супругов для детей. В книге Залкинда Е.М. «Общественный строй бурят» есть свидетельства о жалобах и исках, поданных лично женщиной, в том числе и замужней [103]. Особенно наглядно положение женщины просматривается в контексте семейно-брачных отношений. Свадьба в Индии, Монголии и Бурятии происходила по сговору родителей, и при этом мнение и возраст молодых не учитывались (молодые впервые видели друг друга только на своей собственной свадьбе). Учитывалось же главным образом социальное и материальное положение.

В Индии в расчет принимались: кастовая принадлежность, астрологическая гармония гороскопов, составленных при рождении, материальное положение. Очень часто девочки выдавались замуж в раннем возрасте: 12-13 лет. С появлением многоженства брак превращался в своего рода имущественную сделку. Мужчина как бы покупал себе жену, она становилась его собственностью. В источниках встречаются упоминания о продаже жен, их проигрыше. Не разрешались браки между кровными родственниками вплоть до седьмого колена.

Семейная жизнь женщины-индиянки наполнена заботой о муже, все желания мужа – это ее желания. Она должна лучиться приветливостью, со вниманием относиться к домашним делам, содержать дом в ослепительной чистоте, экономно тратить деньги и наряду с мужем обслуживать детей, свекра и свекровь. Жена не имела права сидеть за обеденным столом с мужем, принимала пищу отдельно. Подлинно добродетельной, преданной своему супругу считается женщина, которая умирает раньше своего мужа и ожидает воссоединения с ним в райских кущах. Вот как описывается муж и

[103] Залкинд Е.М. Общественный строй бурят. – М., 1970. - С. 179

отношение жены к нему в «Законах Ману»:

«Муж, даже чуждый добродетели, распутный или лишенный добрых качеств, добродетельной женой должен быть почитаем как бог» [104].

В бедных низших кастах женщины были вынуждены выполнять самые разнообразные работы, и потому им приходилось бывать во многих местах. Но в состоятельных кастах женщин заставляли вести затворническую жизнь. Они помещались на особой половине и строго подчинялись старшей, или григхини. Это обыкновенно была старшая жена или мать главы семейства. Без ее ведома женщины не могли и шага ступить. На улицу они не смели показываться иначе, как под густым покрывалом. В доме должны были быть «почтительными и скромными». Им не позволялось самим заговаривать не только с посторонними, но даже со своими мужьями и братьями. У индусов неприлично было спрашивать про здоровье члена семьи женского пола.

Муж – полный властелин своей жены. Он не только может требовать от нее безусловного подчинения, покорности и добродетельной жизни, но имеет право и «наказывать» ее: «Если жена, сын, слуга, ученик или младший брат провинятся, то их можно учить веревкой или маленькой палкой» говорится в «Законах Ману». Тогда как в Монголии и Бурятии избиения женщин мужьями порицались общественным мнением.

И даже в XX в. в индийском обществе были сильны все эти обычаи и традиции, предрассудки и пережитки, устои индусской семьи, усматривающие удел женщины только в исполнении семейных обязанностей. Женщинам предоставляется только малоквалифицированная работа, поскольку 70% из них неграмотны. Но надо отметить в Индии сильно развивается женское движение в защиту свои прав. Так, Национальная

[104] Законы Ману. - М., 1992. – С. 115.

федерация защищает права замужней женщины на получение образования и работы [105].

В Монголии мужчинам высшего сословия возбранялось брать в жены женщин своего круга, так как они, принадлежа к «белой кости», считались родственниками и не могли вступить в брак. Поэтому при заключении брака социальный статус особо не учитывался. Решающую роль в зарождении новой семьи играл год рождения жениха и невесты по лунному календарю. Чтобы брак был счастливым и прочным, год жениха должен быть более твердым, чем год невесты. Со стороны жениха в дом невесты отправлялись сваты, которые договаривались с ее родителями о дне свадьбе, о приданом и калыме. Надо отметить, что размер калыма был строго зафиксирован законодательством [106].

В Бурятии социальный статус также не играл большой роли. Однако состоятельные люди стремились заключить родство с людьми из своего круга. Брак регулировался экзогамными ограничениями. В круг лиц, на которых распространялись экзогамные запреты, входили родственники по отцовской линии, т.е. вся кровнородственная группа, имеющая происхождение от одного общего предка и носящая общее родовое имя. Брак внутри отцовского рода расценивался как недопустимое и позорное нарушение обычая. Однако брак с родственниками по материнской линии, то есть с двоюродным, троюродными и четвероюродными сестрами считался не только допустимым, но и вполне нормальным, так как род по отношению к роду отца был чужим. Но с постепенно возросшим влиянием буддизма такие

---

[105] Салимова Ф.С. Женское движение в Индии на современном этапе // Очерки истории Индии. - Ташкент, 1977. – С. 57.

[106] Размер калыма упоминается в статье 11 Монгольского Уложения («Цааджин бичиг» (Цинское законодательство для монголов 1627-1694гг.)): «Если двое простолюдинов становятся сватами, то [за невесту] дать пять лошадей, пять коров и пятьдесят овец. Если кто-то нарушит это положение и даст большое количество [скота], то лишнее поголовье должно забрать управление дзасака. Если же отдаст меньшее количество скота, то вины нет».

браки стали недопустимы. Так, например, в статье 39 Селенгинского Уложения от 1841г. говорится: «Строго запретить брать невесту из дочерей родственников. В некоторых местностях невестками берут родных внучек по матери, а это, по законам религии, строго запрещено. За этим следует следить непрестанно»

На семейно-брачные отношения повлияло проникновение в Бурятию христианства, так как крещение давало женщине право избежать нежеланного брака, поскольку крещение признавалось уважительной причиной для отказа от брака. Об этом свидетельствуют статья 110 Хоринского Уложения: «если из двух невеста примет крещение, то жених, если захочет, может принять крещение и жениться. Если не захочет, то может получить, кроме подарков, весь данный скот, в том числе без приплода. Если невеста не захочет, то принуждать ее нельзя» и статья 34 Хоринского Уложения: «Если кто заключит сватовство, а после этого девушка примет крещение, то эти двое полученный скот должны разделить на три части, две части отдать отцу парня, а одну часть отцу девушки».

Помимо калымной формы брака, признавалась и такая форма, как брак убегом. Муж, вышедшей против воли родителей девушки платил ее родителям 8 голов разного скота[107]. При этом девушка теряла право на приданое. Она могла взять только, то, что было на ней (одежда и украшения). Все остальное она должна была возвратить своим родителям. Но родители

[107] Такая форма брака признается в статье 44 Селенгинского Уложения от 1823 г.: «Если чья-либо просватанная дочь, без ведома отца и матери, выйдет замуж по любви, то взявший ее сразу должен отдать отцу и матери одного коня, одного быка, одного корову с теленком, одну овцу с ягненком и козу с козленком. Если же девушка, кроме одежды и украшений, носимых ею, привезла что-нибудь скрытно от родителей, то взявший ее должен вернуть их полностью. Расходы, сделанные прежними сватами на приготовление к свадьбе, должны быть возмещены. Кроме того, отец девушки, если он брал от прежнего свата калым, должен вернуть его в том же количестве и отдать еще в придачу приплод этого скота – на каждые десять голов еще по три скотины. Например, сколько бы лет не прошло, на десять голов лошадей или коров по три головы [тех скотин] возраста от одного до трех лет, если овцы и козы, то прибавляется по три головы овец и коз. Подарки, поднесенные парню, нареченному прежде зятем, обратно не возвращаются».

имели право дать своей непокорной дочери (и не только ей, а вообще любой из дочерей) в наследство часть своего имущества [108]. При этом после смерти родителей сыновья не имели права требовать это наследство со своих сестер[109].

Со временем у молодых появляется выбор согласиться или отказаться от брака, но при этом семья жениха несла материальные потери в виде не отданного калыма со стороны невесты. А семья невесты просто возвращала калым и все подарки, поднесенные ей сватами [110].

Скотоводческое хозяйство Монголии и Бурятии очень сильно расширяло круг обязанностей хозяйки: запас и рациональное распределение продуктов питания, заготовка сырья для пошива одежды, обуви и т.д., доение коров и приготовление молочных продуктов, приготовление пищи и т.д. И поэтому каждая мать мечтала поскорее обзавестись невестками и снять с себя часть домашних хлопот. С этим, скорее всего и связан обычай, женить малолетних сыновей (8-13лет) на взрослых девушках (18-20 лет). Иметь невестку и хлопотать по хозяйству считалось недостойным для пожилой женщины. В глазах окружающих это к тому же снижало и достоинства невестки. Невестка должна была вставать раньше и ложиться позже всех, чтобы не покладая рук, трудиться в домашнем хозяйстве, обслуживая всех членов семьи.

---

[108] Об этом говорится в статье 45 Селенгинского Уложения от 1823г.: «...Если девушка, кроме одежды и украшений привезет, то возвратить это, как сказано выше. Однако же, если отец и мать пожелают что отдать своей дочери, то могут поступать по своему желанию и воле».

[109] Это право закреплено в статье 129 Селенгинского Уложения от 1823г.: «Если отец и мать при жизни отдадут [часть] своего имущества выданным замуж дочерям, а после, оставшись без имущества, помрут, то их сыновья не имеют права требовать имущество от тех дочерей, которые были замуж».

[110] Право свободного выбора записано в статье 109 Селенгиского Уложения от 1823г.: «Если пер весь отданный перед тем, как взять невесту, парень не пожелает жениться на той девушке, то может расторгнуть соглашение, оставив целиком весь отданный до этого скот и без взыскания расходов по устройству свадьбы. Если девушка не пожелает выйти замуж, то может разойтись, когда ее отец выплатит целиком, взятый калым и полученные от сватов подарки в том же виде без приращения».

Множество норм и обычаев регулировали поведение невестки в доме мужа: строгая регламентация костюма и головного убора невестки дома и вне его; были очень строги отношения между невесткой и старшими родственниками мужа, особенно со свекром, она не имела права произносить их имена (по восходящей линии); а также не имела права проходить на мужскую сторону. Если в неразделенных семьях невестки в домашнем хозяйстве были зависимы от свекрови и должны были придерживаться всех традиционных норм поведения, то в выделившихся малых семьях, полностью обособившихся от хозяйства родителей мужа, женщина получала самостоятельность. Она становилась полноправной хозяйкой в своем доме и могла нарушать некоторые запреты, например, могла ходить дома без безрукавки и головного убора.

Отношения между супругами внешне выглядели сдержанными, даже несколько суровыми. Ласковое обращение с женой, особенно при посторонних, считалось недостойным мужчины.

В Индии не были приняты разводы, поэтому женщину с самого детства растили в убеждении, что будущий муж – это бог, и ее воспитание было нацелено на то, чтобы в замужестве она «вилась» вокруг мужа, «облекала» его, готовая разделить его судьбу. Преданная мужу мифологическая Савитри, вырвавшая своего мужа из рук Ямы, бога смерти, или бесстрашная Сита, во всех ситуациях безупречно служившая своему божественному супругу Раме, - признанные образцы высокоморального поведения.

В Бурятии обычай не давал возможности женщине самой расторгнуть брак. Селенгинское Уложение оставляло выбор за мужчиной в случае развода:

«Если из супругов муж любит, а жена не любит, то разводиться нельзя».

Единственной формой протеста женщины было бегство. Законы обязывали родителей жены вернуть ее к мужу, но по общему правилу четвертый побег считался обстоятельством для расторжения брака [111].

Нередко жена убегала от своего мужа, будучи в не состоянии вынести жестокое обращение с нею. Тогда закон также предусматривал развод, если женщина докажет, что муж грубо обращался с ней [112].

В Индии после смерти мужа, жена должна была взойти на погребальный огонь, чтобы вместе с мужем покинуть этот мир. Сати – так называется этот обряд самосожжения – всегда было идеалом верной жены. Собственно говоря, вдов никто насильно не заставлял совершать собственное самосожжение, но религиозные предрассудки и общественное мнение часто играли решающую роль в принятии этого шага. Ведь вдову не согласившуюся взойти на костер ждали только презрение и насмешки общества. И часто женщины совершали этот акт, приняв большое количество опиума. Ту же вдову не решившуюся взойти на погребальный огонь своего мужа ждало ужасное существование. Ей отказывали во многих жизненных удобствах. Она не смела носить ни цветных нарядов, ни драгоценностей.

---

[111] Законодательно такой развод утвержден в статье 52 Селенгинского Уложения от 1823г.: «Если такая, бежавшая от мужа из-за неприязни к нему, жена не будет, возвращена отцом и матерью или родственниками и со стороны мужа будет жалоба сайтам оттока, то последние должны испросить от главного всех дацанов Бандида-хамбо ламы кого-нибудь – ширетуя, цоржи или другого из почтенных степных лам и вместе с ним, собрав ближайших родственников обеих сторон и найдя настоящую правду о причинах ссоры, любыми доступными наставлениями убедить их к совместной дружной жизни в дальнейшем. В случае повторного бегства, соединять их так же, как раньше. Если и в третий раз рассорятся, то, собравшись, так же, как и прежде, выяснить, убегает ли та женщина только по собственной неприязни и воле или под влиянием наущения постороннего человека, и, если откроется последнее, то тогда обоих, как ее, так и подговорившего наказать лозами, а жену вернуть обратно к мужу. Если и от этого не справится, повторит свой прежний поступок и в четвертый раз, то, во избежание от подобных обстоятельств каких-либо дурных последствий, развести их и жену вернуть отцу и матери или ближайшим родственникам, отдав ей хорошую одежду и украшения и прочие вещи, указанные в статье49, а от родителей забрать калымный скот».

[112] Об этом говорится в статье 52 Селенгинского Уложения от 1823г.: «Если жена докажет, что она убегает из-за невозможности перенести чрезмерно жестокое обращение с ней, то поступить так, как сказано в Статье 51. В случае развода мужа и жены, муж лишается калыма, а жена получает полагающуюся по закону часть калыма и прочие вещи».

Есть ей полагалось только раз в день. Два раза в месяц она должна была строго поститься, и тогда двое суток подряд не могла выпить даже глотка воды. Выйти вторично замуж ей запрещалось.

Бурятские законы, в отличие от индийских были намного гуманнее в отношении вдов. Вдовам давали возможность снова выйти замуж, завести новую семью, и при этом защищали их права и права детей от первого брака на имущество [113]. Законы также учитывали и такую возможность – отказ от вторичного выхода замуж за одного из братьев умершего мужа или кого-либо другого. В этом случае также было закреплено право вдовы на имущество [114].

Женщине в древнеиндийском обществе было запрещено не только изучать религиозную литературу, но и присутствовать при распеве религиозных гимнов, что ставило ее на одну ступень с самой низшей кастой – шудрами. Как уже отмечалось брахманов, решившихся посвятить в женщину в религиозное учение, ждало суровое наказание. Они подвергались изгнанию не только из своей касты, но и из родной семьи. И брахманы - изгнанники были вынуждены примыкать к самой неприкасаемой касте – касте шудров, которая собирала под свое крыло всех изгнанников и отщепенцев со всех каст. Будда родился и основал свое учение в

---

[113] Вот что об этом говорят статья 61 Селенгинского Уложения от 1823г.: «Если умрет муж, оставив жену с детьми, как с мальчиками, так и с девочками, и у него будут родные или близкие братья, которые пожелают взять эту женщину в жены, то она при отсутствии препятствия с чьей-либо стороны и наличии согласия может жить с ним как с мужем. Однако второй муж не должен распоряжаться имуществом сыновей прежнего мужа» и статья 62 Селенгинского Уложения того же года: «Если женщина, не желая быть женой одного из родственников мужа, и не имея привязанности к родным детям, захочет выйти замуж за постороннего мужчину, то при выходе замуж должна получить только одну шубу, одну шапку, одну безрукавку, одну пару обуви, бурхан и украшения. Прочее движимое и недвижимое имущество должно остаться в руках родственников для пользования наследниками».

[114] Такое право утверждено в статье 65 Селенгинского уложения от 1823г.: «Если вдова не захочет выйти замуж, а пожелает жить с детьми и пользоваться имуществом, то такую женщину нельзя отстранять. Даже, если она будет иметь только одну дочь или вовсе ее не иметь, но замуж за родственников мужа или за другого не пойдет, то ей полагается пользоваться имуществом, оставшимся после мужа».

древнеиндийском обществе, где традиционные правовые представления опирались на древний свод «Законов Ману», в которых женщине предназначалась роль низшего в религиозном и социальном отношении существа. Учение Будды признало их религиозные возможности равным мужским, а также равенство мужчин и женщин. В семейном плане буддизм дал возможность женщинам-вдовам еще раз попытаться построить семейный очаг, поскольку буддийская религия, в отличие от строгих законов Вед, разрешала вдове вторично выйти замуж.

У женщин Бурятии по сравнению с женской половиной древнеиндийского общества были более широкие права на посещение монастырей и дацанов, присутствие на молебнах. Но при этом согласно статьям 41, 43 Селенгинского Уложения от 1841г., подтверждающего право женщин на посещение дацанов и хуралов говорится: «Жены и дочери милостынедателей в дацанах должны совершать только молитвы и поклонения, и ни по какому поводу не должны оставаться в них ночевать», «Во время хурала или свадьбы, как в дацанах, так и в улусах милостынедатели не должны сидеть или ходить вместе с мужчинами. Обязательно должны сидеть или идти в отдельности, обособляясь по возрасту и по положению. Нельзя ночевать около дацана на расстоянии одной версты: нужно уезжать в то же день».

Монгольское же законодательство было более строгим к женщинам в отношении пребывания их в монастырях, предоставления ночлега ламам. Оно предусматривало суровое наказание за нарушение. Так в статье 130 Монгольского Уложения (Цинское законодательство для монголов 1624-1694гг.) говорится: «Если лама заночует в юрте незамужней женщины, то эту женщину удавить», «Запретить женщинам посещение помещений монастыря, где обитают ламы. Если лама пустит в свой дом женщину, то оставившему у себя женщину ламе или банди дать сто ударов плетью. Если

муж этой женщины окажется чиновником или простолюдином-китайцем, то его вместе с женой доставить в Палату внешних сношений для наказания».

Но впоследствии монгольские законы стали мягче относиться к женщинам, нарушавших запреты, была отменена смертная казнь. И стали наказывать не только женщин, но и священнослужителей, причастных к совершению неблаговидных поступков. Наказание для лам включало помимо ста ударов плетьми, лишение духовного звания[115]. Затем телесное наказание для лам было отменено, и в практику был введен штраф в виде расплаты скотом [116].

Цитируемые нами Хоринское и Селенгинское, а также Цинское Уложения и Их Цааз указывают, что они были уже сформулированы в период, когда буддизм был существенным и необходимым явлением в общественной жизни Монголии и Бурятии. Поэтому он не мог не оказать влияние на окончательные формулировки Хоринского, Селенгинского, Цинского Уложений и Их Цааз. Очевидно «демократизм» буддизма по отношению к женщине не мог сказаться на более благоприятном отношении к женщине этих законодательств. Но вместе с тем, следует подчеркнуть, что до прихода буддизма в Монголии и Бурятии положение женщины было гораздо выше, чем у женщины в Древней Индии в период возникновения и развития там буддизма. Проникший в Монголию и Бурятию буддизм еще более возвысил положение женщины в этих странах.

---

[115] Это послабление записано в статье 130 Монгольского Уложения (Цинское Уложение для монголов 1627-1694гг.): «...Ослабить меру наказания незамужней женщине, которую [надлежало] удавить за то, что она пускала ночевать ламу; отныне следует лишать ламу сана и давать ему сто ударов плетью. А женщине, если она окажется из внешних [хошунов], тоже дать сто ударов плетью. Если женщина окажется из внутренних [хошунов], то доставить ее в палату внешних сношений для наказания».

[116] Материальное наказание было введено и закреплено в статье 130 Монгольского Уложения (Цинское Уложение для монголов 1627-1694гг.): «...Если ламе раньше давали сто ударов плетью, за то, что он оставлял женщину в своем доме, то отныне удары плетью отменить, а ламу, оставившему у себя женщину, если он окажется настоятелем монастыря, оштрафовать двумя десятками Бодо, если дэмчи – одним девятком Бодо, если гэлун или банди – пятью бодо, и весь штраф передать в казну».

В Монгольском законодательстве помимо наказаний для мужчин-священнослужителей предусматривались наказания и для женщин-священнослужителей, ведь оно следило и за их морально-нравственным поведением. Например, наказание для монахинь за прелюбодеяние зафиксировано в статье 130 Монгольского Уложения (Цинское Уложение для монголов 1627-1694гг.): «...Если монахиня (чабаганца) сойдется с кем-либо, то лишить ее сана чабаганцы и дать сто ударов плетью».

Распространение буддизма в Монголии принято делить на три этапа. Первый этап начинается в хуннский период и продолжается до XIII в. Второй охватывает XIII – XIV вв., третий этап приходится на XVI и последние века. Проникновение буддизма в Монголию имело волнообразный характер, причем одна волна сменялась другой волной, более мощной.

Буддизм начал проникать на территорию Монголии, согласно мнению многих ученых еще во времена хуннов, но он не прижился ни в хуннский, ни в сяньбийский, ни в жужжанский, ни в тюрский, ни в уйгурский, ни в киданьский период истории Монголии. Хотя следует отметить, что все же некоторый успех буддизм имел при киданях, но он был ограничен китайской территорией киданьской империи, поскольку распространение и утверждение буддизма в Китае было весьма успешным [117]. Среди киданей буддизм получил значительное распространение с начала X века. В 972 году в государстве киданей было 50 тысяч монахов, а в 1078 году – 360 тысяч. Киданьские правители оказывали большое внимание буддийским храмам, часто жалуя их землей, крепостными, деньгами, зерном [118].

Внук Чингисхана Хубилай-хан, основавший монгольскую династию Юань в Китае, покровительствовал буддизму в Тибете, объявил его

---

[117] Янгутов Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии // Мир Центральной Азии. Культурология. Философия. Источниковедение. - Улан-Удэ, 2002. – С. 240.

[118] История Монгольской народной Республики. - М., 1983.- С.164.

государственной религией, пытаясь создать ему условия для распространения в империи. В 1252 году хан Хубилай и один из выдающихся духовных лидеров Тибета, представитель школы сакьяпа Пагба-лама подписали знаменитую «Жемчужную хартию» о разделе сфер влияния между светской (императорской) и духовной (буддийской) властью в Монгольской империи. А также согласно «Жемчужной хартии» Пагба-лама становился главой буддийской сангхи Монгольской империи. О достаточно широком распространении буддизма в Монголии в этот период свидетельствует «Стела», воздвигнутая в честь Мунхэ-хана в 1257 году (три строки слева от центра на монгольском и 12 строк справа на китайском языках). Стела содержит восхваления Мунхэ-хану, сведения о строительстве монастырей, проведение богослужений, пожелания о дальнейшем распространении религии, этические наставления для мирян и взаимоотношениях государства и религии [119].

Однако и второй этап распространения буддизма на территории Монголии также не увенчался успехом, так как его приняли лишь при ханском дворе, представители аристократии, а основная масса населения продолжала придерживаться шаманизма.

Подлинное утверждение буддизма в ламаистской форме произошло в XVI в., после распада империи Чингисхана, когда Монголия представляла собой ряд владений, не имевших ни политического, ни экономического единства, располагавшихся по трем сторонам от пустыни Гоби – северной (Халха), южной и западной. Междоусобные феодальные войны, продолжавшиеся свыше 200 лет, усилили недовольство народных масс и обострили классовую борьбу. Для упрочения власти феодалам нужны были более утонченные средства идеологического воздействия на аратские массы,

[119] История Монгольской народной Республики. - М., 1983. - С. 170.

чем шаманизм. Также в этот период идет бурный процесс разложения родоплеменных отношений, складывание новых производственных отношений. И буддизм отвечал всем требованиям того времени, он превозносил такие идеи и принципы как - идея единства, тождества и гармонии, принципы сострадания, смирения, непротивления и ненасилия. Третья волна тесно связана с именем Алтан-хана. Правитель Халхи Алтан-хан (1543-1582) занимал видное место среди монгольских князей (нойонов) и в 1576 году по его инициативе был созван съезд князей и нойонов всей Монголии возле озера Кукунор (ныне провинция Цинхай в КНР). На этот съезд был приглашен иерарх школы Гелукпа – настоятель монастыря Дрепунг из Тибета Содном Джамцо. В результате этого съезда, Алтан-хан выпустил манифест о принятии буддизма во всей Монголии. Были приняты положения о десяти добродетелях, запрещения совершать кровавые жертвоприношения, убивать живых существ, питаться молочной пищей, совершать благие деяния и следовать учению Будды.

На этой великой исторической встрече Алтан-хан с глубокой верой и почтением, преклоняясь перед величайшей мудростью Содном Джамцо, даровал ему титул Далай-лама (Океан мудрости) и вручил печать [120].

Вследствие утверждения буддизма официальной религией монголов расширились политические связи с Тибетом, а в отношениях с главным экономическим партнером – Минским Китаем все более преобладали мирные переговоры, а не вооруженные столкновения. Построенный Алтан-ханом город Хухэ-хото дал мощный импульс развитию ремесла, торговли, земледелия.

Буддизм распространялся в Монголии в его махаянском варианте, который не предполагал обязательного монашества, поэтому здесь

[120] См. подробнее: История МНР (1967, 1983), Очерки истории Монголии.

автоматически снимались вопросы о том, кто имел право вступать в буддийскую сангху, а кто не имел. И это снимало проблему приобщения к буддизму людей женского пола. Поскольку согласно махаянскому учению спасение могут достичь все без ограничения, включая и женщин, поэтому в Монголии не чинились препятствия вхождения женщин в буддизм. И это было вполне естественным для монгольского общества, если учесть ее более независимый статус по сравнению с женщинами родины буддизма.

Ламаизм начали широко внедрять в аратские массы, включая женское население. Для проповедей были приглашены из Тибета сотни лам, был осуществлен перевод религиозной литературы с тибетского языка на монгольский язык. Особое усердие проявил в этом чахарский князь – Лигдэн-хан, принявший буддизм наряду с Алтан-ханом. При дворе Лигдэн-хана работала большая коллегия переводчиков, переводившая работы с тибетского языка на монгольский. Именно тогда появились на монгольском языке многие сочинения буддийского канона Ганджур-Данджур. В 1718-1720 гг. в Пекине были изданы все тома Ганджур на классическом монгольском старописьменном языке. Под влиянием буддизма родились такие жанры монгольской литературы, как намтар («житие») – жизнеописание лиц, внесших значительный вклад в историю буддизма. Появляются повести в жанре народных дидактических сочинений на буддийские темы. Например, монгольские сочинения, написанные по готовым образцам, но с учетом реалий именно монгольской жизни - «Повесть о Ногоон-дар-эх» и «Повесть о Цагаан-дар-эх» (повести о богинях буддийского пантеона Зеленой и Белой Таре), действие которых происходит не только на земле, но и на небе и в аду. В этом виде литературного творчества наглядно проявилось относительно высокое положение женщин в монгольском буддизме. Так, например само обращение к женским божествам и пропаганда их образа говорит о том, что в Монгольском буддизме не было дискриминационных отношений к женщине.

Оба сочинения проникнуты религиозным мистицизмом[121]. В укреплении буддизма в Монголии большую роль сыграло строительство монастырей. Первые монастыри были мужскими. Однако женщине не возбранялось посещать их. О наличии женских монастырей в начальный период распространения буддизма в Монголии ничего не известно. Такое положение обусловлено несколькими причинами:

- в Монголии женщине не было необходимости добиваться построения отдельного монастыря, поскольку доступ в мужские монастыри был свободным

- исследования Цинского Уложения и Их Цааз проведенные нами, показали, что в Монголии получила развитие лишь одна степень женского монашества – чабаганца. Женщины, посвятившие себя институту чабаганцы, имели право жить в своих семьях, так как монашеские обеты они принимали уже в преклонном возрасте. В этом случае отпадала надобность в женском монастыре.

- в Монголии изначально количество женщин было на порядок меньше чем мужчин.

Первый буддийский монастырь в Халхе был построен в 1586 году Абатай-ханом. Для побуждения аратов к принятию ламаизма и вступлению в ламы применялись поощрительные меры – освобождение лам от воинской повинности, от налогов и других феодальных повинностей; известны даже случаи наделения аратов, принявших ламаизм, некоторым количеством скота. Были даны и такие привилегии ламам: Алтан-хан в законодательном порядке приравнивал лам различных степеней к соответствующим аристократическим титулам. Так, например, духовный сан цорджи был приравнен к хунтайджи (княжеский титул). Для упрочения не только

[121] Жуковская. Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: классический и культурный аспекты // Буддийский мир. - М., 1994. – С.10-11.

политического авторитета аристократии, но и духовного был введен институт «хубилганов» (перерожденцев). В традиции тибетского буддизма титул хубилгана обычно присваивался лицам духовного звания (ламам), которые объявлялись либо «перерожденцами» выдающихся деятелей и подвижников буддизма, либо воплощениями божеств буддийского пантеона[122].

Но в отличие от Тибета в Монголии «перерожденцами» стали провозглашаться и светские лица, как правило, наиболее влиятельные князья. Так появился титул хутухты – светского князя-перерожденца, в то время как духовные лица получали титулы гэгэна (монг. «просветленный»). Позднее титула «хутухта» удостаивались только те княжеские сыновья, которые получали духовное образование, а к середине XVII в. в Монголии титул «хутухта» стал уже считаться высшим титулом среди лиц духовного звания.

Известный ученый-монголовед Т.Д.Скрынникова выделяет три стадии в развитии истории хубилганства:

1. Появление первых хубилганов с благословения монгольских феодалов при содействии тибетских иерархов.

2. Формирование института хубилганства как системы, но уже под контролем маньчжурского правительства.

3. Усиление влияния Чжебзун-дамба хутухты среди хубилганов с середины XIX и с 1911г. полное подчинение хубилганов главе автономного монгольского теократического государства[123].

Но, тем не менее, как было уже отмечено, широкие препятствия вхождению женщин в буддизм не чинились. Более того, упрощение ламаизмом религиозной практики во многом способствовало привлечению

---

[122] См. подробнее работы Чимтдоржина Г.Г, Сабирова Р.Т.

[123] Скрынникова. Т.Д. Роль Чжебзун-дамаба хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1980. – С.18.

женщин к буддизму, подавляющее большинство которых было неграмотным. Так ламаизм упростил «общение» верующих с богами. Распространились так называемые хурдэ – вращающиеся цилиндры. В эти хурдэ вкладывалось большое количество бумажек с написанными молитвами, и верующему было достаточно повернуть хурдэ, чтобы считалось, что он прочел молитву. Вместе с тем на женщину в равной степени распространялись и те наказания, которые были предусмотрены в Великом Уложении (Их цааз) за нарушения в сфере религиозной практики. Особенно это касалось в отношении к шаманизму, с которым буддизм вел непримиримую борьбу. Так согласно Великому Уложению (Их цааз) в статьях 182, 183 и 185 говорится: «У человека, пригласившего к себе шамана или шаманку, взять его лошадь. У прибывшей шаманки тоже взять лошадь. У того, кто, увидев их, не возьмет /у них лошадей/, отобрать и его лошадь», «Кто увидит/где-либо/ *онгоиа,* должен забрать его. Но если владелец */онгона/* будет оспаривать и не отдаст его, то взять его лошадь», «Кто /убьет в целях использования в шаманском ритуале/ турпана, коробь или собаку взять его лошадь, а за /убийство/ змей кроме тех, которые водятся на горе Алак-ула, взять две стрелы. Но если у него не окажется стрел, то взять его нож» [124].

Вслед за Южной Монголией и Халха Монголией буддизм в XVI в. проникает в северную Монголию (Ара-Монгол), где проживали бурятские племена. Придя из Монголии на территорию Бурятии, буддизм вытеснил шаманизм вначале у селенгинцев (в летописи «История селенгинских монгол-бурят» отмечалось наибольшее распространение в XVII в. буддийской религии среди селенгинских монгол-бурят), затем утвердился у

[124] Их цааз. Великое Уложение. 1640. – М., 1981. – С. 28.

хоринцев и только в XIX веке – у добайкальских, тункинских, баргузинских и аларских бурят [125].

Ламаизм был значительным фактором социально-политической и культурной истории бурятского народа XVIII, XIX первой трети XX веков. Проникновение ламаизма в Бурятию характеризуется несколькими этапами. На первых порах в течение определенного периода наблюдалось сосуществование ламаистического церковного культа и доламаистической бытовой обрядности. Постепенно ламаизм ассимилирует древние народные верования и во II пол. XIX в. начинается этап активного массового восприятия идеологических форм нового вероисповедания[126].

Когда в середине XVII в. в Забайкалье появились первые служилые люди, они обнаружили, что здесь отдельные люди молятся буддийским богам. Впервые об этом сообщили в своих донесениях казачий десятник К.Москвитин (1647) и боярский сын Петр Бекетов (1653), что у мунгальского князя Турокая табунана и Кунтуцина царевича бытует буддийский культ.

Вот, что говорится в донесении Москвитина от 1647 г.: "Уда-река велика и глубока, можно по ней ходить всякими судами, а пошла она в Селенгу-реку. Через Селенгу перевоз, а на перевозе людей много. Люди все мунгальские... Юрты войлочные, пушены бархотом лазоревым, а в юртах подзоры-камка на золоте. А кому они молятся, и то писано всякими разными красками по листвому золоту человеческие, а подписи писаны по тому же золоту против лиц на другой стороне..., а иные у них болваны серебряные воляные в поларшина, золочены. И тех их болваны и писаные лица ставлены по их вере в мечетех войлочных, и книги у них по их вере есть писаны по бумаге..- Молятца они, мунгалы, перед теми своими болваны написанными

---

[125] См. подробнее работы Нацова Г-Д, Жамсуевой Д.С, Санжиева Г.Л., Санжиевой Е.Г, а также « Ламаизм в Бурятии XVII-начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы.»

[126] Герасимова К.М. О проблемах исследования традиционной культуры бурят. // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. - Новосибирск, 1980. – С.18.

лицами на коленках стоя и по книгам своим говорят своим языком, и обеих рук упирают пальцами себя в лоб и падают перед ними в землю и, вставая, опять говорят по книгам, а перед болванов и написанных лиц ставят чаши серебряные с горячим угольем, а на уголье кладут лодан росной..."[127]. При этом в донесении Москвитина под мунгалами понимаются и мужчины и женщины.

Посол Николай Спафарий, отправленный в 1675 году в Китай, в путевом дневнике отметил, что в долине Селенги между р. Хилок и Селенгинским острогом встречаются ламские юрты. Это были молельные юрты в ставках князьцов-правителей.

Сведения русских служилых людей, относящихся к 40-ым, 50-ым и 70-ым годам XVII в., говорят о наличии последователей ламаизма среди «мунгальского» населения Забайкалья. Писали о распространении ламаизма среди бурят в конце XVII в в своих записях и бурятские летописцы Вандан Юмсунов, Шираб-Нимбу Хобитуев, Д.-Ж.Ломбоцыренов.

Среди активных распространителей буддизма в Бурятии были и монгольские племена, перекочевавшие в XVII в. в Забайкалье. Выходцы из Монголии непременным условием принятия российского подданства выдвигали уважительное отношение к их религии. Например, в 1689 г. пять монгольских тайшей и табунатские тайши заключили с послом Ф. А. Головиным договор о переходе в русское подданство. Российская сторона обязалась придерживаться свободы вероисповедания избегать принудительного крещения новых подданных. «Новоприбывшие дорожали этим непременным условием, потому что в числе их уже были ширетуи (начальствующие главные ламы), тогда как забайкальские инородцы почти

[127] Ламаизм в Бурятии XVII-начала XXв. Структура и социальная роль культовой системы. - Новосибирск, 1983. – С. 12.

поголовно еще шаманствовали - и не радели сознательно о сохранении веры» - писал Эспер Ухтомский [128].

В первой половине XVIII в. царское правительство предприняло попытку ограничить религиозные связи бурят с монголами и тибетцами, поскольку буддийская вера играла уже заметную роль в жизни бурятского народа. Оно стремилось привлечь буддизм на свою сторону для управления инородцами. Впервые ограничительные меры ввел русский государственный деятель и дипломат Савва Рагузинский. В 1727 г при подписании Буринского трактата Рагузинский обнародовал «Инструкцию пограничным дозорщикам», в которой указывалась, чтобы не пропускать из-за границы в бурятские улусы иностранных лам и начать подготовку в бурятских родах своих лам, верноподданных России: « лам заграничных, чужих подданных, в улусы к себе ясачным инородцам не пропускать и довольствоваться теми ламами, которые после разграничения с Китаем остались на российской стороне... Если же оставшихся лам на российской стороне не довольно, в таком случае выбирать оных между собой из каждого рода по два мальчика, благоразумных и к науке охотных, хотя и сирот, или кто похочет, дабы верноподданным впредь в чужих ламах не было нужды».

Разумеется, эти меры не могли сразу привести к прекращению религиозных связей, связей бурятского духовенства с Монголией и Тибетом. Об этом свидетельствуют материалы фонда Селенгинской воеводской канцелярии Национального архива Республики Бурятия. Здесь имеется много дел о ламах, перебежчиках, захваченных пограничными казаками. Интересно, что ламы-перебежчики совмещали духовную деятельность с сугубо земной - контрабандной торговлей. В дальнейшем не раз принимались меры по ограничению этих связей. В инструкции иркутского

[128] Э.Ухтомский. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1910. – С. 8.

вице-губернатора Ланга, адресованной селенгинской воеводской канцелярии предписывалось «всех наличных лам привести к присяге на верноподданство России и взять с них обязательство, под угрозой смертной казни, не только не переходить границу, но даже ни явно, ни тайно, ни под какими предлогами сношений с заграничными людьми не иметь» [129].

Первые бурятские "капища" – сумэ помещались в юртах и кочевали вместе со своими прихожанами. Лишь в 1753-58 гг. (существуют и другие датировки) был построен деревянный буддийский храм – Цонгольский (позднее Хилгантуйский) дацан, названный "Галдан Брайбун" в честь знаменитых тибетских монастырских центров. Главой его стал помощник и заместитель Агван Пунцока – Дамба Даржа Заяев, проучившийся в Тибете 7 лет, и принявший от панчен-богдо и далай-ламы обеты гэцула и гелюна. Очень важным моментом демократического отношения к женщине в бурятском буддизме был тот факт, что распространение и становление буддизма в Бурятии было связано с именем двух российских императриц Елизаветы Петровны и Екатерины II. С именем Елизаветы Петровны связано официальное признание буддизма в Бурятии, а с именем Екатерины II особое покровительство по отношению к буддизму со стороны царской власти.

Чуть позже, по-видимому, было построено первое деревянное здание Гусиноозерского дацана "Даши Гандан Даржайлин". Основал его Лубсан Жимба Ахалдаев, получивший образование в Урге, в хурэ Чжебцун-дамба-хутухты под руководством Манджушри Мерген хамбо номун-хана.

Развитие самостоятельной церкви у бурят начинается в тридцатые годы XVIII века. В 1741 г. сибирское начальство впервые собрало сведения о числе лам и кумирен в Забайкалье. Оказалось, что там их было 11 «ламских» капищ и 150 лам. Полученные сведения были переданы правительству. И в

[129] См. подробнее: «Санжиев Г.Л., Санжиева Е.Г. Бурятия: История (XVII-XIX)», «Ламаизм в Бурятии XVIII- начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы».

том же 1741 году императрица Елизавета Петровна издала указ, согласно которому в Бурятии признавалось существование ламаистской веры и утверждалось 11 дацанов и 150 штатных лам. Все эти ламы были приведены к присяге на верноподданство России, освобождены от ясака и других повинностей и получили разрешение проповедовать между верующими свое учение[130]. Эта дата считается датой официального признания буддизма в России.

В 1764 году императрица Екатерина II официально утвердила институт Пандидо Хамбо ламы, главы буддийской церкви всего Забайкалья, а первым на этой должности был утвержден Дамба Даржа Заяев, получивший образование и посвящение от Панчен-ламы и Далай-ламы. Таким образом, бурятская буддийская церковь стала независима от монгольской церкви. Екатерина II была признана земным воплощением Белой Тары. Но это было сделано в знак уважения и признательности, а не из религиозных побуждений, и широкого резонанса среди буддийского мира оно не получило. По просьбе (настоянию) Екатерины II Хамбо-ламы Д-Д. Заяев написал в 1768 г. первое бурятское географического сочинения – описание своего путешествия в Тибет [131].

Если же говорить о перерожденцах, имевших истинное значение слова «перерожденец» (хубилган) и имевших огромное влияние на развитие буддизма в Бурятии, то здесь будет уместным привести в качестве примера историю появления первой и единственной среди бурят женщины – хубилгана [132].

Появление женщины-хубилганки связано с деятельностью руководителя обновленческого движения Агваном Доржиевым.

---

[130] Санжиев Г.Л., Санжиева Е.Г. Бурятия: История (XVII-XIX). – Улан-Удэ. – С. 211.
[131] История бурятского буддизма. Источники. Переводы. Исследования. - Улан-Удэ, 2006. – С.9.
[132] Дондокова Л.Ю. Обновленческая политика Агвана Доржиева в отношении женщин.

Известно, что А.Доржиев, отстаивая необходимость перехода всех бурят в буддизм, не единожды поднимал вопрос более широкого распространения буддийской конфессии среди бурят Иркутской губернии. Возникновение у западных бурят такого буддийского института, как женское хубилганство, произошло во многом благодаря поддержке главного идеолога обновленческого движения.

В октябре 1918 г. ламами Кырменского дацана, а также группой забайкальских лам, в состав которой входил Агван Доржиев, 16-летняя девушка Аксинья Баинова, дочь бедного бурята из улуса Тархануты Эхирит-Булагатского аймака была признана перерожденцем (воплощением) буддийского божества Сагаан-Дара-Эхэ (Белой Тары).

В 1923 г. в ознаменование появления хубилганки кудинские буряты построили Муринский дацан, внутри которого выделялись два наиболее почетных места, принадлежащих хубилганке и цанид-ламе А.Доржиеву.

В 1924 г. по инициативе хамбо-ламы А.Доржиева хубилганка переезжает в Ацагатский дацан. Ее вынужденный переезд был вызван усилением атеистической работы местных советских организаций на территории ее деятельности. Следует отметить, что институт хубилганов у монголов и бурят играл большую роль в распространении буддизма. Являясь объектами людского поклонения, получая от верующих пожертвования, они деятельно заботились как о сооружении буддийских дацанов, так и об увеличении числа лам-проповедников буддизма. И включение женщин в институт хубилганов говорит о том, что в бурятском буддизме женщины имели большое значение. Подтверждением этому служит роль бурятской хубилганки в распространении буддийской конфессии среди западных бурят. Благодаря ей, буддийскому духовенству в значительной степени удалось закрепить свою позицию в

Эхирит-Булагатском и усилить свое влияние в соседних аймаках: Аларском и Боханском.

А.Доржиев первый из представителей бурятского духовенства оценил важность участия женщины в религиозной жизни общества. Его деятельность характеризовалась активным привлечением бурятских женщин к делам буддийского духовенства.

В 1913 г. при Ацагатском дацане Хоринского аймака был основан центр изучения тибето-монгольской медицины, однако с приходом Советской власти его деятельность прекратилась (были установлены непосильные налоги, начались гонения лам). В 1921 г. Агван Доржиев решает возобновить деятельность центра и вновь при Ацагатском дацане открывает лечебницу. Основной деятельностью, работавших в ней лам-эмчи, было лечение больных и изготовление лекарств по методике тибетской медицины. В этом учреждении больные могли получать как амбулаторное, так и стационарное лечение. Для нас же примечательно то, что к деятельности указанной лечебницы А.Доржиев привлёк немало бурятских женщин. Работавшие в ней женщины собирали лекарственные травы, ухаживали за больными, помогали ламам в изготовлении лекарств, попутно обучаясь у них основам тибетской медицины. В своём большинстве это были женщины, принявшие духовные обеты буддийских послушниц, незамужние и не имеющие детей; возраст их был различным - от 20 лет и старше. Жили они в отдельном доме, находившемся рядом с лечебницей. Лечебница просуществовала до 1936 г. Впоследствии, в этом помещении советские власти открыли ветеринарную клинику [133].

Но помимо женщин-перерожденцев и женщин, принявших монашеские обеты сознательно в раннем возрасте, была еще одна категория верующих

[133] Дондокова Л.Ю. Обновленческая политика Агвана Доржиева в отношении женщин.

женщин. Это монахини, именуемые шабагансами. Шабагансы принимали обеты уже в преклонном возрасте, когда основной этап жизни был пройден. Выращены и поставлены на ноги дети. Хозяйство передано в руки наследника, а женская часть работы по дому переложено на плечи невестки. Появляется свободное время, и теперь можно было подумать и о той жизни. Для того чтобы в той жизни (в следующем перерождении) тебе улыбнулась лучшая жизнь, надо было ей посодействовать. И старухи, следуя монашеским традициям, стригли налысо головы, надевали специальную одежду и начинали все свободное время «крутить четки» - читать молитвы. Эта тенденция сохранена в частичной форме и в наши дни. Мы говорим в частичной форме, поскольку в связи с недавним развалом Советского Союза, где была очень сильна атеистическая пропаганда, традиции Бурятского буддизма еще в не полной мере возрождены.

2.2 Женщины в буддизме в контексте его возрождения в Монголии и Бурятии

В течение нескольких столетий буддизм был главенствующей религией в Монголии. К началу XX века в Монголии насчитывалось 747 монастырей и кумирен, около 100 тысяч монахов[134]. По другим данным в 1920 г. в Монголии насчитывалось 110 тыс. монахов, составлявших около трети мужского населения страны, 583 монастыря и монастырских комплексов, 243 ламы-хубилгана (перевоплощений известных буддийских учителей и божеств)[135]. Буддийскому духовенству принадлежало около 20% всех

[134] Буддизм: словарь. М., 1992. – С. 165.
[135] http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1075870860

национальных богатств страны. Монгольское государство представляло собой теократию во главе с Богдо-гегеном (Джэбцзун Дамба хутухтой)[136].

В ходе коммунистических преобразований 1930-х гг. буддийская сангха в Монголии была фактически уничтожена. Репрессии и гонения на духовенство в советский период монгольской истории превзошли по размаху и неоправданной жестокости антирелигиозные кампании в СССР. К 1937 г. в Монголии практически все монастыри обезлюдели, тысячи лам были убиты и сосланы. Можно предположить, что эти репрессии в полной мере коснулись и женщин-монахинь. Такие же гонения и репрессии испытали на себе и последователи шаманских культов.

Демократические реформы в Монголии и провозглашение свободы вероисповедания в конце 1980-х гг. – 1990-е гг. положили начало активному возрождению буддийской сангхи в стране. Этому способствовали интерес к национальной культуре, истории и духовности, стремление к сохранению национальной самобытности и интеграции монгольского народа, поиск новой идеологической базы и ряд других факторов.
В деятельности по восстановлению буддийской сангхи в Монголии можно выделить ряд ключевых моментов: взаимоотношения сангхи и государства; восстановление храмов и монастырей, создание буддийских организаций и их деятельность; воспитание духовенства и налаживание системы буддийского образования в стране [137].

Однако было бы ошибочным мнением считать, что, начиная с 30-х годов и до начала 90-х не было никакой религиозной буддийской деятельности. Например, в это время существовали женщины владевшие практикой чод и проводившие ее по ночам на кладбищах. Они знали наизусть многие молитвы, поскольку читать эти молитвы с книг ночью на

[136] http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1075870860
[137] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

кладбищах не представлялось возможным. Во время проведения практики чод вокруг них появлялись потусторонние силы (черти), не дававшие им такой возможности: гасили лампады, вырывали листы с написанными на них молитвами. Без особой психологической подготовки такое практикование было очень рискованным для жизни. Но среди женщин прошедших такую подготовку встречались девушки в возрасте 15 лет. И это говорит об их сильной внутренней силе и способности практиковать чод. И самым интересным было, то, что их учителем был мужчина, преклонных лет, передававший им свои знания, касающиеся практики чод.[138]

В 1989 г. вслед за СССР в Монголии тоже начались демократические преобразования. Заброшенные монастыри наполнились монахами и верующими. Наладились тесные связи и контакты между буддийской Церковью Монголии, Традиционной Сангхой России и Далай-ламой. В Конституции Монголии 1992 г. записано, что "государство уважает религию, а религия признает верховенство государства". Это положение стало основополагающим для развития отношений между государством и религией в стране. Специальный закон, детально регулирующий государственно-церковные отношения, был принят в 1993 г. и дополнен в 1995-м.

Формулировки первой редакции "Закона Монголии об отношениях с конфессиями и Церквами", принятого в 1993 г., имели довольно жесткий ограничивающий характер. Например, статья 3 гласила: "За исключением буддизма, ислама и шаманизма в Монголии запрещено пропагандировать иные религиозные учения или вести иную религиозную деятельность где-либо, кроме церкви или монастыря". Статья 2 запрещала "проводить любую религиозную деятельность из-за рубежа", а "число прихожан и месторасположение монастырей должно контролироваться и регулироваться

[138] Информатор Гонгоров. З.А. получивший в 1986-1991гг. в Монголии буддийское образование.

государством", было "запрещено иностранным гражданам или лицам без гражданства приезжать в Монголию с целью миссионерской деятельности, если только они не прибыли по приглашению религиозной организации и указали это целью поездки". Ограничена деятельность всех религиозных движений, кроме буддизма, ислама и шаманизма - традиционных для Монголии вероисповеданий, хотя в тексте закона нет формулировки "традиционные верования". Государство в первую очередь оказывает помощь при восстановлении религиозных буддийских центров, имеющих культурно-историческое значение[139].

Основные вопросы взаимоотношений государства и сангхи были сформулированы президентом Монголии Н. Багабанди во время его выступления на открытии научно-практической конференции «Взаимоотношения государства и религии на современном этапе». В частности, он отметил, что необходимо обратить особое внимание на вопросы обновления буддизма: кто, как и каким образом, должен его осуществлять; какую роль в этом процессе должны играть государство, религиозные организации, сами граждане и верующие. Согласно Н. Багабанди, монгольским буддистам следует больше работать с людьми, прежде всего, с молодежью, учитывать их духовные потребности и интересы, повышать конкурентоспособность буддизма в сравнении с другими религиями. По словам президента, государство возлагает большие надежды на буддизм в деле нравственного, культурного и духовного воспитания населения. Переход к новой модели государственного устройства, осуществляемый монгольским правительством, сопровождается обострением социальных проблем, потерей привычных ориентиров и, как следствие, ростом преступности, недовольством населения. Задача буддистов, по словам

[139] http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1075870860.

президента, в том, чтобы формировать в людях такие качества как взаимопонимание, согласие, дружелюбие, сострадание. Президент не обошел вниманием тот факт, что в адрес буддийского духовенства Монголии высказывается довольно много критики. Она связана, прежде всего, с тем, что некоторые ламы не придерживаются принятых обетов, злоупотребляют своим положениям в корыстных целях. Н. Багабанди высказал в связи с этим пожелание, чтобы буддийское духовенство внимательнее относилось к подобным вещам[140].

В целом можно сказать, что государственная политика в отношении буддизма – в том виде, как она постулируется монгольской властью – благоприятствует его возрождению и предоставляет ему значительные преимущества по сравнению с другими религиями в Монголии.

Не решена проблема возвращения собственности монастырей. Среди имущества монастырей, конфискованного в 1930-е гг., были редкие, уникальные вещи. По словам главы монгольских буддистов Д. Чойжамца, «во многих странах, переживших подобный опыт, имущество и уникальные вещи возвращаются государством обратно монастыри. В нашей стране этому уделяется очень мало внимания». Недовольство монгольских буддистов вызывают и довольно высокие налоги, собираемые государством с монастырей. Например, подоходный налог с храмов и монастырей в 1998 г. составлял 20%, что фактически делало экономическое возрождение монастырей невозможным. Д. Чойжамц по этому поводу сказал следующее: «Несмотря на то, что буддизм является господствующей религией в стране, с начала демократических преобразований поддержка со стороны государства была невелика. В то время как в страну проникают разные новые

[140] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

религиозные движения, хорошо организованные и с мощной финансовой поддержкой, свою традиционную религию государство облагает высоким налогом. Разумеется, это не способствует ее восстановлению». Тем не менее, процесс восстановления буддийской сангхи в Монголии идет довольно быстрыми темпами.[141]

Официальных данных о точном количестве буддийских монастырей в Монголии нет. Как правило, в разных источниках называются разные цифры, в то же время сильных расхождений в данных нет. Так, в 1994 г. в Монголии действовало свыше 120 монастырей и более 2000 лам. Главные и наиболее крупные монастыри расположены в Улан-Баторе. Основная же часть монастырей находится в южных аймаках страны. В 1997 г. по стране насчитывалось более 160 храмов и монастырей и свыше 2500 лам[142].

Что же касается женских монастырей, то их в Монголии не было, поскольку в них не было необходимости: монашеское посвящение монголки получали, как правило, уже в преклонном возрасте, не покидая круга семьи. Это были так называемые шабагансы. Этот институт был хорошо развит как в Монголии, так и в Бурятии.

В 1994 г. открылся Тугс Баясгалант (на момент открытия в нем было около 20 монахинь), считающийся главным женским монастырем. В 1997 г. появился монастырь Нархажид. Оба монастыря находятся в Улан-Баторе[143]. По сравнению с тем количеством монастырей и лам в стране, которое было до революции, нынешние цифры невелики. Но, учитывая, что большая часть храмов и монастырей появилась всего лишь за 10 лет, можно сказать, что в Монголии складываются благоприятные условия для восстановления буддийской сангхи.

---

[141] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja.
[142] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja
[143] http://www.monjustice.url.mn/church.php?rnr=1&cc=168.

Организационное же оформление монгольских буддистов и меры по возрождению сангхи начались сразу же после провозглашения демократических свобод.

1 июля 1990г. была основана «Ассоциация монгольских верующих». Члены этой ассоциации занимаются описью храмов и монастырей, рассматривают возможность их восстановления; разыскивают буддийские книги и реликвии, пропавшие в 1930-е гг.[144]. В 1991г. состоялся съезд буддистов страны, путем демократических выборов был избран глава буддийской общины страны – хамбо-лама Дамдинсурэн (в 1993г. его сменил Д. Чойжамц). На съезде было принято решение о создании единого руководящего Центра монгольских буддистов, был принят его устав. В частности, в нем записано, что в период между заседаниями Совета монгольских буддистов, руководство монгольскими буддистами осуществляет Управление монастыря Гандан[145].

К началу 1990-х гг. в Монголии насчитывалось всего несколько действующих монастырей. Последовательное восстановление и укрепление храмов и монастырей является одним из главных направлений деятельности Гандана. В зависимости от исторического, культурного значения и от степени важности для современных верующих монгольские буддисты выделяют три группы монастырей и храмов:

а) крупные монастыри – исторические центры буддизма в Монголии: Гандан, Дашчойлин, Эрдени-дзу, Амарбаясгалант и другие (всего 32 храма и монастыря);

б) храмы и монастыри сомонного (уездного) значения, в общей сложности свыше 30 храмов и монастырей;

---

[144] Barkmann U.B. The revival of lamaism in Mongolia //Central Asian Survey. – 1997. – 16 (1).
[145] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

в) небольшие храмы и молельни. К ним можно отнести и женские монастыри Нархажид и Тугс Баясгалант[146]

Как правило, при открытии или восстановлении храма или монастыря монгольские буддисты руководствуются такими данными, как число верующих в том или ином районе, экономическое состояние района, наличие уже открытых в этом районе монастырей. Устанавливается количество и качество имеющейся в храме религиозной утвари, число лам и, исходя из этих данных, принимаются необходимые меры. Существуют некоторые проблемы с восстановлением удаленных храмов и монастырей, расположенных в приграничных районах и в сельской местности. В городах восстановление и строительство новых храмов идет успешнее, поскольку там легче найти и привлечь необходимые материальные средства, лучше развита инфраструктура.

Среди главных достижений нужно назвать восстановление главных монастырей Улан-Батора – Гандана и Дашчойлина (Зуун Хурээ), а также крупнейших монастырей страны – Эрдени-дзу, Амарбаясгалант. В Гандане были восстановлены основные дацаны, отреставрирован один из главных буддийских храмов Монголии – храм Жанрайсига. В центре этого храма находится статуя Авалокитешвары высотой 26 м., сделанная из меди и покрытая золотом. Здесь же хранятся особенно ценные и важные предметы буддийского культа, скульптуры и изображения. В их числе – тысяча фигурок Будды Аюши, медные ксилографы сутр, 8 буддийских ступ. Дашчойлин был отремонтирован и открыт еще в 1990г. по инициативе и благодаря усилиям лам монастыря. В настоящее время Дашчойлин состоит из трех храмов (дуганов), в нем насчитывается более 100 лам. В том же году

[146] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

был открыт монастырь Амарбаясгалант. Были отремонтированы и восстановлены многие небольшие храмы и монастыри[147].

Восстановление монастыря Гандана имеет большое значение для развития женского монашества. Поскольку находящийся при нем Буддийский Университет им. Занабазара дает возможность получить необходимое буддийское образование и женщинам-монахиням. Преподаватели-мужчины этого учебного заведения преподают религиозные буддийские дисциплины женщинам-монахиням в стенах женских монастырей.[148]

Следует учесть, что в большинстве случаев восстановление монастыря означает, что он пригоден для проведения богослужений, но далеко не всегда там могут проживать монахи. Монастырь Бэтуб хийд, основанный в 1999г. Бакулой Ринпоче в Улан-Баторе – практически единственный монастырь в Монголии, полностью приспособленный для постоянного проживания в нем монахов. Еще одной важной заслугой видного буддийского деятеля в Монголии Бакулаы Ринпоче и такой значимой для женщин является то, что начал наряду с мужчинами давать монашеское посвящение и женщинам, в том числе и молодым девушкам[149].

Кроме традиционной для Монголии школы Гелугпа, в стране появляются представители и других школ буддизма. В 1994 г. открылся храм школы Ньингма – Дэчин Чойнхорлин. А в 2000г. студентом Мон Гу, бурятом Доржи Дугаровым была основана Дзогчен-община Монголии, объединившая последователей Намхая Норбу Ринпоче (известного тибетского йогина и ученого, проживающего в Италии).

---

[147] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

[148] Информатор монахиня Светлана Владимировна, получившая таким образом буддийское образование.

[149] http://religion.ng.ru/style/2006-02-15/8_mongolia.html

Если храм «красношапочников» явление для Монголии, можно сказать, традиционное, хотя и не столь распространенное, то Дзогчен-община представляет собой скорее нетипичную форму бытования буддизма в стране. Различные буддийские общины в мире стали в массовом порядке возникать во второй половине XXв., когда бежавшие из Тибета ламы стали ездить по миру, распространяя Дхарму. Как правило, община такого рода состоит из мирян и мирянок, интересующихся буддизмом и получивших необходимые для практики посвящения. Нередко члены такой общины обладают более глубоким пониманием буддизма, чем обычные верующие, поскольку в отличие от последних целенаправленно занимаются изучением буддийских текстов, тибетского языка, а также – буддийской практикой. Несмотря на свою малочисленность, подобного рода общины могут сыграть немаловажную роль в процессе возрождения буддизма в Монголии. Прежде всего, потому, что они являются некоторой альтернативой традиционной буддийской сангхе Монголии: достаточно современная форма организации (отсутствие монастырей и церковной иерархии; минимум ритуалов; ориентация на знание и понимание, а не на веру и т.п.) при сохранении сути учения. Такое сочетание, по нашему мнению, может привлечь в первую очередь тех, кому по ряду причин не интересен «традиционный» буддизм. На Западе членами таких общин часто становятся представители интеллигенции, в том числе, ученые-буддологи[150]. Если данная тенденция сохранится и в Монголии, то это может повысить авторитет буддизма в стране и интерес к нему.

В целом, несмотря на определенные успехи, ситуация с восстановлением монастырей остается довольно сложной. А также перед монгольскими буддистами очень остро стоит проблема квалифицированных

[150] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

кадров, лам которые бы могли возглавить монастыри и руководить их деятельностью. Эта проблема касается и женской части монгольского буддийского духовенства.

Современное буддийское духовенство Монголии можно условно разделить на три группы.

Первая – ламы, получившие образование в монастырях еще в 1920–1930гг. После закрытия монастырей, эти люди перешли к мирским занятиям. С началом возрождения буддизма в стране некоторые из них вернулись к религиозной деятельности. Эти ламы, как правило, становились настоятелями монастырей, принимали активное участие в их восстановлении. Но по понятным причинам количество таких лам невелико и сокращается с каждым днем.

Вторая группа – ламы, обучавшиеся в Буддийском университете монастыря Гандан с момента его открытия в 1970г. и на протяжении всех лет его работы.

Третья группа – это люди, занимающиеся религиозной деятельностью, не имея специальной подготовки. Между тем, таких лам довольно много. Их часто обвиняют в незнании и несоблюдении правил монашеской жизни[151].

К этому делению можно добавить четвертую группу – это современные монахини, получающие образование с помощью мужских буддийских учебных заведений. Но в последнее время монахини получают основы буддизма с помощью открытых в женских монастырях школах.

В годы социалистического строительства и пропаганды атеизма система религиозного образования в стране была фактически разрушена. В результате сегодня монгольские ламы имеют довольно низкий уровень

[151] http://www.fpmt.org/mongolia.

подготовки. Особенно это касается женщин-монахинь. Ведь если в период жестоких репрессий все же сохранилась определенная часть грамотных монахов, а при открытии буддийских университетов в них принимались исключительно мужчины, то сохранившихся после репрессий монахинь практически не осталось, а доступ к образованию был затруднен. Одной из основных проблем является незнание или достаточно плохое знание тибетского языка, на котором написано подавляющее большинство канонических текстов. Даже среди старых лам многие (по некоторым данным – треть) довольно плохо разбираются в канонах богослужения. В сельской местности лам, знакомых с классическими буддийскими текстами, единицы[152].

По-прежнему актуальна проблема соблюдения монашеской дисциплины. Женатые ламы, живущие вне монастыря, стали для Монголии, скорее, традицией, нежели исключением, как и в Бурятии. Подобное поведение лам дискредитирует буддизм и не способствует популярности среди простых верующих. Гаадан, бывший хамбо-лама монастыря Гандан, охарактеризовал ситуацию следующим образом: «Некоторые становятся монахами потому, что это для них своего рода бизнес. Старые ламы следуют обычаям, но молодые ламы – другие. Они пьют водку и дерутся. Они не знают молитв. Они не способны читать тексты». Поэтому восстановлению чистоты монашеской жизни уделяется пристальное внимание. Под давлением Далай-ламы монгольское духовенство старается серьезнее относиться к соблюдению правил Винаи. По инициативе Бакулы Ринпоче монгольские монахи проходят обучение в индийских монастырях, где они имеют возможность на собственном опыте узнать, что собой представляет настоящая монашеская жизнь. С этой же целью в 1999г. в Улан-Баторе был

[152] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

основан монастырь Бэтуб хийд. Основная задача этого заведения, по словам самого Бакулы Ринпоче, – быть наглядным примером того, что значит, монашеская жизнь и каким должен быть настоящий монастырь. [153]

Основные центры буддийского образования в Монголии расположены в столице. Прежде всего, это монастыри Гандан и Дашчойлин. Здесь изучают буддийскую философию, тибетскую медицину, астрологию, буддийское искусство и ремесла. При монастыре Гандан работает Буддийский университет имени Занабазара. Фактически это главное учебное заведение страны, дающее буддийское образование. Он был открыт в 1970 г. как центр академического изучения буддизма. В настоящее время Буддийский университет предлагает шестилетний курс обучения для монахов и мирян. А также как, уже было отмечено выше, Буддийский университет помогает с получением образования и женщинам-монахиням. С 1970 по 2000гг. университет провел 12 выпусков.Главным образовательным центром монастыря Дашчойлин является колледж «Зуун Хурээ». Он был открыт в 1998г. с целью подготовки квалифицированных лам, учителей и исследователей. Здесь преподают буддийскую философию, основы богослужения, историю буддизма, историю Монголии, историю мировых религий, тибетский и английский языки, право, экономику, компьютерные технологии и другие предметы. Обучение длится четыре академических года. В колледже преподают квалифицированные преподаватели – обладатели различных ученых степеней. Это учебное заведение принимает в свои стены только мужчин[154].

Кроме этого, буддийская школа, дающая основы вероучения, была открыта при женском монастыре Нархажид. С 2002г. в другом женском

---

[153] http://religion.ng.ru/style/2006-02-15/8_mongolia.html
[154] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

монастыре – Тугс Баясгалант – началось обучение женщин в рамках четырехгодичного курса на получение степени бакалавра.

Помимо монгольских монастырей образовательной деятельностью в стране занимаются зарубежные фонды и организации. Так, например, в 1993 г. стартовала программа «Тибетского Фонда» – «Буддизм в Монголии. Цель программы – помощь в возрождении буддизма в Монголии, посредством обучения молодых монахов и монахинь и публикации буддийских текстов на монгольском языке. Отличительная особенность деятельности Фонда в том, что он не столько инициирует проекты, сколько поддерживает уже начатые. Фонд выделяет средства на приобретение буддийской литературы для монгольских верующих; регулярно оплачивает поездки монгольских лам на обучение в Индию, а также поездки буддийских учителей в Монголию[155].

В 2001г. появилась женская монашеская община, образовавшаяся при поддержке лам – представителей «Фонда сохранения традиций Махаяны». При поддержке ФСТМ был восстановлен монастырь Дара Эх около Улан-Батора. В нем поселились 14 монахинь, после чего монастырь был переименован в «Долма Линг». «Долма Линг» стал первым женским монастырем в Монголии. Там монахини начали обучение под руководством тибетских монахинь, после чего в Фонд стали поступать просьбы от других женщин, также желавших стать монахинями. Монахини проходят обучение под руководством двух наставниц из Непала. Фактически, это первое поколение монахинь в современной Монголии и первый женский монастырь. Летом 2004 года в Дархане был открыт Центр «Сутры золотого света». В нем

[155] http://www.fpmt.org/mongolia.

также живут монахини. Они организуют летние лагеря для детей, где знакомят их с буддизмом[156].

Реакция монгольского общества на появление женских буддийских общин и монастырей и монахинь далеко неоднозначна и даже иногда негативна. По мнению противников этого начинания, девушки, принимающие монашеский сан, еще не могут в полной мере понять смысл и оценить важность этого поступка

Существует другое мнение, согласно которому нельзя препятствовать женщине, обратиться к буддизму, если она чувствует в этом свое духовное призвание. Как наглядный пример такого внутреннего порыва приводится, жизнь известной монгольской музыкантши Цэндсурэнэй Туяа, в очерке бурятской журналистки Даримы Жамсовой:

«Она живет в Монголии, удивительной и загадочной стране. Наши соседи, братья по крови и вероисповеданию, всегда дышали вольным ветром бескрайних степей. Возможно, поэтому их протяжные песни, самой природой поставленные голоса вызывают тихую радость, восхищение, светлую грусть. У Туяа Цэндсурэнэй все было, как у ее соотечественников: степное тоонто, поющие звуки степи с шорохом трав, песней ветра, звоном цикад. Туяа стала первой и единственной саксофонисткой Монголии.

Одно мгновение у нее произошло озарение, промысел высших сил, весть из Вселенной Туяа до сих пор не может объяснить ни себе, ни близким. Может быть, саксофон и его песня были предвестниками этого решения, воспитали в ней чувство прекрасного, подарив ей духовность и веру.

Туяа ушла в буддийский монастырь, стала его послушницей, монахиней. Она считает своим предназначением помогать тем, кому трудно в

---

[156] http://www.iaas.msu.ru/res/lomo06/relig/sabirov.htm

болезнях, жизненных невзгодах. А еще, наверное, зов крови помог принять этот поворот судьбы. Ее отец был тибетским ламой, а мама с ранних лет владела особым даром - исцелять. Монголы таких людей называют баряша. Учителя-ламы определили, что Туяа в шестом перерождении была ламой и ей тоже предстоит нести по жизни высокое духовное предназначение Хандамы (так называют женщин-лам в Монголии).[157]

Одной из важных является проблема сочетания религиозного и обычного образования. Монгольские буддисты осознают, что в современных условиях помимо сугубо религиозных знаний необходимы и познания в области новейших информационных технологий и многое другое. Так, по данным на 1998г., в Монголии насчитывалось более 2000 лам, из них 90% или около 1800 человек хотели получить обычное, светское образование. При этом 50% из этих 2000 лам (или 1000 человек) – дети, не получившие начального образования. Проблема в том, что большинство храмов и монастырей из-за нехватки средств не могут предоставить своим молодым ламам такую возможность. Сочетать религиозное образование с обычным пытаются, главным образом, только при монастырях Гандан и Дашчойлин[158]. Этого явно недостаточно. И снова к глубокому нашему сожалению у нас нет данных по отношению к такой проблеме – получения такого образования среди женщин.

Примечательно, что крупные монастыри стараются использовать все доступные средства для просвещения населения: радио, телевидение, массовые занятия для верующих по субботам и воскресеньям, а также газеты, журналы. Например, монастырь Нархажид выпускает свой журнал «Нархажид сум». По столичному телевидению транслируются передачи о

[157] http: // www. bgtrk.ru.
[158] http://www.mol.mn/dharma/>

буддизме. Идет ежедневная передача на радио. В 2001г. «Фонд сохранения традиций Махаяны» подготовил серию телепередач «Dharma Vision». Это 26 передач, рассказывающих о буддизме, буддийской философии, практике, культуре. В программах участвует Далай-лама, а также известные западные актеры и буддисты: Ричард Гир, Киану Ривз, Пирс Броснан и др. Передачи шли на протяжении всего 2001г. и оказались настолько популярными (по статистике их смотрело 300 тыс. монголов), что монгольское телевидение заказало серии и на следующий год. Вообще, привлечение западных буддистов может во многом способствовать росту популярности буддизма среди самих монголов, особенно молодежи. Дело в том, что буддизм многими монголами воспринимается как «отсталая» религия, тем более на фоне общего интереса к западной культуре и образу жизни. Пример американских и европейских буддистов может помочь разрушить этот стереотип. Помимо теле- и радиопрограмм, проводятся встречи лам с верующими, лекции в вузах Улан-Батора. Монгольские буддисты планируют и дальше улучшать качество образовательной работы, расширять круг исследований, активнее подключать к этому ученых, интеллигенцию, журналистов[159].

Тот факт, что значительное число монастырей в стране было восстановлено в довольно короткие сроки, позволяет сделать предположение, что буддийская традиция в Монголии полностью не прерывалась. В 1930-е гг. был нанесен разрушительный удар по буддийской сангхе, но сам буддизм продолжал существовать на бытовом уровне. Именно этим можно объяснить относительно быстрые темпы восстановления буддийской сангхи в Монголии в 1990-е гг.

---

[159] http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja

Очевидно, что буддийская сангха Монголии не достигнет дореволюционного уровня развития, для этого нет соответствующих исторических условий. Ряд явлений и институтов, характерных для монгольского буддизма в прошлом, на наш взгляд, вряд ли будут восстановлены. Прежде всего, это касается института хубилганов и фигуры Джебцзун-дамба-хутухты. Доминирующей школой в стране по-прежнему осталась Гелугпа. Вместе с тем, растет популярность других тибетских школ, в первую очередь, Ньингма. Появились нехарактерные для монгольской сангхи в прошлом внецерковные, мирские формы организации религиозной жизни. Увеличилась роль женских монастырей в Монголии.

Очевидно также и то, что буддизм в Монголии больше не занимает доминирующего положения в политической, социально-экономической и культурной сферах. В результате социалистического строительства многие функции, которые исполнял буддизм (например, образовательная, культурная, мировоззренческая), были транслированы на другие институты. Эта же тенденция продолжилась и в 1990-е гг. Как следствие, уменьшилось влияние буддизма, степень его воздействия на общество. Тем не менее, несмотря на ряд серьезных проблем, процесс возрождения буддийской сангхи в Монголии движется по нарастающей. Это связано и с постепенным улучшением экономической ситуации, вовлечением в процесс большего числа людей и организаций, подготовкой новых кадров и др.

Возрождение буддизма в Монголии идущее быстрыми темпами привело к таким явлениям, как появление женских монастырей и женских общин, а также активное движение мирянок. Но вместе с тем активизация женщин в буддизме встречает ряд препятствий, в первую очередь они касаются образовательной сферы. Если в дореволюционной Монголии монахини не столь сильно стремились к получению буддийского образования, то современной женщине оно просто необходимо и это в

полной мере осознают многие из них. И строительство собственных женских монастырей не только поднимает роль женщин в буддизме, но и способствует решению их проблем, в том числе в образовательной сфере.

Приведем немного статистики по религиозной ситуации в Монголии:

Население Монголии составляет 2,4 млн. человек. Подавляющее большинство жителей страны - это этнические монголы. Религиозная идентичность населения сформировалась практически по признаку этнической принадлежности, поэтому обобщенно можно сказать, что этнические монголы (халха-монголы, баяты, буряты, ойраты и др.) исповедуют буддизм, а казахи - ислам.

По данным социологических опросов, уровень религиозности среди казахов и бурят оказался выше, чем у представителей других этнических групп. Причем для бурят Монголии (около 50 тыс. человек) оказалось характерным сочетание в религиозной практике буддизма и шаманизма. Халха-монголы составляют 80% населения Монголии. Среди них, назвавших себя верующими, 80% исповедуют буддизм, 10% - ислам, 4,7% - христианство, 5,3% - последователи других религий. Уровень религиозности по возрастным группам также представляет неоднородную картину. На вопрос "Считаете ли вы себя верующим?" - 74,9% молодежи в возрасте от 16 до 30 лет ответили утвердительно; среди представителей среднего поколения от 31 до 60 лет - 67,1% и среди пожилых людей (от 61 и старше) - 78,1% считают себя верующими[160].

30-40-е гг. XX в. - это особый период в истории Бурятии, отмеченный многочисленными и жестокими репрессиями, затронувшие все слои общества и все сферы жизнедеятельности. Они затронули также и религию, в

[160] http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1075870860

частности буддийскую церковь в Бурятии, когда церковная организация и духовенство подверглись жесточайшим гонениям.

В 1929 г. Сталин начинает политику террора против идеологических и классовых врагов. Почти сразу же антибуддийские статьи начали появляться в партийной прессе, и бурятская группа воинствующих атеистов заявила: "Буддийский атеизм не имеет ничего общего с воинствующим атеизмом, который основывается на марксистской оценке законов природы и общества" Так началось уничтожение буддизма в СССР. Эта кампания подпитывалась домыслами о том, что, якобы, японцы могут ускорить проникновение в Азию, если найдут общий язык с бурятскими буддистами. Поначалу процесс не имел силы. Монастыри облагались большими налогами. Затем - "по просьбе бурятских тружеников" - монастыри начали закрываться и позднее разрушаться вместе с бесценным богатством священнописаний и произведений искусств. В 1937 г. были закрыты последние дацаны, основная масса ламства была репрессирована, репрессиям были также подвергнуты православные священнослужители и бурятские шаманы [161].

Во время Великой Отечественной войны духовенство различных конфессий, в том числе и буддисты, принимало активное участие в патриотическом движении в защиту Отечества. А также во время начали свою активную деятельность и пропаганду ламы. Это было связано с тем, что матери, жены стали заказывать ламам чтение молитв для спасения своих сыновей, отцов, мужей. Помимо этого ламы были образованными людьми своего времени, и они часто выполняли роль письмописцев. Люди стали вспоминать буддийские домашние обряды, такие как зажжение лампад, угощение божеств и т.д. Женщины, особенно старшего поколения, после тяжелого рабочего дня читали мантры с помощью перебирания священных

[161] Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в культуре бурятского народа. - Улан-Удэ, 2005. – С.89.

четок, прося сохранения жизни своим родным и близким у многочисленных Будд и бодхисатв.

В послевоенные годы политическая ситуация в стране кардинально меняется, наступает «религиозная оттепель» и постепенно происходит процесс реабилитации буддизма как религиозного института. Государственная политика в отношении церкви существенно меняется, но, тем не менее, положение буддийской церкви в атеистическом государстве оставалось полностью зависимым от государственной политики и коммунистической идеологии.

«Постановление» от 1944г. в отношении не православных конфессий внесло кардинальные изменения в статус церкви в государстве послевоенного периода. Государство руководствовалось исключительно фискальными соображениями: церковная организация обеспечивала полный контроль над внутренней жизнью населения; церковь, в том числе и буддийская, становилась инструментом дополнительного налогообложения и сборов с населения на различные, в том числе международные акции СССР[162].

С 1937 по 1945гг. в Забайкалье не было официально действующих религиозных буддийских центров. Религиозное движение носило стихийный характер в бурятских улусах. Действовали многочисленные самозваные "хубилганы" и «гэгэны». В 1944 - 1945гг. на территории республики насчитывалось много бродячих лам. Определенная часть буддийского духовенства стремилась к легализации культа и отмежеванию от деятельности самозваных лам.

Исходя из существующего законодательства по делам религии, Советское правительство удовлетворило ходатайство верующих о

---

[162] Ц.П. Ванчикова, Д.Г.Чимтдоржин. История буддизма в Бурятии: 1945-2000гг. - Улан-Удэ, 2006. – С. 106.

регистрации религиозной буддийской общины в Бурятии и разрешении иметь официально действующие молитвенные помещения.

По этому решению было восстановлено легальное функционирование Агинского дацана и одновременно учрежден новый религиозный центр в 38км от г. Улан-Удэ - Иволгинский дацан, резиденция Пандито Хамбо-ламы - председателя Центрального духовного управления буддистов СССР. Буддийская церковь Бурятии была организована по обновленческому административному принципу. Высшим органом буддийской церкви является съезд представителей верующих и служителей культа. На съезде избирается центральный исполнительный орган - Центральное духовное управление буддистов, которому подчиняются региональные советы дацанов, избираемые на съездах представителей верующих и служителей культа соответствующих отделений буддийской общины СССР (бурятский, тувинский, калмыцкий регионы). Во главе совета дацана стоит настоятель данного монастыря [163].

Внутренняя деятельность буддийской церкви была определена "Положением о буддийском духовенстве в СССР", принятом на духовном совещании 21-23 мая 1946 г.. По этому положению Центральное духовное управление осуществляет руководство всеми духовными делами культа, в частности принимает священные обеты от лам и присваивает им звания "гэлэн" и "гэцул", рассматривает практические вопросы проведения очередных богослужений, религиозные календари на предстоящий год, назначает и освобождает настоятелей храмов и т.д.

В 50-80-е гг. XX в. происходил процесс официализации деятельности буддийских лам дореволюционной формации под тотальным надзором государства.

---

[163] Манзанов Г.Е. Религиозные традиции в культуре бурятского народа. - Улан-Удэ, 2005. – С.89.

В середине 80-х гг. на территории Бурятии официально зарегистрированными религиозными организациями являлись Иволгинский дацан, в котором находилось Центральное духовное управление буддистов СССР, и приходы Русской православной церкви: Успенская церковь в г. Кяхте, храм «Вознесения» в г. Улан-Удэ, который, по существу, выполнял функции благочиния. Верующие других конфессий, имеющихся в Бурятии, - шаманисты, старообрядцы различных согласий, мусульмане, представители различных протестантских деноминаций и др., официально зарегистрированных общин и культовых зданий не имели [164].

Во второй половине 80-х гг., с началом перестройки, на территории Бурятии активизировали свою деятельность религиозные различные организации. Началось активное строительство и реставрация дацанов, церквей, открываются молельные дома. В 1988 г. на территории Бурятии было зарегистрировано несколько общин буддистов, включавших в себя и женщин, и подчинявшихся Центральному духовному управлению буддистов. С 1990 г. возобновлены службы в Гусиноозерском и Цугольском дацанах. В 1991 г. по просьбе Центрального духовного управления буддистов России Министерство культуры РФ разрешило передать в безвозмездное пользование из фондов музея истории Бурятии 2212 культовых предметов, в том числе знаменитую сандаловую статую стоящего Будды - Зандан Жуу, которая считается святыней буддийского мира. Скульптуру Будды перевезли в Эгитуйский дацан, где она находилась до 1935г. В 1991 г. состоялось освящение 8 дацанов: Мурочинского, Эгитуйского, Гэгэтуйского, Анинского, Санагинского, Кыренского, Ацагатского, Усть-Ордынского. В последующие годы открыты Кижингинский, Бичурский, Хоринский, Чесанский, дацан на Верхней Березовке в г. Улан-Удэ и др.

---

[164] там же, С. 90.

В период демократизации (начиная с конца 80-х гг. XX в.) процессы возрождения традиционного религиозного образования, создания правовых отношений между церковью и государством, строительства внутрицерковной жизни на самостоятельных началах приобретают устойчивый характер.

Процесс возрождения буддизма начинается с 1990г. после выхода закона о религиозных организациях, регламентировавшего их деятельность. Именно в этот период постепенно восстанавливается полнота жизнедеятельности монастырей с различными учебными факультетами. Необходимо отметить, что в настоящее время церковь находится в процессе возрождения т.к. возрождение основ монастырской жизни предусматривает религиозно-нравственное воспитание монашества, предпосылки, для создания которого были заложены с началом демократизации общества.

Мы имеем в виду возрождение на государственном уровне, поскольку все же среди населения сохранялись некоторые традиции и институты. В этом сыграли свою роль официально действующие дацаны и нелегально организованные буддийские общины, включающие в себя как мужчин, так и женщин. Также устойчиво сохранялся институт шабагансы, характеризующийся принятием некоторых монашеских обетов женщин преклонных лет.

В Бурятии, как известно, также существовали ритодные дома. И не в таком уж далеком прошлом осталась эта традиция интенсивной медитации в затворничестве. Даже в годы советской власти она еще негласно сохранялась. По воспоминаниям Урбанаевой И. С.: «... в с. Можайка Еравнинского района, во времена моего детства дедушка моей одноклассницы жил в строгом затворничестве в маленьком домике во дворе своего сына, занимаясь начитыванием мантр. Наверное, были и другие скрытые йогины, бурятские старики и бабушки. Например, в с. Барун-Хасурта, где несколько лет (в начале 70-х гг.) мои отец директорствовал в

буддизме. С появлением нового поколения молодых образованных бурятских монахов жизнь буддийских монастырей постепенно принимает более устойчивые черты самоорганизации и внутреннего распорядка, соответствующих стандартам монастырской нравственности и образованности. Сочетание светского и духовного образования, практикуемое в монастырских школах, позволит выстраивать диалогические связи между церковной общиной и общественными институтами. В будущем, возможно, положительный опыт технологий монастырского образования будет изучаться социологами, психологами для применения в методике преподавания различных предметов в светской модели непрерывного образования, в том числе далеких от буддизма [155].

Значительно возрос интерес к буддизму у нового поколения граждан России. Из традиционной религии монголоязычных народов Российской империи - бурят, калмыков и тувинцев - буддизм становится религией представителей разных народов страны. Выявился феномен так называемого «русского буддизма», последователи которого, организовывают религиозные общины в ряде крупных городов России, а также в Бурятии. Часть русских буддистов, начиная с 60-х гг. XX в., имеет тесные связи с бурятскими дацанами, буддийскими ламами-священнослужителями. Молодежь из разных областей и городов России обучается буддийской философии в бурятских дацанах [156].

90-е годы XX в. характеризуются не только возрождением религии и религиозного самосознания российского народа, но и другими процессами в обществе. Мы не будем затрагивать политические и государственные процессы, имевшие место в нашей стране, для нас более интересным

---

[155] История бурятского буддизма. Источники. Переводы. Исследования. Улан-Удэ, БНЦ, 2006. – С. 145.
[156] там же с.108.

является такое явление – как возрастание роли женщины в жизни общества, во всех его сферах.

Перемены, произошедшие в нашем обществе, затронули сознание женщины. Женщина стала все четче осознавать свое значение и те возможности, которые время перемен дало ей для реализации себя в полной мере.

Женщины все активнее и чаще стали заявлять о себе в различных областях жизнедеятельности, таких как политика, государственное управление, бизнес и предпринимательство и т.д. Они стали не только активными общественными деятелями, но стали и сами по своей личной инициативе создавать различные общественные организации и фонды, занимающиеся проблемами и делами женщин.

Если в советские времена единственной женской организацией был так называемый женсовет, то в наше время стали создаваться такие организации как ассоциация женщин Бурятии, Бурятское отделение Всероссийского женского союза, Союз женщин Бурятии, районные общественные женские движения. Но следует отметить, реалии сегодняшних дней таковы, что женщины стали все сильнее ощущать: им нужны помощь и поддержка. Это и послужило толчком для создания кризисного центра «Надежда» при общественном движении «Селенга», общественной организации матерей-одиночек «Сарана», где оказывается материальная, юридическая и психологическая помощь обратившимся женщинам.

Можно сказать, что женщины заняли активную позицию в решении различных вопросов в политической, социальной, общественной жизни общества. Но они не обошли своим вниманием и такую нишу общества как спорт. В современное время все чаще можно замечать, что женщины стали врываться в мужские виды спорта и достигать определенных результатов.

Здесь было бы уместно привести некоторые цифры статистического исследования, говорящие об активной роли в жизни нашего общества:

• В Республике Бурятия по данным на 1 января 2000 года проживало 534,3 тыс. женщин. Это 52% от общей численности населения, или же на 37 тыс. женщин у нас больше, чем мужчин. На 1000 мужчин приходится 1074 женщины. Такое соотношение сложилось в основном за счет средних и старших возрастов. А в возрастных группах от 15 до 34 лет на 1000 мужчин приходится уже от 973 до 994 женщин.

• В 1999 г. в экономике республики трудились 182,4 тыс. женщин, или же 48% от численности всех работавших в то время. Наиболее "женскими" отраслями являются здравоохранение, физическая культура и социальное обеспечение (83%), образование, культура и искусство (83%), торговля, общественное питание и материально-техническое снабжение (75%). В последние годы наблюдается тенденция сокращения доли женщин в таких отраслях, как финансы, кредитование, страхование и пенсионное обеспечение, где раньше традиционно доминировали они. С 1990 по 1999 гг. количество женщин в этих отраслях сократилось на 17,5%. С ростом престижности, заработной платы, да и переоценки ценностей наплыв мужчин в эти сферы все увеличивается,

• Интересны данные по структуре занятости населения в возрастном разрезе. Среди всех работающих женщин 60,5% составляют представители возрастной группы от 30 до 49 лет, тогда как у мужчин только 55,7%. Женщины лидируют в составе занятости населения и по уровню образования - 26,6% с высшим образованием против 19,6% среди мужчин.

• По состоянию на 1 января 2001 г. в федеральных государственных органах трудились 2354 женщины и 876 мужчин, в государственных органах республики соответственно 609 и 368, а в органах местного самоуправления 2131 и 697. Но, несмотря на такую раскладку, практически на всех уровнях

властных структур большинство женщин занимают младшие должностные места {88% к числу замещающих эти должности), 78% трудятся на старших должностях, 66% - на ведущих, 38% - на главных.

• Среди женщин, состоящих на государственной службе, руководящие должности (высшие, главные, ведущие) занимают 57%. Наибольшее число женщин работает в Госкомитете РБ по торговле, материальным ресурсам и услугам (92%), Управлении МНС РФ по РБ (82%), министерстве культуры (75%), министерстве здравоохранения (68%), министерстве образования (65%) [157].

Но самым важным по нашему мнению стало то, что женщины активно влились в религиозную жизнь общества. И это неспроста. Ведь человеку необходима духовная сила, тот стержень, который помогает людям выдержать все тяготы жизни. И люди всегда тянулись к религии, дававшей именно те силы, так необходимые человеку и в счастье и в горе. А в наше время, когда наше общество пережило политический и экономический кризис, национальные распри, войну в Чеченской республике это так необходимо. И неслучайно Далай-лама XIV сказал, что именно женский буддийский центр поможет найти мир и спокойствие в обществе.

История строительства Буддийского женского дацана «Зунгон Дарджалинг» напрямую связана с именем Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензином Гьяцо. В 1992 году, во время посещения Бурятии, Его Святейшество Далай-лама XIV на встрече с активистами религиозных организаций посоветовал открыть буддийский женский центр в целях сохранения мира и согласия между народами Бурятии.

На той встрече была лишь одна женщина - председатель объединения буддистов-мирян, Цынгуева Дарима Самбуевна. Ей показалось, что слова

---

[157] Женщины Бурятии: краса и гордость наша.- Улан-Удэ, Вып.I, 2002. – С. 4.

Его Святейшества обращены к ней. Возможно, поэтому за строительство женского дацана взялись супруги - Цынгуева Дарима Самбуевна, председатель объединения буддистов-мирян, и Будаев Далай Анпилович.

Первым делом, набравшись смелости, Цынгуева Д.С. поехала за советом к послу Индии в Монголии, Кушок Бакула Ринпоче, который посоветовал построить новый дацан. Руководство города и республики поддержали это начинание: для женского центра выделили землю, сделали проект, однако средств на строительство не было. В связи с этим, супруги продали свой дом. В 1995 году мэрией города было выделено место для дацана. Директор творческой архитектурно-производственной мастерской «Улан-Удэ архпроект» Гаврилюк Нина Ивановна сделала проект Буддийского женского комплекса, а архитектор Доржиев Зорикто Дариевич составил проектно-сметную документацию дацана. Главным подрядчиком определился Шабогоров Андрей Николаевич - генеральный директор фирмы ОАО «Уда». В этом же году ламы из буддийских общин «Ламрим» и «Дхарма» провели освящение места (аравнай) и заложили священный сосуд «Бумба».

Благодаря продаже имущества Будаев Д.А. начал строительство двух небольших зданий. При возведении основного сооружения частичная финансовая помощь была оказана Правительством и некоторыми организациями республики. Летом 1997 года начал функционировать первый дуган (небольшой домик для проведения молебнов), освещение дугана было проведено Досточтимым Еше-Лодой Римпоче и другими ламами. На открытии присутствовали как представители других конфессий, так и буддийских организаций Бурятии, Читинской области и МНР. Все девушки и женщины, работающие в дацане, получили обеты геним от Досточтимого Еше-Лодой Римпоче. Было дано имя строящемуся дацану «Зунгон Даржалинг» (в переводе «Благородный Процветающий монастырь».) С

этого периода в дугане начали проводиться ежедневные хуралы-молебны за благополучие живущих и процветание родного края. В то же время стали приглашаться астрологи и ламы-эмчи из Монголии. Таким образом, деятельность дацан «Зунгон Даржалинг» во благо всех живых существ началась.

В 1999 году в Москве Чрезвычайный и полномочный посол Союза Мьянма (Бирма) господин У. Кхин Ньюнт предложил Дариме Самбуевне построить Ступу (Субурган) на его средства. 31 января 1999года он приехал в Бурятию на освящение Ступы, привез священные семейные реликвии в дар, которые были замурованы в Ступу. Его Превосходительство У Кхин Ньюнт заложил святые мощи - следы крови и кусочек кости Будды - вместе со статуей Будды в Субурган-ступу, которая находится на территории Буддийского женского дацана. В трескучий мороз почти четыре часа он читал молитвы, устанавливая связь этого места с Космосом. Ступе было дано имя «Повелитель Вселенной». Официальное открытие основного здания дацана состоялось в День города 1 июля 2000 года. В осуществлении этого знаменательного события приняли участие Президент РБ, Потапов Л.В., и мэр г. Улан-Удэ, Айдаев Г.А., большое количество энтузиастов и не только верующих, которые активно помогали в завершении строительства.

В 2001 году была освящена большая статуя Будды Шакьямуни, доставленная в дацан из Санкт-Петербурга. История этой статуи связана с именем Агвана Доржиева, который привез её в 1913 году из Тибета. Она находилась в печальном состоянии: из неё были вынуты драгоценные вложения, сняты наружные украшения. Руководство дацана приложило все усилия, чтобы привести в порядок статую Будды. Были отреставрированы сделанные из гипса кисти рук, голова; восстановлено внутреннее содержимое, включающее 45 тысяч листов с 27 разными мантрами, 65

килограммов благовоний, зерна и 9 разных эрдэни - драгоценностей. Обряд освящения статуи был проведен Досточтимым Еше-Лодой Римпоче.

Основным отличием «Зунгон Даржалинг» от других дацанов России является то, что прием проводят женщины-ламы. По мнению Цынгуевой Д.С., только женщина может понять женщину; открыть ей сокровенные тайны; спросить советы о глубоко личном; о том, что трудно сказать мужчине-ламе. Женщины-ламы ведут прием всех желающих, независимо от пола и возраста.

Есть еще один знаменательный фактор в истории дацана "Зунгон Даржалинг" - это Ступа «Мир», построенная на берегу Байкала. Она была возведена как ответ на акты вандализма в Афганистане и терроризма в Америке. Следует отметить, что в селе Максимиха в летнее время действует филиал буддийского женского дацана, в целях сохранения священной драгоценности нашей планеты (озера Байкал).

Сегодня женский дацан расширил свое поле деятельности. Это открытие воскресной школы для детей, где помимо общеразвивающих предметов, в доступной форме излагается Учение Будды. Монахини организовывают курсы по чтению лекций по буддийской философии для всех желающих. Стали приглашать монгольских женщин-лам, для совершения некоторых хуралов, в частности проведения практики чод, в которой монгольские монахини очень сильны.

Деятельность монгольских и бурятских монахинь связана с Международной Ассоциацией женщин-буддисток «Сакьядхита»

Сакьядхита, что означает в переводе «Дочери Будды», является Международной организацией женщин-буддисток, преданных идее изменения положения женщины в буддистском обществе. Сакьядхита появилась в результате проведения Первой международной конференции

женщин-буддисток, проводившейся в индийском городе Бодхагайя, в 1987 году.

"...в качестве буддийских монахинь Вы участвуете в происходящей в новое время эволюции буддизма, когда вселенский принцип равностности всех человеческих существ выходит на первый план. Мы с воодушевлением наблюдали, как в Вашей конференции было продемонстрировано, что буддийские женщины выходят за пределы традиционных и устаревших ограничений. На всех, на Вас лежит большая ответственность— необходимость вобрать в себя сущность буддийского учения и привнести ее в свою жизнь и практику. Приняв монашеские обеты, Вы должны постоянно помнить, что первичная причина соблюдения обетов - это возможность посвящать себя практике Дхармы. Даже если лишь немногие люди пытаются успокаивать ум, быть внутренне счастливыми и действовать в отношении к другим с ответственностью и отзывчивостью, то в их общине проявится положительное влияние. Обладая равными способностями, женщины также отвечают за это..." Вот часть обращения Его Святейшества Далай-ламы по поводу церемонии открытия конференции "Жизнь буддийской монахини на Западе". В образовательной программе участвовало около 90 женщин. Большинство из них были западными буддийскими монахинями, принадлежащими к различным буддийским традициям. К ним присоединились 4 китайские монахини, 3 тхеравадинские монахини, две священнослужительницы из традиции дзен, 20 монахинь-тибетянок и принадлежащих к гималайским народностям, а также несколько мирянок [158].

Сакьядхита стремиться объединить женщин-буддисток различных стран и традиций, поддержать их и содействовать в работе для пользы человечества. Деятельность Сакьядхиты основывается на высказывании

[158] Бюллетень «Нартанг» с.63.

Будды о равенстве духовного потенциала женщин и мужчин. Это утверждение было значимым, так как отличалось от преобладавших взглядов о положении женщины в обществе. Это утверждение является прогрессивным и в настоящее время. Буддизм является уникальным явлением среди основных религий в признании духовного равенства женщин и мужчин. К сожалению, несмотря на философию равноправия, женщины в большинстве буддистских культур не обладают равными возможностями с мужчинами.

По приблизительным оценкам по всему миру проживает около 300 миллионов женщин-буддисток, включая более ста тридцати тысяч монахинь. Большинство из этих женщин живут в бедности, без возможностей для образования или содействия буддистской практике. Несмотря на то, что Будда утверждал женское равноправие духовного потенциала и основал монашеский устав для женщин, в распространении буддизма наиболее устойчивы модели мужского господства. На сегодня существуют только три традиции - китайская, корейская, вьетнамская - в которых женщины могут добиться посвящения в высший духовный сан одинаково с мужчинами.

Деятельность Сакьядхиты направлена на то, чтобы достичь действительного равноправия в буддизме и равных возможностей для получения буддистского образования, независимо от половой принадлежности, для женщин-буддисток всего мира.

Цели Сакьядхиты:

- Создать международный союз женщин-буддисток.
- Улучшить положение женщины в мире, как в духовной, так и в материальной сфере.
- Вести деятельность для обеспечения реального равноправия женщин и мужчин в буддистском образовании и воспитании,

ведомственных структурах и посвящений в духовный сан.

- Поддерживать гармонию и диалог между представителями буддистских традиций и других религий.
- Поощрять исследования и публикации, направленные на изучение положения женщин-буддисток.
- Воспитывать сострадание и вести социальную деятельность для пользы человечества.
- Поддерживать мир во всем мире через учение Будды.

Активность среди женщин-буддисток развивается благодаря тем, кто присутствует на международных конференциях Сакьядхиты. Международные конференции Сакьядхиты проводились в Бодхагайе (1987), Бангкоке (1991), Коломбо (1993), Ладаке (1995), Пномпене (1998), Лумбини (2000), Тайбее (2002), Сеуле (2004), Куала-Лумпур (2006). Следующая конференция будет проводиться в Монголии, г. Улан-Батор.

Получая поддержку на конференциях, женщины создают новые монастыри, медитационные центры, образовательные проекты и женские приюты. В дополнение к этому они начинают проводить национальные и местные конференции, ретриты, формировать учебные группы и реализовывать другие проекты. Тысячи женщин сейчас обрели новые роли в буддизме и в их обществах. Сотни монахинь воодушевились, чтобы получить более высокие посвящения в духовный сан в странах, где это было ранее невозможно. Прогресс пошел далее, чем могли себе представить женщины, когда Сакьядхита появилась в 1987 году.

Национальные и местные отделения Сакьядхиты были созданы во множестве стран, которые дали возможность женщинам создавать местные сети организаций и участвовать в глобальных проектах. Издается информационный бюллетень Сакьядхиты, из которого можно узнать о событиях, новых проектах и публикациях. Вебсайт обеспечивает

информацией женщин-буддисток, а на форуме можно поделиться исследованиями, идеями, и опытом. Женщины-буддистки сотрудничают вместе, чтобы реализовать свой огромный потенциал для социального и духовного изменения.

Организация Сакьядхита содействует женщинам-буддисткам всего мира в их старании учиться, практиковать и делать мир лучше.

Заключение

Будда родился и основал свое учение в древнеиндийском обществе, где традиционные правовые представления опирались на древний свод «Законов Ману», в которых женщине предназначалась роль низшего в религиозном и социальном отношении существа. Брахманическая идеология категорически не допускала женщин как высшей, так и низшей касты к изучению Вед, и только Учение Будды признало их религиозные возможности равным мужским, а также равенство мужчин и женщин в достижении Нирваны. И это утверждение Будда отразил в концепции двух путей освобождения от страданий.

Несмотря на провозглашенное равенство между мужчиной и женщиной на пути достижения религиозного спасения, буддизм, тем не менее, не мог полностью уравнять их в правах. Это отразилось в принципах взаимоотношения между монахом и монахиней, а также в концепции двух путей освобождения от страдания, подробно рассмотренных в диссертации.

Буддийская традиция выдвигала на первый план идеал благочестивой мирянки - матери будущих достойных членов сангхи. получивших в родительском доме соответствующее Дхарме воспитание. Женщине испокон веков предназначалось рожать и воспитывать детей, быть матерью. Но это противоречило ее желанию стать монахиней и посвятить свою жизнь Будде. Поэтому путь от послушницы до монахини был долгим и тернистым, во время, которого женщине давалась возможность сойти с Пути Просветления или еще больше утвердиться в своем решении уйти из мира. Эти аспекты получили отражение в своде правилах Пратимокши, достаточно подробно рассмотренном в диссертации.

Придя в Монголию буддизм, отвечал всем требованиям того времени, соответствовал политическим и социальным потребностям, провозглашал

идею единства, тождества и гармонии, принципы сострадания, смирения, непротивления и ненасилия. Эти качества новой религии способствовали утверждению, а затем и распространению буддизма на территории современной Бурятии. В обоих регионах буддийское влияние сказывалось на положении и роли женщины в жизни общества. Об этом свидетельствуют законодательные акты – «Их цааз (Великое Уложение)»[159], «Обычное право селенгинских бурят»[160], «Хоринское обычное право»[161], «Арбан буяны цааз»[162]. С приходом буддизма расширились права женщин Монголии и Бурятии, поднимался ее социальный статус. Женщина стала приобретать более широкие семейно-брачные права, которые стали закрепляться в юридических документах. Помимо семейно-брачных прав под влиянием буддизма она стала получать права, касающиеся имущества и наследства. Законы в какой-то степени стали защищать женщину от физического насилия. Она получила не только право заниматься изучением религиозных знаний, принимать монашество, но и право выбора той или иной религии для своих духовных потребностей. И в каких-то моментах она стала занимать равное положение, а иногда даже и превосходить мужчину, тем самым, меняя в обществе мнение о женщине, имеющей низшую ступень по сравнению с мужчиной в социальной стратификации общества.

И в современное время буддизм продолжает играть большую роль в жизни женщины. Религиозный ренессанс, начавшийся Монголии и Бурятии, привел к тому, что там стали появляться женские буддийские монастыри, женские буддийские общины, общины мирян-буддистов, включающие в себя

---

[159] Их цааз (Великое Уложение): Памятник монгольского феодального права XVIIв. / Пер., введ. и коммент. С.Д. Дылокова – М.: Наука, 1981. – 148 с.

[160] Цыбиков Б.Д. Обычное право селенгинских бурят / Б.Д. Цыбиков – Улан-Удэ, Бурят. книж изд-во, 1970. – 234 с.

[161] Хоринское обычное право – Улан-Удэ, Бурят. книж изд, 1985. – 156 с.

[162] Дугаров Р.Н Религиозное уложение XVI в. «Арбын буяны цааз» / Р.Н. Дугаров // Культура Монголии в средние века и новое время – Новосибирск, Наука, 1983. – 105 с.

женщин-мирянок. А это, несомненно, должно сказаться на положительном развитии общества, как Монголии, так и Бурятии. Как сказал Далай–лама XIV именно женский буддийский центр, построенный в Бурятии, кстати, единственный в России, поможет найти мир и спокойствие в нашем обществе, во многом благодаря активности женщин в буддизме.

На современном этапе своего развития в Бурятии буддизм из традиционной религии бурят становится религией представителей разных народов республики, включая русских, евреев, татар. Значительно возрос интерес к буддизму у нового поколения женщин России. Выявился феномен так называемой женской самостоятельности в буддизме, последовательницы которой, организовывают собственные религиозные общины, самостоятельные организации в Бурятии. Все это свидетельствует о благодатном неугасающем влиянии буддизма на положение женщины в обществе, ее роли и месте в нем.

Список использованных источников

Источники на русском языке

1. Абаев, Н.В. Архаичные формы религиозной теории и практики в чань-буддизме / Н.В.Абаев // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии. — Новосибирск: 1980. — С. 156-176.
2. Абаев, Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае / Н.В.Абаев; АН СССР. Сиб. отд-ние. БИОН; Отв. ред. Л.П.Делюсин. — Новосибирск: 1983. — 125 с.
3. Абаева, Л.Л. Замечания П.И.Кафарова о раннем буддизме и некоторые проблемы современной буддологии / Л.Л.Абаева // П.И.Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (К 100-летию со дня смерти). — М.: 1979. — Ч. 3. — С. 14-22.
4. Абаева, Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят) / Л.Л.Абаева; Отв. ред. Н.Л.Жуковская; АН СССР. Сиб. отд-ние. БИОН. — М.: 1992. — 159 с.
5. Абаева, Л.Л. Культ Далха у селенгинских бурят / Л.Л.Абаева // Рериховские чтения-3: Тез. докл. и сообщ. — Новосибирск: 1983. – 201 с.
6. Андреев, А.И. Буддийская святыня Петрограда/ А.И.Андреев. - Улан-Удэ: 1992. —126 с.
7. Андреев, А.И. Из истории Петербургского буддийского храма / А.И.Андреев // Orient: Альманах. — СПб.: 1992. — Вып. 1: Буддизм в России. — С. 6-37.
8. Агван Доржиев об обновлении буддийской церкви Бурят-Монголии // Отеч. архивы. — М: 1993. — № 6. — С. 86-89.
9. Андросов, В.П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов - М.: Восточная литература, 2000. - 199 с.

10.Арютонов, С.А Святые реликвии: миф и действительность / С.А.Арютонов., Н.Л. Жуковская – М.: Политиздат, 1987. – 107 с.

11.Аюшеева, Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе / Д.В. Аюшеева – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. – 122 с.

12.Аюшеева, Д.В. Глобальные проблемы современности и буддизм / Д.В.Аюшеева // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. — Улан-Удэ: 1999. — Вып. 2, ч. 2. — С. 84-87.

13.Бадмаев, А.А. Буддизм и традиционные ремесла бурят. История и современность / А.А.Бадмаев // Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Археология и этнография. — Новосибирск: 1997. — № 3. — С. 78-82.

14.Бадмаев, А.А. Буддийские дацаны и буряты: Прошлое и настоящее / А.А.Бадмаев // Сибирь в панораме тысячелетий: Мат-лы меж-дунар. симп. — Новосибирск: 1998. —Ч. 2. — С. 36.

15.Бадмажапов, Ц.-Б. Иконография Будды Шакьямуни в бурятских живописных свитках XVIII — начала XX в. / Ц.Б.Бадмажапов // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. — Улан-Удэ: 1999. — С. 204-206.

16.Бадмажапов, Ц.-Б. Иконография и искусство тибетского буддизма / Ц.-Б.Бадмажапов // Тибетский буддизм: теория и практика. — Новосибирск: 1995. —С. 197-206.

17.Базаров, А.А. О развитии логики в буддийской философии Центральной Азии / А.А.Базаров // Легшед: Буддийский науч.-попул. альманах. — Улан-Удэ: 2000. — № 5. — С. 57.

18.Базаров, А.А. Тибетский диспут в системе монастырского образования / А.А.Базаров // Культура Центральной Азии: письменные источники. Вып. 3. — Улан-Удэ: 1999. — С. 40-57.

19.Базаров, Б.В. Общественные течения ламаизма и судьба буддийской конфессии Бурятии (20-30-е гг.) / Б.В.Базаров // Цыбиковские чтения-6:

Проблемы истории и культуры монгольских народов: Тез. докл. и сообщ. — Улан-Удэ: 1993. — С. 67—68.

20. Базарова, Б.З. Буддизм и монгольские летописи XVII-XIX веков (К критике идеи преемственности происхождения монгольских ханов) / Б.З.Базарова // Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии.— Новосибирск: 1986. — С. 59-73.

21. Барадийн, Б.Б. Буддийские монастыри / Б.Б. Барадийн // Orient: альманах. Вып.1. - СПб.: 1992. - С. 65-80.

22. Баранников А. Забайкальские дацаны / А. Баранников - Перепечатка., б.г.

23. Барданова, Т.И. О роли дацанов в бурятской культуре / Т.И. Барданова // Культурное пространство Восточной Сибири и Монголии: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., 14-15 мая, г. Улан-Удэ. - Улан-Удэ: 2002. — С. 348-353

24. Батуев, Б.В. Буряты в XVII-XVIII вв./ Б.В. Батуев – Улан-Удэ: ОНЦ Сибирь, 1996. – 103 с.

25. Белка, Л. К вопросу об институте хубилганов в бурятском буддизме / Л.Белка // Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент. 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита.— Чита: 2001. С. 120-126.

26. Болсохоева, Н.Д. Ганчжур сиккимского издания / Н.Д.Болсохоева // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ: 1995. — С. 108-119.

27. Болсохоева, Н.Д. Формирование разделов Ганчжура (на материале «Гарчака Ганчжура сиккимского издания») / Н.Д.Болсохоева // 250 лет официального признания буддизма в России: Тез. докл. на науч. конф. 16-17 июля 1991 г.— Улан-Удэ: 1991. — С. 8-11.

28. Бонгард-Левин, Г.М. Индия и античный мир / Г.М. Бонгард-Левин - М.: Вост. лит-ра, 2002.- 359 с.

29.Бонгард-Левин, Г.М. Древняя Индия. История и культура / Г.М. Бонгард-Левин – СПб.: Алетейа, 2001. – 319 с.

30.Бонгард-Левин, Г.М. Индия. Этнолингвистическая история, политико-социальная структура, письменное наследие и культура древности / Г.М Бонгард-Левин - М.: 2003.- 423 с.

31.Бонгард-Левин, Г.М., Индия в древности / Г.М Бонгард-Левин, Г.Ф. Ильин – СПб.: Алетейя, 2001. – 813 с.

32.Будда / сост. и авт. предисл. В.И. Корнев – М.: ИД Шалвы Амонашвили, 1999. – 224 с.

33.Будаева, С.Ц. Система образования в дацанах Восточного Забайкалья как отражение единства нравственности норм буддизма / С.Ц.Будаева. — Чита: 2002. — 111 с.

34.Буддизм в России: Нартанг Бюллетень - СПб.: Нартанг, 1996. – 88 с.

35.Буддизм: словарь / Л.Л. Абаева, Н.В. Абаев, Э.П. Бакаева и др.; под ред. Н.Л. Жуковской, А.Н. Игнатовича, В.И. Корнева. - М.: Республика, 1992. – 287 с.

36.Буддийский взгляд на мир - СПб.: Андреев и сыновья, 1994. – 460 с.

37.Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века: Сб.ст. / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин – М.: Наука, 1982. – 317 с.

38.Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока: Сб.ст. / Отв. ред. Н.В. Абаев – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 214 с.

39.Буддийский мир: Альманах / Сост. В. Бараев - М.: Раритет, объедин. ред. журн. «Буддизм» и альманаха «Буддийский мир», 1994. – 208 с.

40.Буддизм: четыре благородные истины. – М.: ЭКСМО Пресс; Харьков: Фолио, 1999. – 492 с.

41.Бурятский буддизм: история и идеология. - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ, 1997. – 200 с.

42.Ванчикова, Ц.П. История буддизма в Бурятии: 1945-2000гг. / Ц.П. Ванчикова, Д.Г. Чимитдоржин - Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 147 с.

43.Ванчикова, Ц.П. О двух первых настоятелях Цугольского дацана / Ц.П.Ванчикова // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. — Улан-Удэ: 1999. — С. 92-94.

44.Ванчикова, Ц.П. О сочинении дорамба-ламы Буян-Далая по истории буддизма в Бурятии / Ц.П.Ванчикова // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Мат-лы междунар. науч. конф. — Улан-Удэ: 2000. — Т. 2: История. Философия. Социология. Культурология и искусство. — С. 188-196.

45.Воробьева-Десятовская, М.М. О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. / М.М. Воробьева-Десятовская // Буддизм: история и культура. - М.: 1989. - С. 65-70.

46.Галданова, Г.Р. Популярное вероучение монгольского буддизма как фактор ценностно-нормативного регулирования в обществе/ Г.Р.Галданова// Цырендоржиевские чтения-2000: Сб. науч. ст в память Р.Д.Цырендоржиева (19.05.1923— 15.04.1999), основателя бурятской диаспоры в г. Киеве. — Киев: 2000. — С. 29-39.

47.Галданова, Г.Р. Традиционные верования в системе буддизма/ Г.Р.Галданова // Бурятский буддизм. — Улан-Удэ: 1997. 129 с.

48.Галданова, Г.Р. Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г.-Д.Нацова / Г.Р.Галданова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов: Сб. ст. — Улан-Удэ: 1986. —С. 112-129.

49.Галданова, Г.Р. Цэдэгэ Самданов о ламаизме агинских бурят/ Г.Р.Галданова// Культура Центральной Азии: письменные источники: Сб. ст. — Улан-Удэ: 2000. — Вып. 4. — С. 101-110.

50.Гармаева, Х.Ж. Печатные издания бурятских дацанов / Х.Ж.Гармаева // Матлы науч. конф. «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ: 1998. — С. 79-83.

51. Гарри, И.Р. Постепенный и непостепенный пути спасения в тибетском буддизме / И.Р.Гарри // Культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ: 2000. — Вып. 4. — С. 165-173.

52. Герасимова, К.М. О проблемах исследования традиционной культуры бурят. / К.М. Герасимова // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 3-11.

53. Герасимова, К.М. Буддизм и онтология традиционных верований / К.М.Герасимова // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. — Новосибирск: 1990. — С. 43-63.

54. Герасимова, К.М. Буддологические исследования в Бурятской АССР/ К.М.Герасимова// Вопросы науч. атеизма.— М.: 1974.— Вып. 16. —С. 295-302.

55. Герасимова, К.М. Изменения в бытовой обрядности ламаизма в современных условиях / К.М.Герасимова // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. — Улан-Удэ: 1980.— С. 16— 29.

56.Гой-лоцава Шонкупэл. Синяя летопись. СПб.: 2001. - 456 с.

57.Глушкова, И.Т. Из индийской корзины. Исторические интерпретации / И.Т. Глушкова - М.: 2003. – 156 с.

58.Гуннский, А.Ю. Женщины в раннем буддизме (по материалам палийского канона) / А.Ю. Гуннский // Путь Востока. Традиции освобождения. - СПб.: 2000. - С.69-75.

59. Далай-лама XIV. Свобода в изгнании. Автобиография Его Святейшества Далай-ламы / Тензин Гьяцо, Далай-лама Тибета; пер. с англ. О. Железновой – Дхарамсала - СПб.: Нартанг, 1992. – 271 с.

60. Дагданов, Г.Б. Чань-буддизм в творчестве Ван Вэя / Г.Д.Дагданов; Отв. ред. Л.З.Эйдлин; АН СССР. Сиб. отд-ние. Бурят, фил. БИОН. — Новосибирск: 1984. — 135 с.

61. Даксанова, Б.Д. Материалы об основании и деятельности дацанов в Бурятии / Б.Д.Даксанова // История и культура востока Азии: (Мат-лы к конф.). — Новосибирск: 1972. — Т. 1: Центральная Азия и Тибет.—С. 120-121.

62. Дандарон, Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956-1959 гг.) / Б.Д.Дандарон. — СПб.: 1995. — 346 с: ил. — Список опубл. работ: с. 330-331.

63. Дандарон, Б.Д. Буддизм: Сб. ст. / Б.Д.Дандарон. — СПб., 1996. — 144 с:

64. Дандарон, Б.Д. О религиозных обрядах ламаизма / Б.Д.Дандарон // О некоторых религиозных культах и их сущности. — Улан-Удэ: 1961. —С. 60-70.

65. Дандарон, Б.Д. О четырех благородных истинах Будды/ Б.Д.Дандарон // Буддийский мир. — М.: 1994. — С. 84-123.

66. Дандарон, Б.Д. Письма о буддийской этике / Б.Д.Дандарон. — СПб., 1997. — 350 с. — (Философы России XX века).

67. Дашибалова, Д.В. Мотив «бренности бытия» в буддийской словесности (на материале монгольской литературы) / Д.В.Дашибалова // Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита. — Чита: 2001. — С. 164-169.

68. Дашиев, Д.Б. Ксилографическое книгопечатание в Забайкалье / Д.Б.Дашиев // 250 лет официального признания буддизма в России' Тез. докл. на науч. конф. 16-17 июля 1991 г. — Улан-Удэ: 1991 С. 23-26.

69. Дашиев, Д.Б. Ксилографическое книгопечатание в Забайкалье / Д.Б.Дашиев // История и культура монголоязычных народов: источники и традиция. — Улан-Удэ: 1989. — С. 22-24.

70. Доболова, Э.О. Дацанские школы в Бурятии/ Э.О.Доболова // Вопросы методологии и истории наций и национальных отношений в регионе Восточной Сибири. — Улан-Удэ: 1992. — С. 36-40.

71. Дондокова, Л.Ю. Обновленческая политика Агвана Доржиева в отношении женщин. Статья находится в печати.

72. Донец, А.М. Дацанская система образования и тибетоязычная учебная литература / А.М.Донец // Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент. 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита. — Чита: 2001. —С. 47-57.

73. Донец, А.М. Неведение и двенадцать членов зависимого возникновения в центральноазиатском буддизме / А.М.Донец // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. — Улан-Удэ: 2000. — Т. 2: История. Философия. Социология. Культурология и искусство. — С. 220-223.

74. Доржигушаева, О.В. Экологическая этика буддизма/ В.Доржигушаева. — СПб.: 2002. — 68 с.

75. Доржиев, Д.Л. Буддизм и антирелигиозная кампания в Бурятии рубежа 1920-1930-х гг. / Д.Л.Доржиев// Мат-лы науч. конф. «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ: 1998. — С. 97-99.

76. Дугаров, Р.Н Религиозное уложение XVI в. «Арбын буяны цааз» / Р.Н. Дугаров // Культура Монголии в средние века и новое время – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 34-40

77. Дугаров, Р.Н. Буддизм в Монголии и Кукуноре (Амдо) в XVI-XVIII вв./ Р.Н.Дугаров; Отв. ред. В.Д.Базаржапов.— Улан-Удэ: 1999. —26 с.

78. Дугаров, Р.Н. Традиционные верования и буддизм хори-бурят (XVI-XVII вв.) / Р.Н.Дугаров // 250 лет официального признания буддизма в России: Тез. докл. на науч. конф. 16-17 июля 1991 г. — Улан-Удэ: 1991. —С. 48-51.

79. Дугаров, Р.Н. Храмы Лаврана глазами ученых-бурят/ Р.Н.Дугаров // Монголоведные исследования: Сб. ст. — Улан-Удэ: 1997. — Вып. 2. —С. 57-60.

80. Древний Восток: Индия, Китай, Япония, Таиланд. М., 1963.

81. Ермакова, Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). / Т.В. Ермакова – СПб.: Наука, 1998. – 342 с.

82. Ермакова, Т.В. Классический буддизм. / Т.В. Ермакова, Е.П.Островская - СПб.: Азбука Классика, 1999. – 252 с.

83. Жабон, Ю.Ж. Основные источники «Кхобуга» / Ю.Ж.Жабон // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Мат-лы междунар. науч. конф.— Улан-Удэ, 2000.— Т. 2: История. Философия. Социология. Культурология и искусство. — С. 200-204.

84. Жамбалова, С.Г. Бурятские буддийские иконописцы второй половины XX в. (к проблеме сохранения культурного наследия) / С.Г.Жамбалова // Культурное наследие народов Сибири и Севера. — СПб., 2000. — С. 307-314.

85. Жамсуева, Д.С. Агинские дацаны как памятники истории культуры / Д.С.Жамсуева; Отв. ред. К.М.Герасимова; РАН. Сиб. отд-ние ИМБиТ. — Улан-Удэ, 2001. — 170 с.

86. Жамсуева, Д.С. К истории Анинского дацана / Д.С.Жамсуева // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной культуры Востока. — 1998. — Вып. 3. — С. 94-121.

87. Жамсуева, Д.С. К истории Гунэйского дацана / Д.С.Жамсуева // Проблемы традиционной культуры народов Байкальского региона. — Улан-Удэ, 1999. — С. 80-82.

88. Жамсуева, Д.С. К истории Зугалайского дацана/ Д.С.Жамсуева // Культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ, —

Вып. 3. —С. 170-182.

89.Жамсуева, Д.С. К истории Тогчинского дацана/ Д.С.Жамсуева // Культура Центральной Азии: письменные источники. — Улан-Удэ, 2000. — Вып. 4. — С. 117-122.

90.Жамсуева, Д.С. К истории Эгитуйского дацана / Д.С.Жамсуева // Мат-лы науч. конф. «Цыбиковские чтения-7». — Улан-Удэ, 1998. — С. 168-172.

91.Жамсуева, Д.С. Книгопечатание в дацанах Восточного Забайкалья / Д.С.Жамсуева // Книжная культура Бурятии: Мат-лы II регион, науч.-практ. конф., г. Улан-Удэ, 6-9 июня 2000г. — Улан-Удэ, 2000. —Ч. 1. —С. 23-33.

92.Железнов, А.И. О тибетских традициях в бурятском буддизме / А.И.Железнов // Тибетский буддизм: теория и практика. — Новосибирск, 1995. —С. 54-79.

93.Женщины Бурятии: краса и гордость наша: (статьи и очерки) / Сост. В.Ш. Щагдуров – Улан-Удэ, Респ. типография, 2002. – Ч.I – 160 с.

94.Жеребцов, Ю.В. Малые культовые объекты бурятского ламаизма на территории Юго-Западного Забайкалья / Ю.В.Жеребцов // Orient. — СПб., 1992, —Вып. 1. —С. 136-145.

95.Жизнь Будды. – Новосибирск: Наука, 1994. – 256 с.

96.Жуковская, Н.Л.Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика: / Н.Л. Жуковская – М.: Восточная литература, 2002. – 247 с.

97.Жуковская, Н.Л. Ламаизм и ранние формы религии. // Н.Л. Жуковская - М.: Наука, 1977. – 199 с.

98.Жуковская, Н.Л. Буддизм в истории монголов и бурят: классический и культурный аспекты // Н.Л. Жуковская // Буддийский мир. - М., 1994. – С. 1-16.

99. Жуковская, Н.Л. Народные верования монголов и буддизм (к вопросу о специфике монгольского ламаизма) / Н.Л.Жуковская // Археология и этнография монголов. — Новосибирск, 1978. — С. 24-36

100. Жуковская, Н.Л. Проблемы ламаизма в трудах советских и монгольских ученых (историографический обзор) / Н.Л.Жуковская // Строительство социализма и утверждение научно-материалистического, атеистического мировоззрения (в регионах распространения ламаизма). — М, 1981. — С. 52-72.

101. Жуковская, Н.Л. Современный ламаизм: (На материалах Бурятской АССР) / Н.Л.Жуковская // Вопросы научного атеизма. — М., 1969. Вып. 7. —С. 221-242.

102. Жуковская, Н.Л. Формы проявления культа природы в пантеоне и ритуалах ламаизма / Н.Л.Жуковская // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. — М., 1970. — С. 99-118.

103. Законы Ману. М., 1992.

104. Залкинд, Е.М.Общественный строй бурят В 18-м – первой половине 19 в. / Е.М. Залкинд – М.: Наука, 1970. – 400 с.

105. Знаменитые йогини. Женщины в буддизме: Сборник / пер.с. Хос - М.: ТОО «Путь к себе», 1996. – 256 с.

106. Индийская культура и буддизм: Сб.ст. / Отв. ред. Н.И. Конрад, Г.М. Бонгард-Левин М., 1972. – 279 с.

107. История бурятского буддизма. Источники. Переводы. Исследования. Улан-Удэ, БНЦ, 2006. - С.

108. История и Культура бурятского народа. Улан-Удэ, 1998.

109. История Монгольской Народной Республики / Отвю ред А.П. Окладников, Ш.Бира и др - М., 1983. -661 с.

110. Их цааз (Великое Уложение): Памятник монгольского феодального права XVIIв. / Пер., введ. и коммент. С.Д. Дылокова – М.: Наука, 1981. – 148 с.

111. Касевич, В.Б. Буддизм. Картина мира. Язык / В.Б. Касевич СПб., 1996. – 288 с.

112. Кеоун, Д.Буддизм. - М.: Весь мир, 2001. – 176 с.

113. Кириллов, Н. Дацаны в Забайкалье: [отд. отт. из Зап. Приамур. отд. Императ. Рус-Геогр. об-ва; Т.I, вып.IV] – Хабаровскъ: Типо-литографія канцеляріи приамур. генералъ – губернатора, 1896. – 66 с.

114. Конзе, Э. Буддизм: сущность и развитие. СПб., 2003.- 305 с.

115. Корнев, В.И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.

116. Корнев, В.И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. – М.: Наука, 1987. – 220 с.

117. Кочетов, А.Н.. Буддизм. - М., 1970. – с. 177.

118. Курас, Л.В. Ламы в Монголии после смерти Богдо-Гэгэна / Л.В.Курас, И.С.Цыремпилова // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Мат-лы междунар. науч. конф. — Улан-Удэ, 2000. — Т. 4: История. Философия. Социология. Филология. Искусство. — С. 138-148.

119. Ламаизм в Бурятии XVII-начала XX в.. Структура и социальная роль культовой системы / Отв. ред.В.В. Мантатов - Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1983. – 235 с.

120. Лепехов, С.Ю. Буддийская культура и буддийская цивилизация / Ю.С. Лепехов //Методологические и теоритические аспекты изучения духовной культуры Востока – 1997. – Вып. 2. – С. 142-160.

121. Лепехов, С. Ю. Влияние праджняпарамитских идей на философию буддизма махаяны / С.Ю.Лепехов // Из истории философской и

общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. — Улан-Удэ, 1992. — С. 5-23.

122. Лепехов, С. Ю. Сравнительный анализ традиций Абхидхармы и Праджняпарамиты / С.Ю.Лепехов // Философские и социальные аспекты буддизма: (Мат-лы 1-го сов.-монг. «круглого стола» по проблемам изуч. буддизма).— М., 1989.— С. 65-81.

123. Лепехов, С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С.Ю.Лепехов, РАН. Сиб. отд-ние. ИМБИТ; Отв. ред. Л.Е.Янгутов. — Улан-Удэ, 1999. — 238 с.

124. Ломакина, И.И. О судьбе реликвий Агинских дацанов в годы сталинизма / И.И.Ломакина // Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент. 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита. — Чита, 2001.—С. 150-156.

125. Манзанов, Г.Е. Религиозные традиции в культуре бурятского народа. Улан-Удэ, 2005.- 134 с.

126. Манзанов, Г.Е. Религиозные традиции в ценностных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ, 1997.- 187 с.

127. Манзанов, Г.Е. Религиозная ситуация в Республике Бурятия (современное состояние и тенденции развития) // Гуманитарные науки в сибири. Новосибирск, 2004.

128. Минаев, И.Община буддийских монахов. Оттиск с журнала «Народное просвещение», б. г.

129. Митыпов, В.М. Международная деятельность ЦЦУБ СССР / В.М.Митыпов // 250 лет официального признания буддизма в России: Тез. докл. на науч. конф. 16-17 июля 1991 г.— Улан-Удэ, 1991. —С. 29-31.

130. Молодцова, Е.Н. Тибет: сияние пустоты. М.: Алетейа, 2001. – 343 с.

131. Найдакова В.Ц. Буддийская мистерия Цам в Бурятии / В.Ц.Найдакова // Методологические и теоретические аспекты изучения духовной

культуры Востока. — 1996. — С. 36-57.

132. Найдакова, В.Ц. О назначении элементов народности в буддийской мистерии Цам / В.Ц.Найдакова// Этническая история и культурно-бытовые традиции в Бурятии: Сб. ст. — Улан-Удэ, 1984. — С. 136-148.

133. Нацов, Г-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 1998. – Ч.II. – 187 с.

134. Нестеркин, СП. Буддизм и российская ментальность (Проблема соотношения) / С.П.Нестеркин // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии: Мат-лы междунар. науч. конф. — Улан-Удэ, 2000. — Т. 2: История. Философия. Социология. Культурология и искусство. — С. 247—250

135. Нестеркин, СП. Гун-ань в культурно-психологической традиции чань-буддизма (анализ доктриальных основ) / С.П.Нестеркин // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. — Новосибирск, 1990. — С. 22-43.

136. Нестеркин, СП. Проблема языка в средневековом чань-буддизме С.П.Нестеркин // Философские и социальные аспекты буддизма: (Мат-лы 1-го сов.-монг. «круглого стола» по проблемам изуч. буддизма). — М., 1989. — С. 143-163.

137. Нестеркин, СП. Формирование системы образования в Тибете / С.П.Нестеркин // Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент. 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита.— Чита, 2001. — С. 37-46.

138. Ольденбург, С.Ф. Культура Индии. - СПб.: Наука, 1991. – 294 с.

139. Парнов, А. М. Боги лотоса. – М.: Наука, 1980. – С.123.

140. Пишель, Р. Будда, его жизнь и учение – Ростов н/Д.: Феникс, 2004. – с.176.

141. Пупышев, В.Н. О природе сансары: психологический экскурс / В.Н.Пупышев // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. — Новосибирск: 1990. — С. 78-89.

142. Пупышева, Н.В. Теория великих элементов и нравственность/ Н.В.Пупышева// Мир буддийской культуры: Мат-лы междунар. симп. 10-14 сент. 2001 г. Агинское-Улан-Удэ-Чита.— Чита: 2001. —С. 3-12.

143. Пурбуева, Ц.П. Монгольский рукописный Ганчжур / Ц.П.Пурбуева// 250 лет официального признания буддизма в России: Тез. докл. на науч. конф. 16-17 июля 1991 г.— Улан-Удэ: 1991.— С. 26-29.

144. Пурбуева, Ц.П. Монгольский рукописный Ганчжур в Бурятии и его изучение / Ц.П.Пурбуева // История и культура монголоязычных народов: источники и традиция. — Улан-Удэ: 1989. — С. 47-48.

145. Розенберг, О.О. Труды по буддизму. - М.: Наука, 1981. – 294 с.

146. Сабиров, Р.Т. О проблемах возрождения буддизма в Монголии / Р.Т. Сабиров // Проблемы истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Улан-Удэ, 2000. – с. 56-60.

147. Сабиров, Р.Т. Возрождение буддизма в Монголии / Р.Т. Сабиров // Азия и Африка сегодня. – М.:, 2002. – №8 - 68-73 с.

148. Салимова, Ф.С. Женское движение в Индии на современном этапе./ Ф.С. Салимова // Очерки истории Индии. – Ташкент: ФАН, 1977. – 91 с.

149. Санжиев, Г.Л. Бурятия: История (XVII-XIX вв.) / Г.Л Санжиев, Е.Г Санжиева - Улан-Удэ: изд-во БГУ, 1999. – Вып. 4. – 356 с.

150. Скрынникова, Т.Д. Роль Чжебзун-дамаба хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII / Т.Д. Скрынникова // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии - Новосибирск: Наука, 1980. – С. 18-32.

151. Строганова, Е.А. Бурятское национально-культурное возрождение (к. 80-х – сер. 90-х). История и культура монголоязычных народов:

150. Скрынникова, Т.Д. Роль Чжебзун-дамаба хутухты в церковной организации монгольского ламаизма XVII / Т.Д. Скрынникова // Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии - Новосибирск: Наука, 1980. – С. 18-32.

151. Строганова, Е.А. Бурятское национально-культурное возрождение (к. 80-х – сер. 90-х). История и культура монголоязычных народов: источники и традиция. — Улан-Удэ: 1989. — С. 67-75.

152. Сыртыпова, С-Х.Д. Источники исторического исследования культов женских божеств / С-Х.Д. Сыртыпова // Культкра Центральной Азии: письменные источники - Улан-удэ, 1999. - . Вып.3. –С. 103-133.

153. Торчинов, Е.А. Буддизм: карманный словарь / Е.А. Торчинов - СПб.: Амфора, 2002. – 187 с.

154. Ухтомский Э. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. СПб., 1910. – С 128.

155. Учение Будды. – Элиста: 1992. – 240 с.

156. Цендина, А.Д. ...И страна зовется Тибетом / А.Д. Цендина – М.: РАН, Ин-т Востоковедения. 2002. – 304 с.

157. Хавкина, Л.Б. Индия / Л.Б. Хавкина // История Индии М.: Альтернатива, 2004. – 772 с.

158. Хамутова. В.А. Бурят-монгольский вопрос: история, право, политика. Улан-Удэ: 2000.- 189 с.

159. Хонгодоры в этнической истории монгольких народов. // Сб.ст. Улан-Удэ: 2004.- 203 с.

160. Хрестоматия по истории Бурятии: документы и материалы с древнейших времен до 1917г. - Улан-Удэ: 1986. – 224 с.

161. Цыбиков, Б.Д. Обычное право селенгинских бурят / Б.Д. Цыбиков – Улан-Удэ, Бурят. книж изд-во, 1970. – 234 с.

162. Цыбиктаров, А.Д. Бурятия В древности. /Улан-Удэ: 1999.- 267 с.

163. Чимитдоржин, Г.Г. Институт Пандито Хамбо лам 1764 – 2004 гг. / Г.Г. Чимитдоржин - Улан-Удэ: изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2004. – 189 с.

164. Янгутов, Л.Е. Социальные и политические аспекты распространения буддизма в Монголии / Л.Е. Янгутов // Мир Центральной Азии. Культурология. Философия. Источниковедение. Улан-Удэ: 2002 – С. 240-246.

165. Янгутов, Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. / Л.Е. Янгутов – Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 1991 – 160 с.

Источники на иностранном языке

165. Barkmann U.B. The revival of lamaism in Mongolia //Central Asian Survey. – 1997. – 16 (1).

166. Bhikhuni-samyutta. Sri-Lanka, 1997. – P. 254.

167. Conze E. Buddhism. Its Essence and Development. New York, 1951. – p. 211.

168. Tucci G. The theory and practice of the Mandala. London, 1961. – p. 164.

Информаторы

169. информатор Будаева, З.Д – настоятельница женского буддийского центра «Зунгон Дарджалинг» - г. Улан-Удэ.

170. информатор Шагдурова, С.В. монахиня женского буддийского центра «Зунгон Дарджалинг» - г. Улан-Удэ.

171. информатор Гонгоров З.С., лама Бургалтайского дацана Закаменского района респ. Бурятия.

Интернет - ресурсы

172. http: //www.org/mongolia.ru.

173. http://religion.ng.ru/style/2006-02-15/8_mongolia.html.

174. http://www.eastudies.ru/Publikacii/Buddijjskaja.

175. http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1075870860.

176. http://www.iaas.msu.ru/res/lomo06/relig/sabirov.htm
177. http://www.eastudies.ru/Publikacii/Religija