



ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ
И ФИЛОСОФСКОЙ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЗМА
(на материале тибетской
и китайской традиций)



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук

**ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЛЯЦИИ
И ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БУДДИЗМА**
(НА МАТЕРИАЛЕ ТИБЕТСКОЙ И КИТАЙСКОЙ ТРАДИЦИЙ)

СБОРНИК СТАТЕЙ

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2018

УДК 294.3+930

ББК 86.35

П 781

Редколлегия:

И. С. Урбанаева (отв. ред.), д-р филос. наук

Лощенков А. В., канд. ист. наук

Орбодоева М. В., канд. ист. наук

Рецензенты:

Л. Г. Сандакова, д-р филос. наук

С. П. Нестеркин, д-р филос. наук

Е. Г. Копалкина, канд. филос. наук

П 781 **Проблемы трансляции и философской интерпретации буддизма (на материале тибетской и китайской традиций):** сб. ст. / отв. ред. И. С. Урбанаева. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. – 250 с.

ISBN 978-5-7925-0530-8

Статьи сборника посвящены философскому исследованию процессов трансляции и интерпретации буддизма – особенностей его исторического и современного распространения, социокультурной адаптации, проблем транслатологии, а также кросскультурной философской интерпретации буддийских учений, категорий и практик на материале тибетской и китайской махаяны.

Рассчитан на специалистов буддологии, философии, религиоведения, а также на всех, кто имеет интерес к буддизму, сравнительным и кросскультурным исследованиям.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)»

УДК 294.3 + 930

ББК 86.35

ISBN 978-5-7925-0530-8

© ИМБТ СО РАН, 2018

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2018

Problems of Translation and Philosophical Interpretation of Buddhism (on the material of the Tibetan and Chinese traditions) / ed. by Irina S. Urbanaeva – Ulan-Ude: BSC SB RAS Publisher, 2018. – 250 p.

The collected works are devoted to the philosophical study of the translation and the interpretation of Buddhism – the features of its historical and modern spread, socio-cultural adaptation, the problems of translatology, as well as cross-cultural philosophical interpretation of philosophical doctrines, categories and practices on the material of the Tibetan and Chinese Mahayana.

The collection is designed for specialists in the field of Buddhology, philosophy, religious studies, as well as anyone who has an interest in Buddhism, comparative and cross-cultural studies.

Содержание

Предисловие И. С. Урбанаевой.....	6
Часть I. Проблемы кросскультурной философской интерпретации и транслатологии буддизма	
<i>Дарибазарон Э. Ч.</i> Перспективы формирования интегральной духовности в контексте буддийских мировоззренческих принципов.....	8
<i>Дашинимаева П. П., Цыремпилоп А. О.</i> Философия буддизма: обыденное и научное сознание. К транслатологии вопроса.....	32
<i>Лощенков А. В.</i> Устав монастыря «Таши Чопеллинг» традиции Генден, называемый «Сокровищница трех драгоценных практик»: перевод с тибетского.....	44
<i>Пацев А. А.</i> Темпоральность бытия и сознания в буддийской философской традиции.....	65
<i>Путьшева Н. В.</i> Проблема интерпретации терминологии и теории тибетской медицины.....	77
<i>Урбанаева И. С.</i> Кросскультурный подход к интерпретации буддийской философии.....	83
<i>Урбанаева И. С.</i> Критический анализ кросскультурной философской идентификации мадхьямики и йогачары в рамках подхода Джея Гарфилда.....	106
<i>Янгутов Л. Е.</i> О постепенном и мгновенном пути в китайском буддизме.....	119
Часть II. Проблемы трансляции и трансформации буддизма в историческом и современном аспектах	
<i>Аякова Ж. А.</i> Распространение буддизма махаяны в социокультурном пространстве США.....	132
<i>Аякова Ж. А.</i> «Американизация» буддизма: социальный активизм и феминизм.....	149
<i>Орбодоева М. В.</i> Философско-религиозные течения в Китае в период распространения буддизма.....	175
<i>Чебунин А. В.</i> Концепция общества в китайском буддизме.....	185
<i>Четыррова Л. Б.</i> Особенности трансляции буддизма в международном женском буддийском движении.....	202
<i>Янгутов Л. Е.</i> Трансляция и трансформация буддийских категорий и понятий в китайском буддизме.....	232

Contents

Foreword by <i>Urbanayeva Irina S.</i>	6
Part I. The Problems of Cross-Cultural Philosophical Interpretation and Translatology of Buddhism	
<i>Daribazaron Enkhe Ch.</i> Prospects of Integral Spirituality in the Context of the Buddhist Philosophical Principles.....	8
<i>Dashinimaeva Polina P., Tsyrepilon Alina O.</i> Philosophy of Buddhism: Ordinary and Scientific Consciousness to the Translatology of the Question.....	32
<i>Loshchenkov Alexsey V.</i> The Regulations of the Monastery of the Geden Tradition «Tashi Chopelling», So-called Treasury of Three Precious Practices.....	44
<i>Patsev Alesian A.</i> Temporality of Being and Consciousness in the Buddhist Philosophical Tradition.....	65
<i>Pupyshcheva Natalia V.</i> The Problem of the Interpretation of the Terms and the Theory of Tibetan Medicine.....	77
<i>Urbanaeva Irina S.</i> A Cross-Cultural Approach to the Interpretation of Buddhist Philosophy.....	83
<i>Urbanaeva Irina S.</i> A Critical Analysis of Cross-Cultural Philosophical Identification of Mādhyamika and Yogācāra Within Jay Garfield's Approach.....	106
<i>Yangutov Leonid E.</i> On Sudden and Gradual Paths in the Chinese Buddhism.....	119
Part II. The Problems of Translation and Transformation of Buddhism in Historical and Modern Aspects	
<i>Aiakova Zhargal A.</i> Socio-Cultural Aspect of Mahayana Buddhism in the USA.....	132
<i>Aiakova Zhargal A.</i> «Americanization» of Buddhism: Social Activism and Feminism.....	149
<i>Orbodoeva Marina V.</i> Philosophical-Religious Trends in China During the Spread of Buddhism.....	175
<i>Chebunin Alexander V.</i> The Concept of Society in Chinese Buddhism..	185
<i>Chetyrova Lyubov B.</i> Specific of Buddhism Transmission in the International Women's Buddhist Movement.....	202
<i>Yangutov Leonid E.</i> Translation and Transformation of Buddhist Categories and Concepts in Chinese Buddhism.....	232

Предисловие

Предлагаемый вниманию читателя сборник статей подготовлен по проекту РФФИ № 17-03-00250 «Философская интерпретация и трансляция буддизма (на материале тибетской и китайской махаяны)», и большая часть его содержания представляет результаты исследований, выполненных по этому проекту, а также работы авторов, сотрудничающих с его участниками по данной тематике.

В первую часть сборника, которая называется «Проблемы кросс-культурной философской интерпретации и транслатологии буддизма», включены статьи, отражающие различные подходы к интерпретации буддийской философии в сравнении с западной философской и научной традицией, а также характеризующие герменевтические особенности индо-тибетской и китайской махаяны. Кросс-культурный контекст исследования создают статья Э. Ч. Дарибазарона об интегральном подходе; статья А. А. Пацева, в которой приводятся западные параллели буддизму в интерпретации темпоральности бытия и сознания; статья Н. В. Пупышевой, посвященная обоснованию идеи о том, что система «великих элементов» служит методологическим принципом многоуровневого представления знаний в буддийском учении. Это также статья П. П. Дашинимаевой и А. О. Цыремпилона, в которой обоснован тезис о неприемлемости подхода компаративной лингвистики к переводу буддийских понятий обыденного и философского языка и изложено видение авторами транслатологической методологии применительно к задачам перевода буддийских терминов. В статье А. В. Лощенкова дан перевод Устава Цугольского монастыря агинских бурят, из текста которого видны тесные связи между бурятскими и тибетскими буддистами из Лаврана: говорится, что это одна и та же традиция Генден. Две статьи И. С. Урбанаевой посвящены рассмотрению возможностей кросс-культурной интерпретации буддийской философии в контексте сравнения мадхьямики с учениями Хайдеггера и Гуссерля и критическому анализу кросскультурного подхода Джея Л. Гарфилда. Завершает первую часть сборника статья Л. Е. Янгутова, которая дает представление о мгновенном и постепенном пути в китайском буддизме и интерпретирует их непротиворечивое единство в контексте объяснения теории двух истин в китайской традиции буддизма.

Во второй части сборника, которая называется «Проблемы трансляции и трансформации буддизма в историческом и современном аспектах», опубликованы статьи, посвященные исследованию процессов обретения махаяной в процессе исторического и современного распространения особенных черт, которые обусловлены социокультурными факторами восприятия и адаптации буддизма в новой среде. Это две статьи Ж. А. Аяковой о распространении буддизма в Северной Америке и отличительных чертах его восприятия североамериканцами; статья М. В. Орбодоевой о конгруэнтности буддийских идей мироощущению китайской интеллектуальной элиты в смутный период после падения империи Хань и о течениях буддизма в эпоху его начального распространения в Китае; статья А. В. Чебунина, раскрывающая характер преемственности китайской интерпретации буддийского учения об обществе и представлений индийской Абхидхармы и их адаптации к китайскому мировосприятию. Статья Л. Б. Четыровой о такой форме трансляции буддизма, как международное женское движение в буддизме, дает панорамное представление о женских буддийских организациях и западных женщинах – буддийских лидерах, их борьбе за гендерное равенство в буддизме. Вторая статья Л. Е. Янгутова освещает вопросы трансляции и трансформации буддийских категорий и представлений в китайской интерпретации.

В основной своей части материал данного сборника дает представление об исследованиях, ведущихся в рамках вышеупомянутого проекта РФФИ.

*И. С. Урбанаева,
д-р филос. наук,
главный научный сотрудник ИМБТ СО РАН*

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЛЯЦИИ БУДДИЗМА В МЕЖДУНАРОДНОМ ЖЕНСКОМ БУДДИЙСКОМ ДВИЖЕНИИ

Четырова Любовь Борисовна

д. филос.н., профессор кафедры философии Самарского
национального исследовательского
университет им. С. П. Королева, Самара, Россия.

E-mail: chetyrova@gmail.com

В статье рассматривается вопрос о международном женском буддийском движении, в основании которого лежит конфликт интересов институтов буддизма и буддийских монахинь, западных, прежде всего. Обсуждается проблема восстановления полного посвящения монахинь в тибетской традиции и связанный с этим вопрос о доступе монахинь к полному буддийскому образованию и получению степени гешема. Дано описание женских буддийских центров, существующих в Монголии и этнических регионах России.

Ключевые слова: буддизм, женские буддийские центры, буддийские монахини, западные буддийские монахини, международное женское буддийское движение, равенство монахов и монахинь, гешема, Далай-лама.

SPECIFIC OF BUDDHISM TRANSMISSION IN THE INTERNATIONAL WOMEN'S BUDDHIST MOVEMENT

Chetyrova Lyubov Borisovna

DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy,
Samara National Research University, Samara, Russia,

E-mail: chetyrova@gmail.com

This article explores the issue of the International women's Buddhist movement based on the conflict of interests between the Buddhist institutions and Buddhist nuns, especially in comparison with Western ones. It discusses the problem of restoring the full ordination of nuns in the Tibetan tradition and the related issue of nuns' access to full Buddhist education and obtaining a degree of geshema. Also female Buddhist centers existing in Mongolia and ethnic regions of Russia are described.

Keywords: Buddhism, Women's Buddhist centers, Buddhist nuns, Western Buddhist nuns, International women's Buddhist movement, equality of monks and nuns, geshema, Dalai Lama

Введение

В интервью Латвийскому радио в 2014 году Его Святейшество Далай-лама XIV сказал, что вопрос о том, может ли следующий

Далай-лама быть женщиной, впервые задала журналистка в Париже лет двадцать назад [Далай-лама о женщинах, 2014, эл. ресурс]. С тех пор, отвечая на подобные вопросы, Его Святейшество не исключает такую возможность:

«Если ситуация сложится так, что Далай-лама будет полезнее, эффективнее в женском теле, то он непременно родится женщиной. В этом нет ничего необычного. В истории Тибета есть много примеров очень влиятельных высоких лам-перерожденцев, которые были женщинами» [там же].

Артикуляции женской тематики в беседах, лекциях и интервью, даваемых Его Святейшеством, предшествовали, несомненно, события, происходившие в пространстве трансмиссии тибетского буддизма в западной культуре. Начиная с середины XX в. тибетский буддизм начинает широко распространяться в Европе и США [American Buddhism, 2010; Buddhism in the modern world, 2003; Уланов, 2014]. Попав в иную культурную среду тибетский буддизм, следуя стратегии полиморфизма, приобрел форму, понятную и приемлемую в культуре западного общества, главными духовными ценностями которого являются права человека, свобода личности, в том числе равенство полов. Так произошла трансляция буддизма в поле гендерных исследований, где тема женщины и ее прав является важнейшей. Несмотря на то, что в западном феминистском дискурсе тема буддизма появилась относительно недавно, есть довольно много работ. Среди переведенных на русский язык книг наиболее известна работа американки Миранды Шо, рассматривающей гендерные установки тантрического буддизма. Она усматривает сходство в установках феминистской теологии и буддизма, аргументируя тем, что первая рассматривает различия между *мужским и женским* как следствие конвенциональных процедур, принятых в обществе, а в буддизме любые социальные явления условны [Шо, 2001, с. 21].

Если обратиться к отечественному дискурсу, то «женская» тема в буддизме разрабатывается немногими отечественными исследователями. А. Лиджиев обращает внимание на то, что изучение буддизма в гендерном аспекте требует дифференцированного подхода, учитывающего доктринальные различия и своеобразие его этнических вариантов [Лиджиев, 2008, с. 139]. Ж. Аякова обратилась к теме женского буддийского монашества, существующего в России и

на Западе [Аякова, 2015, 2018]. А. Гунский обращает внимание на то, что положение женщины в раннем буддизме кардинально отличалось от брахманизма, который видел главный религиозный долг женщины в служении мужу [Гунский, эл. ресурс]. О. Бальжитова ставит эту тему в сравнительном аспекте, рассматривая положение женщин в Индии, Монголии, Бурятии [Бальжитова, 2007]. Т. Бадмацыренов и И. Аюшиева пишут о попытках восстановления линии гелонгма [2017, с. 75–79]. Среди отечественных исследователей следует также назвать Н. Приходько, рассматривающую вопрос о статусе женщины в буддийской традиции [Приходько, 2009, с. 97].

Тема важности роли женщины в тантрическом буддизме ставится последователями ламы Оле Нидала, адаптировавшего традицию Карма Кагью к западной культуре, а также в постсоциалистическом культурном пространстве [Ингерфелд, 2003].

Надо заметить, что вопрос о месте женщины в буддизме был артикулирован задолго до сегодняшнего дня. Николай и Елена Рерих поставили этот вопрос еще в 20-е годы. Желая адаптировать «Живую этику» Е. Блаватской, они обратились к разработке своего учения, в котором буддийская компонента играла важную роль. Важным положением их учения является тезис о Матери Мира, экспликация которого осуществляется с привлечением положений тибетского буддизма.

Тема женщины в буддизме свою практическую реализацию нашла в международном женском буддийском движении.

Цель статьи состоит в рассмотрении особенностей трансляции буддизма в международном женском движении, в обсуждении вопроса о женском буддийском монашестве, а также изучении проблемы равенства монахов и монахинь в буддизме.

Международное женское движение как социальное движение

Для начала нам следует определиться с тем, отвечает ли рассматриваемое движение критериям социального движения, а если говорить точнее, то нового социального движения. Международное буддийское женское движение, являющееся, на мой взгляд, частью женского движения, дает нам новый материал исследования, выявляет сложившиеся стереотипы в отношении положения и роли женщины в буддизме. Важность изучения темы женского буддийского движения

состоит в том, что благодаря этому актуализируется вопрос о гендере и власти в буддизме.

Что же позволяет нам считать данное движение социальным? Социальные движения, как их определяют в социологии, вызваны противоречиями между индивидом и социальными институтами [Павлова, 2008, с. 113–114; Халий, 2007, с. 11–12]. В случае с международным женским буддийским движением существует довольно сильный конфликт интересов женщин-буддисток и институтов буддизма. Тип того или иного социального движения определяется через тип социального конфликта, лежащего в его основании. Как полагают социологи, ключевые социальные конфликты сегодня имеет скорее социокультурный, чем социоэкономический характер. Участники социальных движений борются не столько за экономические ресурсы, сколько за признание своей идентичности или за право на ее преобразование [Иноземцев, 1998, эл. ресурс, с. 144–145]. В появившейся в 1980-х годах прошлого века парадигме новых социальных движений, последние рассматриваются как ответ на вызовы, возникшие в эпоху позднего модерна и постмодерна (А. Мелуччи, М. Кастельс, А. Турен, Э. Гидденс). В этой парадигме устанавливаются мосты между двумя основными подходами к изучению социальных движений – структуралистским и конструктивистским (cultural or constructionist tradition) [Rethinking, 2004, p. 7] Все эти теории делают акцент на связи между институциональными изменениями, возникновением новых социальных и политических структур, новых конфигураций власти и форм коллективного действия. Э. Гидденс связывает макроуровень движений с уровнем поведения индивидов (микроуровнем), подчеркивая роль процессов самоактуализации и самоидентификации в эпоху позднего модерна [Гидденс, 1999, с. 443].

Исследовательница из Франции Т. К. Клеман и ее российские коллеги, тот конфликт интересов, который лежит в основании движения, характеризуют как противоречие интересов и взглядов участников движения со сложившимся балансом интересов и доминирующими идеями [Клеман, Мирясова, Демидов, 2010, с. 63]. В своем исследовании они используют качественную методологию, так как нацелены на выявление смысла деятельности участника движения, ценностей, которыми они руководствуются [там же, с. 58].

На мой взгляд, международное женское буддийское движение отвечает всем указанным признакам, так как конфликт, лежащий в его основании, является не социоэкономическим, а социокультурным, и разворачивается между интересами индивида и социального института. Данный конфликт вызван прежде всего потребностью в самоидентификации и конструирования идентичности женщинами-буддистками.

Начиная с середины 60-х годов прошлого столетия, западные ученики и ученицы тибетских лам устремились в тибетские монастыри в Индии, где приобрели уникальный опыт столкновения совершенно разных культур. Западные женщины-монахини, получая буддийское учение, вместе с тем столкнулись с нормами традиционной, почти феодальной культуры, в которой это драгоценное учение сохранялось. Одна из них – Мерилин Сенф (Marilyn Senf) описала мир тибето-буддийского монастыря как враждебного к ней, мира, полностью исключаящего женщин. По ее словам, монастырь – это такой же мужской клуб, как армия, только более добрый и мягкий, но с такой же жесткой мужской иерархией [Buddhist women, 1996, p. 77]. Монахиня традиции Ваджраяны, англичанка по происхождению, Тензин Палмо рассказывает о случае, произошедшем на конференции западных учителей Дхармы в Дхарамсале (Индия). Участники должны были делать презентации по определенным темам. Одна из участниц конференции попросила Его Святейшество и окружающих его иерархов представить, что они входят в храм, где видят на алтаре статуи женских божеств, Тару и других, на всех тханках изображены женские божества, а линии передач представляют женщины. Перед монахинями на троне восседает Далай-лама, который всегда перерождается в женском теле, так как это самое благоприятное рождение. Монахи-мужчины теснятся в задних рядах за спинами женщин-монахинь. «Но им не следует беспокоиться, – подчеркивает выступающая с речью женщина, – так как ламы-женщины имеют к мужчинам, как и ко всем живым существам сострадание. Если мужчины будут практиковать усердно, то переродятся в женском теле».

Далай-лама и монахи не сразу поняли, о чем здесь идет речь. Но даже когда уяснили суть и рассмеялись, то выглядели ошарашенными. В своей речи участница конференции отлично продемонстрировала ход мыслей тибетских монахов [Tenzin Palmo, 2002, p. 84].

Конфликт интересов западных монахинь и буддийских институтов возник вследствие того, что эти женщины столкнулись с сексистскими, расистскими и гомофобскими высказывания буддийских учителей и практикующих, которые, по-видимому, даже не осознавали ни их травмирующего эффекта, ни их важности для западных буддисток [Buddhist women, 1996, p. xiv].

С тех пор прошло много лет, и мы слышим теперь из уст Его Святейшества Далай-ламы XIV слова о важной роли женщин в мире и буддизме. Женская тематика присутствует во многих его выступлениях сегодня. Его Святейшество поддерживает развитие буддийского женского монашества и открытие Дхарма-центров для послушниц в Индии.

Наиболее известной организацией, представляющей женское буддийское движение, является Международная ассоциация женщин-буддисток Сакьядита (Sakyadhita: International Association of Buddhist Women). Ассоциация была основана в Бодхгайе (Индия) в 1987 г. и объединила около 2000 членов в 45 странах мира. Организация была создана во время конференции, проходившей под патронажем Его Святейшества Далай-ламы XIV. Впервые монахини и мирянки из разных стран и различных буддийских традиций собрались, чтобы обсудить свои проблемы, касающиеся доступа к буддийскому образованию и получению полного монашеского посвящения. В эту организацию входят как женщины-мирянки, так и буддийские монахини разных традиций. Каждые два года проводятся конференции, на которых участники могут поделиться своим опытом буддийской практики и развивать проекты, направленные на улучшение условий для женщин-буддисток, в особенности из развивающихся стран [Sakyadhita, эл. ресурс].

Наряду с задачами продвижения Учения Будды, развития гармонии, диалога между разными буддийскими традициями у Ассоциации есть специфические, относящиеся к интересам женщин-буддисток. Среди таких задач – деятельность по достижению равенства женщин-буддисток в получении буддийского образования, доступе к институциональным структурам по технике буддийских практик, восстановление посвящения в монашество женщин, равенство монахов и монахинь. Важной задачей, прямо касающейся женщин-буддисток, является развитие исследований и публикаций в области интересов женщин-буддисток [Sakyadhita, эл. ресурс].

Экс-президент Ассоциации Карма Лекше Цомо выступает за создание нового типа солидарности женщин-буддисток, имеющих похожий опыт трудностей и сходные цели. Она считает, что такая солидарность не рождает врагов и не враждебна к другим. Несмотря на схожесть интересов и положения женщины-буддистки дифференцированы внутри этой общности, так как принадлежат к разным культурам, к разным классам, имеют разный уровень дохода, говорят на разных языках, следуют разным традициям буддизма и практикуют по-разному. Именно поэтому важна солидарность [Women practicing, 2008, p. 23].

На сегодняшний день проведено уже пятнадцать конференций, последняя из которых проведена в Гонконге в 2017 г. Ныне Ассоциацию возглавляет Джетсунма Тензин Палмо, ставшая в 1964 году второй западной женщиной-монахиней в тибетской традиции. Свою жизнь единственной монахини среди ста монахов в монастыре она оценила и описала как опыт дискриминации в получении тех знаний, которые необходимы для успешной практики. Монахи считали, что женщины не могут иметь доступа к тайным знаниям, а рождение в женской форме является несчастливим. Тензин Палмо с тех пор поставила своей целью достичь просветления в женской форме, как бы долго не длились перерождения в этой форме [Tenzin Palmo, 2002].

Значимой фигурой в Ассоциации является ее основательница и экс-президент американка Карма Лекше Цомо, успешно совмещающая практики полностью посвященной буддийской монахини с преподавательской и академической деятельностью, будучи профессором департамента теологии и религии университета Сан-Диего (University of San Diego), в Калифорнии [Аякова, 2018, с. 22]. Другая известная женская буддийская организация в США – «Сраваста Аббатство» (Sravasti Abbey), выполняющая просветительские функции. Лидером организации является Тубтен Чодрон (Thubten Chodron) [там же, с. 23].

Помимо вопроса преодоления неравенства между мужчинами и женщинами в буддизме, западные буддистки озабочены также тем, как женщины могли бы участвовать в распространении и трансформации буддизма на Западе. Обсуждению этого вопроса посвящен форум *Buddhist Women on the Edge*. Американские буддистки осуществляют репрезентацию в буддийском дискурсе трех главных проблем,

решаемых в западных социальных и гуманитарных науках – пол, раса, класс. Речь идет о доступности для женщин буддийских институтов и линий; проблеме традиции и власти; семейной жизни и буддийской практики; об отношениях учителя и ученика; психологических проблемах и роли эмоций; кросскультурной адаптации и апроприации; а также о том, как духовные практики обогащают креативность, межличностные отношения и социально-политический активизм [Buddhist women, 1996, p. xv].

Карма Лекше Цомо подняла в обсуждении на форуме вопрос об отношении к Другому у буддисток-американок неазиатского происхождения в Северной Америке: к азиаткам и азиаткам американского происхождения. По ее мнению, отсутствие внимания к этой проблеме является свидетельством скрытого и неосознаваемого этноцентризма [Women practicing Buddhism, 2008, p. 24–25]. Другая участница форума, американская буддистка-корейка указала на наличие барьеров в коммуникациях между «этническими» буддистами и конвертитками – языковых, культурных, а также определяемых различием финансового положения между ними [там же, p. 3]. «Другой» среди буддистов США – это не только конвертит или представитель азиатской буддийской общины в Штатах. Среди самих конвертитов есть те, кто придерживается традиций и обрядов и праздников согласно тибетскому календарю, есть и те, чье внимание фокусировано лишь на медитации.

С. Мрозик предлагает говорить о множестве Других в буддизме Америки [там же, p. 4]. Ссылаясь на «bell hooks», феминистскую исследовательницу, она пишет, что буддийские организации не признаются христианскими фундаменталистами, сталкиваются с трудностями при получении разрешения у местных органов власти на строительство буддийских храмов. Благодаря голливудским фильмам, журналам, маркетинговым кампаниям, а также харизматичности духовного лидера Его Святейшества Далай-ламы XIV, буддизм настолько публичен в американской культуре, что легко забыть о тех трудностях, с которыми сталкиваются практикующие американские буддисты [там же, p. 5].

Цель форума – создать пространство для дискуссии тем, чьи голоса не были слышны в прошлом или были маргинализированы. Особо подчеркивается необходимость расширить расовое и этническое раз-

нообразии «американского буддизма», имеющего «white middle class face» [Buddhist women, 1996, p. xvi]. Когда-то буддизм в США получил именно такую номинацию, которая до сих пор соответствует реалиям. По моим собственным наблюдениям, многотысячные трибуны на лекциях и учениях, даруемых Его Святейшеством Далай-ламой XIV в Вашингтоне, столице США, где около 50 % населения составляют афроамериканцы, были заполнены исключительно white people (белыми).

В Международном женском буддийском движении представлена также основанная в 2007 г. благотворительная организация «Альянс бхикшунь» («Alliance for Bhikkhunis»). Свою миссию организация формулирует как поддержку монахинь Тхеравады, развитие международной общины монахинь через образование, расширение экономических возможностей, предоставление медицинской помощи, а также формирование сбалансированного с гендерной точки зрения подхода к монашеству в Тхераваде [Alliance, электр. ресурс].

О равенстве полов и женском монашестве в буддизме

Глава, посвященная буддизму в книге «Женщины в религиозных традициях» («Women in religious traditions») начинается с установления контрадикции [Women in religious traditions, 2014, p. 79]. С одной стороны, «Махапаринирвана сутра», в которой Будда по достижении просветления обращается с последним словом к своим ученикам, свидетельствует о том, что он не различает учеников и учениц по исполняемым функциям и целям практики. Будда говорит о том, что не уйдет до тех пор, пока у него не будет учеников: монахов, монахинь, мирян и мирянок. Будда желал иметь учеников, образованных, обученных в Дхарме, практикующих согласно Дхарме, живущих согласно Дхарме, получивших знания от своего учителя и распространяющих его, объясняющих и анализирующих это знание. Он хотел иметь таких учеников, кто был бы способен опровергнуть другие учения и затем преподавать драгоценное Учение.

Может сложиться впечатление, что только буддизм является религией, в которой соблюдается равенство полов [там же, p. 79]. Однако это не совсем так. Другую сторону контрадикции формулирует Бернард Форе (B. Faure), говоря о том, что буддийский дискурс, как и другие клерикальные дискурсы, отличается женоненавистничеством. Но в отличие от последних буддийский дискурс по мере развития

становится одним из наиболее уступчивых и открытых разнообразию и спорам [там же, р. 3].

Как пишет С.-Х. Сыртыпова, в сутрах женщина сравнивается с Марой, демоном-искусителем, препятствующим практике, а также говорится о том, что женщинам запрещается участвовать в собраниях, учениях [2003, с. 121].

Долгое время женщины-буддистки принимали как должное существовавшую в патриархальном буддийском обществе дискриминацию их как буддийских практиков. Начало открытого сопротивления дискриминации женщин-буддисток в Азии было положено Ворамай Кабилсингх (Voramai Kabilsingh, 1908-2003), монахиней из Таиланда. Она принадлежала к среднему классу тайского общества, получила хорошее образование в католической школе, вышла замуж за члена парламента и работала журналисткой. Приняв Восемь заповедей для мирян в 1956 году, она оделась в монашескую одежду, покрасив ее в светло-желтый цвет, в то время как начинающие монахини должны были носить одежду белого цвета. Использование желтого цвета в одежде монахини стало знаком, символизировавшим нежелание мириться с дискриминацией. Это был революционный поступок, которым она заявляла о необходимости равенства между монахинями и монахами.

Незамедлительно последовала резкая реакция со стороны монашеской общины. Глава тайского буддизма указал на то, что в 1928 было принято решение о запрете монашеских посвящений для женщин [Women in religious traditions, 2014, р. 78–79].

Спустя два года, в 1958 году Кабилсингх купила землю и основала первый в Таиланде женский монастырь, в котором была школа для женщин и приют. Тем не менее, ей было отказано в получении полного посвящения в монахини. В 1971 году она получает его на Тайване в традиции Дхармагуптака. Впоследствии она преподавала Учение для тайских женщин на пали, открыв им тем самым дверь к полному участию в буддийской практике [там же, р. 78–79].

Со временем вопрос о равенстве женщин и мужчин в буддизме стал активно разрабатываться исследователями-буддистами. Опираясь на ранние буддийские тексты, выражающие слова самого Будды, либо тексты, написанные женщинами-буддистками, Е. Ноймайер (Eva Neumeier) утверждает, что в раннем буддизме положение женщины

было равным положению мужчины. По ее мнению, женщины выразили свой собственный опыт духовной практики в 73 поэмах – «Тхери-гатха», являющимися высокохудожественными поэтическими произведениями. Это неудивительно, так как первые ученицы Будды были благородного происхождения, образованными, принадлежавшими к высшим кастам или к царской семье, как воспитавшая Будду его тетка и мачеха Махапраджапати. Рассматривая поэмы в рамке равенства полов, Е. Ноймайер приходит к выводу, что буддийские монахини-поэтессы рассматривали себя равными мужчинам-монахам.

Она полагает, что позднее монахи выразили в текстах о жизни Будды свое собственное видение женщины как служанки, выполняющей вспомогательную роль в достижении целей мужчин [там же, р. 85–86]. Речь идет о разных дискурсах, в первом случае – феминистский дискурс, в котором рождаются смысловые конструкты, говорящие об изначальном равенстве полов в буддизме. Во втором – традиционно-религиозный дискурс феодального общества, в котором ни о каком равенстве мужчин и женщин не могло быть и речи.

Виная содержит правила для монахов и созданные по их образцу правила для монахинь. Ноймайер, ссылаясь на текстуальные и эпиграфические свидетельства, утверждает, что первые 200 лет разница между правилами для монахов и монахов была несущественной. Общины были независимы, никакой иерархии внутри общины не было – во главе их стояли старейшие члены. Не было также ни местных, ни глобальных организаций, управляющих ими. Эти эгалитаристские и демократически устроенные общины были впоследствии изменены таким образом, что статус монахинь изменился [там же, р. 87].

Причину изменения ситуации Ноймайер видит во вмешательстве политиков в жизнь буддийских общин. Политики, начиная с императора Ашоки (годы правления 262–239 д. н. э.), при котором буддизм стал мировой религией, не только контролировали жизнь буддийских общин, но активно привлекали монахов к исполнению функций судей и советников. Подобная ситуация сложилась во время империи Тан (618–907 гг.) в Китае. Аналогичные процессы происходили в Тибете. Вследствие роста политического влияния монахов, их статуса росло материальное благополучие мужских монастырей, в то время как благополучие женских монастырей зависело лишь от добровольных пожертвований. В сравнении с выросшим, благодаря участию в полити-

ческой и судебной деятельности, статусом монахов статус монахинь снижался¹¹³ [там же, р. 87].

Итак, по мнению Ноймайер, корни неравенства мужчин и женщин в буддизме лежат в плоскости политической: политический статус монахов, исполняющих функции судей и советников, открывал им возможности роста экономического благосостояния монастырей. Вкупе все это вело к снижению статуса женских монастырей и, соответственно, монахинь.

Наиболее животрепещущим в международном женском движении сегодня является вопрос о женском монашестве. Начиная с конца 1980-х годов монахини традиции Тхеравада и школ тибетского буддизма стали бороться за восстановление полного посвящения для монахинь.

Первый Международный конгресс о роли буддийских женщин в сангхе (*First International Congress on Buddhist Women's Role in the Sangha. 18–20 July 2007, Hamburg, Germany*) был посвящен данному вопросу. На конгрессе присутствовало 65 делегатов: *бхикшу* и *бхикшуни*, мастера Винаи, старейшины из традиционных буддистских стран и западные буддологи. Согласно итоговому докладу Конгресса все делегаты единодушно согласились с тем, что посвящение в *бхикшуни*, прерванное в традиции Муласарвастивада, должно быть возобновлено. При этом приводились слова Его Святейшества Далай-ламы XIV, который еще в 1987 году потребовал возобновить полное посвящение монахинь в Тибете [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс]. С точки зрения западных монахинь влиятельные фигуры различных буддийских традиций, подвергая обструкции попытки установления равенства в монашеском посвящении женщин и мужчин, ссылаются на буквально трактуемые правила монастырских уставов [Women in religious traditions, 2014, р. 89]. Однако нельзя не согласиться с тем, что Будда, разрешая женщинам монашеское посвяще-

¹¹³ Было одно исключение. В Корее монахини с самого начала появления буддизма здесь, с IV в. и до начала XX в. могли получать буддийское образование и контролировать экономические ресурсы. Чань-буддизм в Китае и Корее (сон) был более благосклонен к женщинам, чем традиция Чистой Земли, утверждавшая возможность просветления лишь в мужской форме.

ние, ввел некоторые ограничения, тем самым поставил их в иное положение, чем мужчин-монахов. Попытки изменения этого положения означают не что иное, как посягательство на слова Будды, считают противники равенства монахов и монахинь.

Тем не менее организаторы Конгресса отметили крайнюю важность установления в буддизме равенства между мужчинами и женщинами, в том числе монахинь, и освобождения буддийских женщин. В 1964 году у тибетцев в изгнании был всего один женский монастырь, по иронии судьбы основанный англичанкой, и сотни мужских монастырей [Tenzin Palmo, 2002, p. 78]. Тензин Палмо, вспоминая свою жизнь в монастыре, пишет, что мужчины и женщины жили в небольших домиках. Никаких проблем в общении на уровне повседневных практик между ними не было. Проблемы возникали, когда речь заходила о религиозных практиках. Различие между монахами и монахинями было в том, что в то время как мужчины практиковали или получали учение, женщины работали на кухне. «Мы не даем эти учения женщинам», – говорили они [там же, p. 78].

В связи с этим буддийские исследователи обратились к истории возникновения буддийского женского монашества. Считается, что просьба о монашестве женщин была удовлетворена Буддой лишь на четвертый раз. Впервые с просьбой об этом к Будде обратилась Махараджапати – его тетка и мачеха. Будда трижды отказывал ей и лишь на четвертый раз, когда ходатаем выступил Ананда, ближайший ученик Будды, просьба о женском монашестве была удовлетворена. Надо сказать, что уже после первого обращения, несмотря на отказ, Махараджапати и еще пятьсот женщин обрили свои головы, одели желтые одежды и последовали за Буддой. Будда, вняв ходатайству Ананды, в конце концов согласился с женским монашеством, но при условии соблюдения восьми ограничений¹¹⁴ [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс].

¹¹⁴ 1. Монахиня, даже если она столетие, как посвящена, должна встречать монаха уважительно, встав со своего места, со сложенными ладонями надлежащим образом приветствовать монаха, даже только что принявшего посвящение.

2. Монахини не должны проводить сезон дождей (уединение) в резиденции, где нет монахов.

Существует две версии реализации самого посвящения в монахини. Согласно первой – принятие этих восьми ограничений Махапраджапати и пятистами другими женщинами и стало первым посвящением в монахини. Согласно другой – Будда поручил десяти монахам во главе с Анандой провести процедуру посвящения [там же].

Долгое время ситуация была такова, что монахини тибетского буддизма, успешно закончившие традиционное обучение по программе *геше*, не могли получить степень *гешема*. Одна из причин состояла в том, что им не было разрешено изучение всех правил и наставлений Виная. Для этого они должны были получить полное посвящение, которое в силу разных причин было утрачено в тибетском буддизме [Аякова, 2015, с. 39]. На сегодняшний день в буддизме существуют три монашеские линии: Тхеравада (*gNas-brtan smra-ba*, Skt. *Sthaviravada*) в Шри-Ланке, Бангладеше, Бирме (Мьянма), Таиланде, Лаосе и Камбодже (227 обетов); Дхармагупта (*Chos-srung sde-pa*) на Тайване, Гонконге и других частях Китайской Народной Республики, Корее и Вьетнаме (250 обетов); Муласарвастивада (*gZhi thams-cad yod-par smra-ba*) в Тибете, Непале, Гималайских областях Индии, Бутане, Монголии, Бурятии, Калмыкии и Туве (253 обета). Полностью сохранилась лишь линия монахинь

3. Каждые полмесяца монахиня обязана спрашивать монахов относительно даты дня церемонии и приходить для эскорта монахов.

4. После окончания сезона дождей (уединения) монахиня должна быть приглашена в обе общины для обсуждения трех вопросов: что видела, что слышала и что подозревает.

5. Монахиня, нарушившая важное правило, должна согласно дисциплине (*manatta*) понести наказание в течение полумесяца в обеих общинах – мужской и женской.

6. Монахиня до посвящения должна пройти двухлетнее испытание в шести правилах и должна получить посвящение в обеих общинах – мужской и женской. Для монахов подобный испытательный срок не предусматривался и посвящение проводилось только в мужской сангхе.

7. Монах не должен быть оскорбляем или порицаем никаким способом монахиней.

8. Отныне поучение монахов монахинями запрещено, поучение монахами не запрещено [р. 23–24].

традиции Дхармагупта [Issues in reinstating bhikshuni ordination, эл. ресурс].

В чем же отличие мужского и женского посвящения в монашество? В отличие от мужчин, послушницы должны были пройти двухлетний испытательный срок, целью которого является исключение беременности. Полностью посвященные монахини должны были соблюдать 311 обетов в Тхераваде, 348 в Дхармагупта и 364 в Муласарвастиваде. [там же].

На Конгрессе было принято решение о восстановлении традиции монашества в тибетском буддизме. Поддерживая эту идею, Его Святейшество Далай-лама XIV сказал, что восстановление посвящения монахинь в традиции Муласарвастивада-бхикшуни чрезвычайно важно, и должно осуществляться в строгом соответствии с текстами Муласарвастивада-Винаи. При этом необходимо, подчеркнул он, избегать оценочных суждений. А именно, что тибетцы установили эту монашескую традицию неверным способом, так как следовали Винае, находясь под влиянием тантрических практик [там же].

Если западные монахини ставят проблему женщин в буддизме в режиме восприятия западного феминизма, то тибетские монахи и монахини ставят аналогичную проблему, но в ином восприятии. Многие тибетские монахи и монахини, присутствовавшие на съезде в Гамбурге, заявили, что вопрос о восстановлении ордена Муласарвастивада-бхикшуни не имеет ничего общего с вопросами прав человека или прав женщин. Данный вопрос должен быть рассмотрен в контексте Винаи, на ее правовой основе. Монах-тхеравадинец Бхикху Бодхи подчеркнул, что процедура посвящения в *бхикшуни* была разработана для облегчения этого процесса, а не для предотвращения этого [там же].

На Первой международной конференции по тибетскому буддизму, состоявшейся в Цюрихе (2005 г.) Его Святейшество Далай-лама XIV отметил, что западные *бхикшуни* могут внести весомый вклад в восстановление посвящения в женское монашество в тибетской традиции. Несмотря на то, что тибетскими учеными в изгнании подготовлен перевод текста «Бхикшуни Пратимкоша-сутра» с китайского на тибетский язык и другие материалы, Его Святейшество предпочел бы, чтобы работу по восстановлению полного посвящения в монахини взяли на себя западные монахини. Такое предложение

было продиктовано практически политическими мотивами – западным монахиням легче получить визу в Шри Ланку, Бирму, Таиланд, чем тибетцам. После выступления Его Святейшества был создан Комитет по вопросам *бхикиуни*-посвящения в тибетской буддийской традиции [Tsedron, 2002, p. 205].

Следует сказать, что западные монахини оказали большое влияние на тибетскую культуру в изгнании. Его Святейшество постоянно подчеркивает, что для практикующего важна не только слепая вера, но и осознанное отношение к Учению, понимание и знание философии буддизма. В недавнем интервью он сказал, что в 60-х – начале 70-х гг. он призвал все женские монастыри начать тщательную научную подготовку. Тот факт, что спустя двадцать-тридцать лет некоторые монахини стали высококомпетентными учеными, Его Святейшество считает одним из своих достижений. По его словам, женщины должны взять на себя большую роль [Larry King Now, эл. ресурс].

В конце концов, работа по восстановлению полного посвящения монахинь дала положительные плоды: тибетские монахини обрели право сдавать экзамены наравне с монахами и получать степень *гешема* – доктора буддийской философии [Аякова, 2018, с. 22]. Первой *гешема* стала Келсанг Вангмо, западная монахиня из Германии. Проучившись одна среди мужчин-монахов восемнадцать лет в Институте буддийской диалектики, она по особому разрешению Его Святейшества Далай-ламы была допущена к экзамену на степень *геше*. Келсанг Вангмо получила степень *римэ-геше* в Институте буддийской диалектики в Дхарамсале в 2011 г. [Удовольствие от учебы, эл. ресурс]. Сегодня монахиням разрешено изучать пять великих канонических текстов, они могут делать это совместно с любым претендентом – мужчиной на степень *геше*.

В мае 2013 г. неподалеку от Дхарамсалы в монастыре Джамьян Чорлинг состоялись первые в истории экзамены на получение степени *гешема*. Двадцать семь монахинь из пяти монастырей – Jangchub Choeling, Jamyang Choeling, Geden Choeling, Khacho Gakyiling (Копан), Dolma Ling Nunnery. Первый раунд четырехлетнего процесса экзамена успешно завершился для двадцати пяти монахинь, которые прошли полный курс обучения с высокими результатами [2013 Milestone, эл. ресурс]. И, наконец, в декабре 2016 г. двадцать из

прошедших остальные раунды монахинь получили степень *гешема*. На церемонии присуждения степени в монастыре Дрепунг в тибетском поселении Мундгод присутствовал Его Святейшество Далай-лама XIV [Впервые в истории Далай-лама XIV вручил дипломы, эл. ресурс]. В 2017 году степень доктора буддийской философии получили еще восемь монахинь.

Деятельность по восстановлению линии *гелонгма* в тибетском буддизме и предоставлению доступа женщин к полному буддийскому образованию в монастырях, несмотря на поддержку Его Святейшества встречает сопротивление многих тибетских лам, включая высоких учителей [Бадмацыренов, 2017, с. 76]. Причина кроется в том, что институт полного женского монашества в тибетском буддизме утрачен. Восстановить аутентичную традицию не представляется возможным. Исходя из этого восстановление женского монашества в тибетском буддизме путем «привития» монашества из другой традиции вызывает законные сомнения у тибетских иерархов. Фактически речь идет об аутентичности восстанавливаемой таким способом традиции тибетского женского монашества. С ними солидарны даже некоторые западные монахини. Так, по мнению буддийской монахини испанского происхождения с тридцатилетним стажем, «привитие» монашества из другой традиции грозит растворением в другой культуре [Женщины в буддизме, электр. ресурс]. Сомнения монахини не лишены оснований, если вспомнить, что институт буддийского монашества в Китае в своем становлении сталкивался с препятствиями. Восстановление женского буддийского монашества путем использования китайских текстов, относящихся к женскому монашеству, должно быть рассмотрено в контексте проблемы аутентичности китайского буддизма. И. С. Урбанаева, изучая вопрос об аутентичности китайской махаяны, приходит к выводу, что так называемый китайский буддизм формировался в условиях доктринального и философского разнообразия, а также под сильным влиянием центрально-азиатских и иранских религий. А это, в конечном итоге, сказалось на аутентичности буддизма [Урбанаева, 2014, с. 97–98]. Развивая эту мысль, следует сказать, что такое влияние сказалось и на формировании института женского монашества в Китае.

Таким образом, на сегодняшний день сложилась беспрецедентная ситуация с буддийскими монахинями, доступ которых к обучению и практикам был долгое время ограничен. Монахини в той или иной мере подвергались дискриминации со стороны традиционно-мужских институтов буддизма. Благодаря совместным усилиям как западных, так и азиатских буддийских монахинь многие проблемы успешно разрешаются. Особо следует подчеркнуть позицию Его Святейшества Далай-ламы XIV, который помогает им решать проблемы женского буддийского монашества.

Женщина и буддизм в этнических регионах

90-е годы в постсоциалистическом мире ознаменовались началом длительного процесса восстановления буддийской традиции. Наряду с восстановлением института буддийских монахов появилось новое явление – женское монашество. Как уже говорилось, институт женского монашества в полном виде в силу разных причин не существовал в Тибете. Соответственно, институт женского монашества не мог появиться в полном виде ни в Монголии, ни в российских регионах распространения тибетского буддизма. В этих регионах исторически никогда не было женских монастырей, существовал лишь институт женщин-мирянок, принимавших ограниченное число буддийских обетов. Как правило, это были пожилые женщины. У калмыков, которые после возвращения из депортации не имели ни одного буддийского храма, буддийская традиция во многом поддерживалась усилиями группы женщин, одна из которых Э. Б. Васькина получила передачу учения от монаха Кирипа Бадьминовича Бадакова, служившего в Эркетеневском хуруле. Благодаря им были записаны и опубликованы более 60 молитв, исполнявшихся во время *мацк* (дни поста) [Бакаева, 2012, с. 87–89].

Ситуация изменилась в 90-е годы, когда в постсоциалистическом мире появились женские буддийские монастыри и центры. Особенно активно этот процесс шел в Монголии.

По данным венгерских исследователей Жужи Майер и Кристины Телеки (Zsuzsa Majer and Krisztina Teleki) в Улан-Баторе в 2011 году существовали четыре женских общины, институционально оформленные как монастырь и Дхарма-центры: 1) Дулмалин хийд – монастырь Зеленой Тары (Dolma Ling nunnery); 2) Балданхаджидлин хийд (Baldankhajidlin khiid); 3) Эметтайчуудийн хурал (Tögs bayasgalant

Buddhist Women's Centre, Emegteichuudiin khural); 4) Ньигмапинская женская община (Narkhajid süm, Nyingmapa (Red Stream) Women's Communities) [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс].

Дулмалин хийд располагается по адресу: Bayanzurkh district, 12th khoroo Ulaanbaatar в здании прежнего разрешенного в советский период буддийского монастыря, восстановленного в нулевые годы. До революции 1912 года здесь находился пригород Маймачен, в котором жили китайские торговцы. Надо сказать, что это историческое для буддизма место. Маньчжурский император построил здесь пятнадцать монастырей, обнесенных стеной. Сохранились две 11-метровые колонны из гранита, возраст которых насчитывает более двухсот лет. На колоннах выбиты изображения людей, животных и буддийские письмена. Монументов, подобных этим, в современной Монголии нет [там же].

Восстановление в 2001 г. этого монастыря Зеленой Тары было частью важного проекта Фонд поддержания махаянской традиции (FMPT), руководимого Ламой Сопа. В 2001 году шестнадцать монахинь (*гецулма*) с двумя пожилыми тибетскими монахинями из непальского монастыря Копан (Kopan Monastery, Nepal) поселились здесь. В настоящее время здесь проживает небольшая группа женщин, получивших посвящение от настоятеля тибетского монастыря Сера (Индия) [Dulma lin punnery, эл. ресурс]. В 1994 году Чубтен Долма и Чубтен Кунзе поехали учиться в Дхарамсалу, в монастырь Джамьянг Чорлинг [Eminent Buddhist women, 2014, p. 199]. В современной Монголии – это единственный монастырь, где живут монахини в возрасте от 16 до 92 лет, придерживающиеся целибата. В 2014 году здесь жили тринадцать монахинь. Необходимость целибата как дисциплинирующего средства разделяется далеко не всеми. Многие считают следование целибату нежелательным тибетским вмешательством в монгольский буддийский ландшафт [там же, p. 200].

Монахини проводят ежедневные ритуалы на тибетском языке, делают практики *ньюнгне*, читают текст «Лама Чопа», практикуют Ламрим, а также реализуют проекты по защите окружающей среды.

В Монголии сегодня существует уникальный институт *кхандрома* – женщин-священнослужителей, исполняющих буддийские ритуалы и практики. Этим термином обозначают мирянок, принявших пять обетов и имеющих статус *гененма*. Кроме того, к этой категории

относят монахинь, жен лам. Они компетентны в проведении различных ритуалов, чтении текстов, гадании. К ним миряне приходят за советами по самым разным вопросам, касающимся семьи, работы [там же, р. 200].

Другой женский буддийский комплекс Эмегтайчуудийн хурал (Tögs bayasgalant Buddhist Women's Centre) расположен к западу от монастырского комплекса Ганден. Он находится на углу улиц Амарсана и Дамдинбазара. Центр основан благодаря инициативе Бакулы Ринпоче, посла Индии в Монголии. В 1993 г. он дал посвящение восьми женщинам, а позднее еще двум. Они были посвящены в *гененма* (36 обетов, принимаемых мирянками), а также получили инициации, даваемые монахиням [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс]. Возглавляет центр, к которому принадлежит тридцать *кхандрома* и большое число мирянок, Надсагдоржи Гантёмир, замужняя женщина. Курирует центр лама Гурудева, являющийся сторонником культа Шугдена. Восемь *кхандрома* учились в буддийском университете Занабазара в период с 2002 по 2006 год [Eminent Buddhist Women, 2014, р. 200].

Среди служительниц этого храма есть те, кто имеет ранг *гененма* и *гецулма*. Они одеваются в традиционную одежду монгольских женщин красного или желтого цвета. Длинные волосы укладывают в разные прически. Головные уборы весьма разнообразны. Они носят украшения. Через левое плечо перекинут и завязан наискосок белый хадак. В 2011 году лишь две из них имели ранг *гецулмы* – посвященной буддийской монахини и носили монашескую одежду и брили голову. Одна из них училась в Индии десять лет и является весьма образованной в буддийском учении.

Рядом с храмом находится ступа, большая статуя Зеленой Тары, домик для медицинских консультаций, небольшое помещение для подношений светильниками. Храм богато украшен тханками и статуями Будд и бодхисаттв. Слева у входа сидит *кхандрома*, у которой можно записаться на тот или иной ритуал или чтение текста. Там же находится *кхандрома*, которая осуществляет гадание. Справа располагается *кхандрома*, которая читает священные тексты по запросу мирян. Они исполняют практику Чод.

К данному центру относится женская буддийская школа, связанная с буддийским университетом Занабазара в монастыре Ган-

ден. В школе преподают учителя из этого университета. В 2011 г. здесь обучалось одиннадцать студенток, четверо из которых приехали из Бурятии [Survey of Active Buddhist Temples, эл. ресурс].

Следующий центр – Nyingmapa (Red Stream) Women’s Communities находится по адресу Улан-Батор, 10 микрорайон, округ Баянгол и расположен позади медицинской клиники № 3. Центр располагается в храме, слева от которого стоят две ступы, построенные в 2004 году. Центр принадлежит к традиции Ньигмапа. Он был основан в 1990 году Мендбайяром, учеником настоятеля ньигмапинского монастыря в Баянхошуу (Namdoldechinnen khiid/ Jagarmolomiin neremjit ulaan yos-nii töv). Основателем был лама-мужчина. На сегодняшний день у этого монастыря нет связей с другими ньигмапинскими монастырями Улан-Батора. В монастыре находятся тридцать женщин, среди которых шесть имеют ранг *гецулмы*, остальные – *гененмы*. Все они исполняют тантрическую практику Чод, направленную на преобразование эго. Мачиг Лабдрон, основательница практики Чод, является одной из центральных фигур Цогшин – алтаря в этом храме [там же].

Женщины-ламы носят одежду монгольских лам – модифицированный вариант традиционного монгольского одеяния – дэли. Поскольку многие из них не имеют обетов *гецулмы*, то им позволено иметь длинные волосы и наносить косметику. Голову бреют лишь те, кто является *гецулмой*.

В храме проводят специальный ритуал, посвященный *дакини* Narkhajid (тиб. na-ro mkha'-spyod, санск. Sarvabuddhadakini), которая является одним из аспектов богини Ваджрайогини. Главным защитником является Жамсаран. Здесь есть 108 томов Ганджура.

Ежемесячными церемониями являются молебны Зеленой Таре; Toinog dakini (тиб. khros-nag) вместе с церемонией Khand Toinogiin khural; а также церемония Narkhajid (Khajidiin chogo ceremony). На 25-й день проводится церемония, посвященная Жамсарану. Регулярно женщины уходят в ретриты. Ежедневные молитвы обращаются к главному божеству Narkhajid. Особый тантрический текст Lūijjin читается в храме ежедневно [там же].

При храме есть библиотека и четырехклассное училище имени Наропы – йогина, принадлежащего к линии Карма Кагью. В училище могут поступить девочки, окончившие 8 или 10 классов средней шко-

лы. В монастырском комплексе есть здание, в котором располагается прорицательница, магазин для религиозных товаров и проводится запись для проведения ритуалов и чтения текстов [там же].

И, наконец, последний центр – Балданхаджидлин хийд (Bal-dankhajidlin khiid) расположенный на северо-западной окраине Улан-Батора – Найрамдал зуслан. Этот женский буддийский центр традиции Гелугпа, возглавляемый D. Khajidmaa, был основан в 2003 году. По данным на 2011 год, здесь проживало десять женщин-лам, имеющих статус *гененма*. Среди них есть художница-танкописец. Главное божество храма – Наро дакини (тиб. na-ro mkha'-snyod, санскр. Sarvabuddhadakini), а главный защитник – Махакала. Ритуал Lüi-jin проводится ежедневно. Чод проводится по запросу мирян и проводится любой из лам-женщин. Все женщины – *жодочи*, то есть те, кто практикует тантрический ритуал Чод, цель которого отсечение цепляния за эго [там же].

Глава центра опубликовала несколько интересных книг, одна из которых посвящена биографии знаменитого тибетского йогина-поэта Миларепы [там же].

Его Святейшество Далай-лама XIV проявил большой интерес к первым монгольским монахиням и пожелал им успехов в постижении Учения. Многие из закончивших обучение в Индии женщин не носят монашеской одежды, так как в Монголии отсутствует институциональная поддержка буддийских монахинь [Eminent Buddhist Women, 2014, p. 199].

В Бурятии ситуация сложилась несколько иная. Вдохновленная словами Его Святейшества Далай-ламы, во время своего визита давшего совет открыть женский дацан в Бурятии, Д. С. Цынгueva вместе со своим супругом Д. А. Будаевым решили построить дацан. Помощь в строительстве оказали разные организации. В 1998 году был построен первый дуган, затем несколько бурятских девушек и женщин получили обеты гененма. Дацан был назван «Зуунгон Дарджилинг», что в переводе с тибетского языка означает «Благородный Процветающий монастырь». У дацана есть филиал в Баргузинском районе. Настоятелем дацана стала дочь супругов – Зоригма Будаева. Уникальность этого дацана в том, что он единственный в России дацан, службы в котором проводят женщины. Кроме того, здесь находится статуя Будды Шакьямуни, привезенная

Агваном Доржиевым из Тибета и переданная сюда из Санкт-Петербургского храма [Женские монастыри в России, эл. ресурс].

Большинство женщин в дацане имеют статус *гененма*, то есть соблюдают пять обетов. Некоторые из них носят одежду, подобную монашеской и бреют головы. Так же как многие бурятские ламы, женщины живут вне дацана, имеют семьи [Женщины спасут мир и согласие].

Дацан, как пишет Весна Уоллес (Vesna Wallece), в своей деятельности сталкивался с множеством препятствий. Благодаря сотрудничеству с буддийским истеблишментом Бурятии женщины все же получили доступ к базовому буддийскому образованию, ритуалам и духовным наставлениям. Правда, все это лимитировано. Дело в том, что согласно нормам бурятской сангхи женщина традиционно исполняет подчиненную роль. Зоригма Будаева и ее окружение очень много трудятся для формирования пространства для буддийской практики женщин. Однако независимая позиция этих женщин не находят поддержки и одобрения ни у буддийского истеблишмента, ни у широкой буддийской общественности. По-видимому, ни те, ни другие не доверяют стремлению женщин работать вне буддийской ортодоксии [Buddhism in Mongolia History , 2015, p. 269].

3. Будаева успешно устанавливает международные контакты и вошла в международное женское буддийское движение. Она выступала на нескольких конференциях, организованных по линии движения «Сакьядита», и познакомила международную общественность с проблемами бурятских женщин-буддисток [Ibid., p. 269–270].

Проблему женщины в российском буддизме нельзя показать, не обратившись к жизни буддийских монахинь в России. Их не так много. С этнической точки зрения среди них есть бурятки, калмычки, русские и представительницы других этносов. Начиная с конца 90-х – начала нулевых годов несколько женщин были посвящены в ранг *гецулмы* Его Святейшеством Далай-ламой XIV. Некоторые из них впоследствии сняли монашеские обеты, что впоследствии стало для них травмирующим событием. Никто из снявших обеты монахинь не желает говорить о своем опыте монашеской жизни. Во многом снятие обетов объясняется отсутствием условий для монашеского образа жизни – в России нет ни одного женского буддийского монастыря.

Единственная женская буддийская организация – дацан «Зуунгон Дарджилинг» в строгом смысле слова не является монастырем.

Некоторые из ныне здравствующих российских монахинь живут или обучаются в женских монастырях за границей – Тензин Мойчей (Франция), Нгаванг Лхамо (Индия).

Есть монахиня, которая совмещает монашеский образ жизни с активной деятельностью в миру. Речь идет о *гецулме* Тензин Чодрон (Ирина Урбанаева). Закончив философский факультет и аспирантуру Московского государственного университета, она преподавала философию в разных вузах страны. Вернувшись из Москвы в Улан-Удэ в середине 80-х годов, в начале перестройки она приняла активное участие в общественной жизни. В частности, артикулировала национальный вопрос в публичном дискурсе той поры. В 90-е годы активно выступала за демократизацию общества.

Как известно, 90-е годы были временем поиска людьми своей идентичности – культурной, религиозной, этнической. Для бурят важными ресурсами идентичности были шаманизм и буддизм. Принадлежа к роду ольхонских бурят, известных своей сильной шаманской культурой, И. Урбанаева прошла путь духовной трансформации от шаманизма к буддизму. В 1993 году она встретила своего учителя – досточтимого Геше Тинлея, который приехал в Бурятию как духовный представитель Его Святейшества Далай-ламы XIV. В 1996 с благословения досточтимого Геше Тинлея она создала в Улан-Удэ Дхарма-центр «Зеленая Тара», руководителем которого была вплоть до 2011 г. Центр активно развивается все это время.

В 1994 г. И. Урбанаева защитила докторскую диссертацию по философии. В 2002 г. она приняла монашеский постриг и девять обетов рабжунмы от Геше Намгьяла Вангчена, который был одним из главных учителей Геше Тинлея. По просьбе Его Святейшества Далай-ламы долгие годы Геше Намгьял Вангчен был духовным наставником и руководил процессом обучения нынешнего перерождения Линга Ринпоче. Кроме того, он был великим ламой дацана Дрепунг Лоселинг. Через год по личной рекомендации Геше Намгьяла Вангчена она получила посвящение *гецулмы* от Его Святейшества Далай-ламы в Дхарамсале. Так, будучи доктором философских наук, она стала монахиней.

Один год (2003–2004) она обучалась в филиале Института буддийской диалектики, расположенном в местечке Сара под Дхарамсалой.

Здесь она интенсивно изучала тибетский язык – классический и разговорный, грамматику.

Подобно американской монахине и профессору университета Карма Лекше Цомо, Тензин Чодрон сочетает академическую работу с буддийской практикой, занимаясь переводами текстов с тибетского на русский язык. Она проводит исследования буддийской философии и осуществляет академическую презентацию буддизма. В центре ее внимания вопросы аутентичности буддизма, философии и медитации. Под ее руководством несколько аспирантов защитили диссертации.

Тензин Чодрон активно расширяет международные контакты, сотрудничая с российскими и зарубежными коллегами-тибетологами и буддологами. В качестве главного научного сотрудника Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН Тензин Чодрон организовала ряд научных мероприятий – конференций и круглых столов, в работе которых участвовали такие видные представители мировой и отечественной буддологии как профессор Роберт Турман, экс-глава Центральной Тибетской администрации профессор Самдонг Ринпоче, ректор университета в Сарнатхе Геше Нгаванг Самтен, В. Г. Лысенко и другие.

Применительно к обсуждаемому нами вопросу о равенстве буддийских монахов и монахинь она склоняется к тому, что данный вопрос не имеет принципиального значения. Нельзя сказать, что в своей жизни буддийской монахини Тензин Чодрон не сталкивалась с проявлениями дискриминации, которые возникают самым неожиданным образом на повседневном уровне. Например, где и на каком сидении, с какими подушками посадить монахиню среди монахов на сцене во время учений, даруемых Его Святейшеством Далай-ламой XIV для российских и европейских учеников в Риге. Объясняя свое отношение к вопросу о гендерном неравенстве в буддизме, она говорит, что Его Святейшество Далай-лама XIV и ее учитель досточтимый Геше Тинлей исходят из того, что в природе каждого человека есть и женские и мужские энергии. Принижение женщин объясняется патриархальностью тибетского общества в прошлом, зависимым положением женщины. Поскольку сегодня положение женщин другое, то ситуация со статусом монахини изменилась, считает Тензин Чодрон.

Монашество является путем духовного развития, вступившим на который приходится сталкиваться со многими проблемами. Буддийская монахиня из Москвы Тензин Десал (Е. Иванова), духовным учителем которой является Геше Тинлей, прошла непростой путь к монашеству. Начав буддийскую практику в одном из московских буддийских центров, она, встретив своего духовного наставника Геше Тинлея, принимает решение стать монахиней. По ее словам, это был непростой шаг, так как ей пришлось преодолеть сопротивление ее собственной семьи – мужа и двух детей, а также глубоко почитаемой ею матери. Жизнь в российском мегаполисе не располагает к ведению монашеского образа жизни. Тем не менее, Тензин Десал это удается. Важную часть ее обязанностей буддийской монахини является сопровождение ее духовного учителя Геше Тинлея во время его поездок по России. Как правило, дважды в году Геше Тинлей посещает основанные им Дхарма-центры, где он дает учение своим ученикам и публичные лекции. Присутствуя рядом с духовным учителем, Тензин Десал, как и другие монахини и монахи, поддерживает создаваемое им духовное пространство, необходимое для дарования учения.

Следует сказать, что деятельность монгольских, бурятских, калмыцких, русских и других женщин-буддисток и буддийских монахинь в постсоциалистическом мире, породила благие плоды – развиваются буддийские центры, переводятся тексты, проводятся конференции.

Заключение

Подводя итоги, следует сказать, что трансляция буддизма благодаря международному женскому буддийскому движению стала осуществляться в невиданном дотоле направлении. Появившись в пространстве встречи двух, кардинально отличных друг от друга культур – западной и тибето-буддийской, международное женское движение выросло на основе конфликта интересов западных монахинь и традиционных буддийских институтов. Западные монахини, столкнувшись с дискриминацией в получении буддийского образования и буддийских практик, начали работу по ее преодолению.

Проделанная западными монахинями работа, начатая почти полвека назад и поддержанная Его Святейшеством Далай-ламой XIV, а также монахинями из Азии, России, дала свои положительные результаты. За это время была создана международная организация,

объединяющая женщин-буддисток из разных стран и разных традиций, поставлен и решается вопрос о восстановлении полного посвящения в женском монашестве в тибетской традиции, установлены и успешно развиваются контакты с высшими иерархами разных буддийских традиций. Важным делом стал допуск женщин-монахинь к получению степени *гешема*.

Вместе с тем нельзя забывать о том, что изменение тех ограничений для монахинь, которые были введены Буддой, означало бы попытку посягательства на его слова.

В постсоциалистическом мире вопрос о равенстве мужчин и женщин в буддизме ставится и решается в плоскости реализации женщинами культовой и ритуальной практики. В созданных ими женских буддийских центрах Монголии и Бурятии женщины выполняют функции лам, совершая молебны и отправляя различные обряды.

Литература

Аюшеева Д. В. Тибетский буддизм на Западе: особенности и перспективы развития // Вестник Бурятского государственного университета, 2011. – № 6. – С. 63–66.

Аякова Ж. А. Феминизация буддийского монашества в США // Вестник Бурятского государственного университета, 2015. – № 6А. – С. 38–41.

Аякова Ж. А. Социальная и культурная адаптация буддизма Махаяны в современном североамериканском обществе. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.11, Социальная философия. – Улан-Удэ, 2018. – 36 с.

Бальжитова О. М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. дис. канд. филос. наук / О. М. Бальжитова. – Чита: Читин. гос. ун-т, 2007. – 23 с.

Бадмацыренов Т. Б., Аюшиева И. Г. Буддизм и политика во Внутренней Азии: история и современность // Вестник Томского государственного университета, 2017. – № 421. – С. 75–79.

Бакаева Э. П. О традициях передачи знания у буддистов Калмыкии в 1950–1980-е гг. // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, 2012. – №3. – С. 83–89.

Впервые в истории Далай-лама XIV вручил дипломы степени Гешема монахиням [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://riakalm.ru/news/religion/5400-vpervye-v-istorii-dalaj-lama-xiv-vruchil-diplomy-stepeni-geshema-monakhinyam> (дата обращения: 10 февраля 2018).

Гидденс Э. Социология / Пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 703 с.

Гунский А. Ю. Женщина в раннем буддизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://scisne.net/a-1916>.

Далай-лама о женщинах и семье. В шутку и всерьез. Интервью Латвийскому радио 6.05.2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=yz5XQ_Xc374.

Женские монастыри в России. Форум [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://wap.buddhistforum.borda.ru/?1-0-0-00000734-000-0-0> (дата обращения: 10 апреля 2018).

Женщины-ламы спасут мир и согласие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://baikal-info.ru/number1/2004/43/003002.html> (дата обращения: 20 мая 2018).

Женщины в буддизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.indostan.ru/forum/6_14083_1.html.

Ингерфелд М. Женщины в буддизме. – М.: Рос. Ассоциация буддистов школы Карма Кагью, 2003. – 36 с.

Иноземцев В. Л. Возвращение к истокам или прорыв в будущее? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/233/881/1216/022.INOZEMTSEV.pdf>.

Клеман К., Мирясова О., Демидов А. От обывателей к активистам. Зарождающиеся социальные движения в современной России. – М.: Три квадрата, 2010. – 680 с.

Лиджиев А. Б. Гендерный аспект буддизма // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.

Павлова В. Социальные движения как фактор трансформации институциональной среды: проблемы теории // Политические исследования, 2008. – № 5. – С. 113–124.

Приходько Н. Ю. Феминистский дискурс мировых религий: статус женщины в буддийской традиции // Вестник ТГЭУ, 2009. – № 4. – С. 95–104.

Степень гешема, доктор буддийской философии становится для монахинь реальностью [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2012/05/23/geshe-ma-degree-becomes-a-reality.html> (дата обращения: 16 марта 2018).

Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). – М.: Вост. лит-ра, 2003. – 237 с.

Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Пер. с франц. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.

Уланов М. С. Буддизм на Западе (социокультурный анализ). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2014. – 79 с.

Урбанаева И. С. Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2014. – 363 с.

Удовольствие от учебы: интервью с первой женщиной-геше Келсанг Вангмо [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://savetibet.ru/2014/06/24/buddhist-nun.html>.

Халий И. А. Современные общественные движения: инновационный потенциал российских преобразований в традиционалистской среде. – М.: Институт социологии РАН, 2007. – 300 с.

Шю М. Страстное просветление. Женщины в тантрическом буддизме. – М.: Добрая книга, 2001. – 368 с.

Aiakova Zhargal. Tenzin Chodron: a Scholar Nun of post-Soviet Buryatia // International Journal of Dharma Studies. 2016. 4:9 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1186%2Fs40613-016-0031-y.pdf>.

Alliance for Bhikkhunis [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bhikkhuni.net/>.

American Buddhism as a way of life / edited by Gary Storhoff and John Whalen-Bridge. Published. – Created Albany: State University of New York Press, 2010. – 217 p.

Buddhism in the modern world: adaptations of an ancient tradition / edited by Steven Heine and Charle S. Prebish. – Published/Created New York: Oxford University Press, 2003. – 287 p.

Buddhism in Mongolia History, Culture, and Society / edited by Wallece A.Vesna. – Oxford University Press, 2015. – 325 p.

Buddhist women on the edge: contemporary perspectives from the Western frontier / edited by Marianne Dresser. – Berkley, Ca., 1996. – 321 p.

Dulma lin nunnery [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mongols.eu/monasteries-in-ulaanbaatar/dulmaling-nunnery/>.

Eminent Buddhist Women / edited by Karma Lekshe Tsomo. – SUNY Press, Albany, NY, 2014. – 267 p.

Faure Bernard. The power of Denial: Buddhism, Purity and Gender. – Princeton: Princeton University Press, 2003. – 466 p.

Issues in reinstating bhikshuni ordination. Study Buddhism. Project of Berzin Archives [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/prayers-rituals/vows/conference-report-on-bhikshuni-ordination-lineages/issues-in-reinstating-bhikshuni-ordination>.

Kabilsingh Chatsumarn. Women in Buddhism: Questions and Answers. Bangkok, 1998. 472 p.

Larry King Now. Dalai-lama XIV [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=7xB88T_M99c.

Rethinking social movements: structure, meaning, and emotion / edited by Jeff Goodwin and James M. Jasper. – Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers, 2004. – 307 p.

Sakyadhita. International Association of Buddhist Women [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sakyadhita.org/>.

Survey of Active Buddhist Temples in Ulaanbaatar in 2005-2006 with some annotations in 2007 and 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mongoliantemples.org/index.php/mn/2014-07-01-06-40-26/>.

Tenzin Palmo. Reflections on a Mountain Lake: Teachings on Practical Buddhism. – Ithaca, New York; Boulder, Colorado, 2002. – 264 p.

Tsedron J. Generation to generation: transmitting the Bhiksuni lineage in the Tibetan tradition // Buddhist women in a global multicultural community. Sukhi Hotu Dhamma Publication, 2008. P. 205–215.

Women in religious traditions / Leona M. Anderson&. Third edition. Oxford University Press, 2014. 272 p.

Women practicing Buddhism: American experiences / edited by Peter N. Gregory and Susan Mrozik. Wisdom Publications, Inc., Somerville, MA, 2008. 239 p.

2013 Milestone: Geshema Exams for the Tibetan Nuns [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tnp.org/2013-milestone-geshema-exams-begin/>.