

МАТЕРІАЛЬНІ СВДЧЕННЯ ПРО ПЕРЕБУВАННЯ КАЛМИКІВ НА УКРАЇНІ

Дрібна буддійська культова пластика в традиції північного буддизму, точніше в його центрально-азійській трансформації (магаяна і ваджраяна), що виготовлена з глини, практично не була предметом спеціального дослідження. Окремі посилки на такі твори зустрічаються в багатьох виданнях, присвячених образотворчому мистецтву, етнографії, але без ретельного їх опису та вивчення. Між тим, цей різновид пластичного мистецтва поширений не тільки в Тибеті, але й у Монголії, Бурятії, Калмикії тощо, і по своїй суті є масовим джерелом не тільки образотворчого мистецтва, але й відповідної обрядовості та етнічних особливостей буддизму, що засвідчено хоча б наявністю різних термінів для її визначення в Тибеті та в середовищі монгольських народів.

Загальне визначення подібної пластики може бути таким: цацха (цаца, цацха) – вотивна річ у вигляді дрібної конічної фігурки чи ступи, чи зображення (одного або кількох) персонажів буддійського пантеону (об’ємне, рельєфне, барельєфне) – виготовляється з глини, часом з домішками людського попелу, часом з домішками спеціальної суміші з лікарських та благовонних рослин (стертих на порошок) [Nebesky-Wojkowitz 1956, 503]. Конічні фігурки або ступи виставлялись на виступах великих ступ (скр. стьра, тиб. mchod-ten, монг. субурган) як жертвоприношення або так само, як і цацха – зображення (іноді обгорнуті у тканину чи папір, чи сувої з текстами дгарані – заклинань) поставали складовою вкладень до пустотілої культової скульптури [Леонов, 127].

Малий розмір, найпоширеніший матеріал (глина), розміщення і мета виготовлення культових речей обґрунтовувалися канонічними текстами. В одному з них визначається: “...ті, хто з глини створили ступу татхатхагати, архата, повністю досконалого будди після повної нірвани розміром хоча б із сливову кістку, вставили опорну вісь (тобто посадили дерево життя) розміром з ячмінне зерно, вклали в середину останки [святого] розміром хоча б з гірчичне зерно, – це велика заслуга” [Адбхутта-дхарма-парьяя, цит. за Цзонхавою]. Створення, замовляння, пожертва сакральних творів передбачали накопичення благих заслуг для закладання кореня добродійності (скр. рутсуа-sambhwa, тиб. bsod-nams-kyi-tshogs) – необхідної умови подальшого вдосконалення віруючого незалежно від розміру здійсненої пожертви. Окрім канонічних текстів, такі визначення наявні у власних творах тих народів, на чій землі поширювався буддизм, зокрема як в традиції магаяни, так і ваджраяни чи буддизму в його центральноазійській трансформації. У Дзанлундо (VII ст.), першому самостійному творі тибетської оповідної літератури [Парфіанович 1978, 9, 18] говориться: “...Ананда, усі живі істоти не повинні нехтувати малим діянням і думати, що воно не породить заслуги” [Дзанлундо 1978, 62]. Необхідність жертвоприношень визначалась і в апокрифах, які ставали обов’язковими “знаннями” для освіченого віруючого і були поширеними як у тибетців, так і у монгольських народів, у тому числі бурятів, ойратів (етнічних предків калмиків). Це засвідчено, наприклад, у творі “Звільнення від страждань, яке очікує тих, хто прослухав історію про Велику ступу Джарунг-Кхашор” (XIV ст.), текст якого зберігся у перекладах монгольською та ойратською мовами [Цендіна 1995, 225, 235-239].

Окрім того, цацха-зображення несли ще одне, дуже важливе призначення, обумовлене подальшим розвитком буддизму як релігії – слугувати опорою (скр. vdhwa, тиб. rten) віруючим на нових землях та у нових народів. Так, Благословенний, тобто Будда Шак’ямуні, говорив: “...що стосується моїх послідовників... [то між тими, хто] нині мені воздає пошесті, [і тими, хто] увірує в майбутньому воздасть пошесті [моїм] зображенням, нема ні найменшої різниці... [Їх] заслуги однакові, [плоди] однакові” [Царські Родословні царя Сронцзангамнбо..., цит. за: Цзонхавою 14a1–2].

Тобто цацха-зображення, згідно догматичних постулатів, були різновидом жертвоприношень, що впливали на формування благого кореня, необхідного для щасливого народження в майбутньому, а також поставали основою для подальшого поширення буддійського віровчення та навернення нових послідовників.

Водночас цацха-зображення мали ще одне призначення. Їх розміщували в гау (тиб. *ga'u*) – ладанках чи ковчежцях, які могли носити в зачісках (чоловіки) або на гайтані на шії [Цыбиков 1918, 156]. Якщо таке цацха було відносно великого розміру, то гау з ним могли підвішувати на поясі або навіть носити на спині. Зображення в гау набували статусу оберегу і мали призначення захищати власника від нещастя, бід, хвороб тощо [Nebesky-Wojkowitz 1956, 503]. Таким чином, цацха – це різновид дрібної буддійської пластики, безпосередньо пов'язаної з потребою віруючих у культових творах індивідуального призначення, що можуть виступати як жертвоприношення (конічні фігурки, ступи, зображення); як опора віри для нових поколінь послідовників буддизму (зображення); як оберіг (зображення), захищаючи своїх власників від ворожих проявів зовнішнього світу. Знахідки цацха припускають наявність у тому ж місті або культової споруди – ступи, або пустотілої скульптури, або гау, тканини, сувою з написами, або їх фрагментів.

Цацха-зображення відтворюють склад буддійського пантеону майже повністю, включаючи популярні іконографічні композиції. Йдеться про Будду Шак'ямуні, Цзонхаву Лобзанг-дакпу (1357–1419), засновника школи гелуг, і двох його учнів, Хаягриви, “захисника вчення” (скр. *dharmapala*, тиб. *chos-skyong*) тощо. Найпоширеніший персонаж серед них – Амітаюс (скр. *amitayus*, тиб. *tshe-dpag-med*, “безмежне життя”) відомий у монгольських народів як Аюші. Це обумовлено його особливим статусом у північному буддизмі центрально-азійської трансформації, що побутував на велетенській території від Гімалаїв до кордонів України.

Амітаюс, або безмежне життя, з'являється первісно як епітет будди Амітабгі (скр. *amitabhā*, тиб. *'od-dpag-med*, “безмежне світло”) у тексті Сукхаваті-сутра (I ст. н.е.). Через певний проміжок часу епітет перетворюється на одне з його імен (Амітаюрдг'яна-сутра, VII ст.). І нарешті з'являється персонаж пантеону – Амітаюс як особлива форма будди Амітабгі або Безмежного світла – володаря Заходу і Сукхаваті – Щасливої землі (скр. *sukhavato*, тиб. *bde-ba-can*), де перебувають праведники, “не опоганені брудом черева”. Поява Амітаюса як однієї з форм будди Амітабгі обумовлена здатністю ваджраяни персоніфікувати якості та ознаки головних персонажів пантеону. А відтак виникає і формується культ вшанування та відповідна обрядовість такого персонажу пантеону.

На території Тибету поява капличок, храмів, зображень Амітаюсу датуються VIII–IX ст. [Richardson 1998, 263, 293, 307, 324, 327]. Відомості про Амітаюса збереглися і в біографії Рінчензанпо (958–1055), знаменитого тибетського перекладача. Там говориться, що він, аби запобігти хворобі матері та продовжити роки життя, замовляє сім мандал Амітаюса і таким чином продовжує її життя ще на вісімнадцять років [Pal 1990, 44]. При складанні шкіл тибетського буддизму (X–XI ст.), зокрема, сак'я, кадам, каг'ю, Амітаюс постає складовою їх пантеону [Pal 1990, 134; Richardson 1998, 324, 327] попри те, що його садгани (тексти споглядання) відсутні в іконографічних текстах Садганамала та Нішпанайогавалі (XI–XII ст.) [Леонов 1980, 69]. Як адресат молитви Амітаюс уперше з'являється в тексті, авторство якого приписується Цзонхаві Лобзанг-дакпі [Леонов 1980, 69–70]. Але наведене вище свідчить, що молитви до Амітаюса з'явилися раніше і в традиції інших шкіл, ніж гелуг.

Амітаюс в іпостасі подателя довголіття, безсмертя, здоров'я перетворюється на одного з дійових персонажів у погребових культурах, зокрема проводу небіжчиків. За буддійськими уявленнями про тіло живої істоти, її складовими, окрім інших, є чотири елементи: земля, вода, повітря, вогонь. Їх наявність обумовлює, відповідно, чотири

види проводів померлого: повернення землі – поховання у могилі; повернення воді – тіло померлого кидають у річку, або відправляють у човні; повернення повітрю – тіло розрубують на частини у визначеному місті, а всю іншу справу довершують грифи – стерв'ятники та ворони; повернення вогню – тіло спалюють на вогнищі [Позднеев 1898, 272–274, 465–469; Дикарев 1989, 189–190].

Останній спосіб – найдорожчий (за відсутністю деревини) могли собі дозволити лише багаті, у тому числі й духовні особи, які мали можливість потурбуватися про свій майбутній відхід. Настоятелі м. Галдан (Тибет) заздалегідь будували для себе ступу, в якій має розміститися їх прах. Тіла усіх наступних після Цзонхави Лобзанг-дакпи намісників Галдану спалювали. За традицією, що сформувалася ще від часу нірвани Будди Шак'ямуні, попіл розміщується в ступі [Цыбиков 1918, 308]. Часом такий священний попіл додається до глини і з цієї суміші виготовляється цахца [Цыбиков 1918, 310].

Відсутність згадок про Амітаюса у Садганамалі та Нішпанайогавалі, відсутність його зображень серед відомих творів образотворчого мистецтва Непалу, Кашміру, Дуньхуану, Хара-Хото [Леонов 1980, 69–70] і наявність у Тибеті храмів, капличок, зображень, згадок у писемних джерелах, що мають відношення до шкіл сак'я, каг'ю, кадам, ще до виникнення школи гелуг дозволяє зробити припущення про виникнення і формування культу Амітаюса саме в Тибеті, саме в догелугнинський період. Звідси відбувається його поширення на територію монголів, можливо, за часів династії Юань (1260–1368) і в пізніші часи як в традиції шкіл сак'я, каг'ю, так і гелуг. У Китаї Амітаюс за часів династії Цін входить до складу мішаного буддійсько-даоського пантеону, існує як придворний культ Цінських імператорів (1644–1911).

Калмики – єдиний в Європі етнос, який сповідує буддизм. У середовищі ойратів, етнічних предків калмиків, буддизм з'являється у XIII ст. за часів чингизидів, можливо, й ще раніше, завдяки уйгурам [Бакаева 1998, 51]. За часів монгольської династії Юань (1260–1368) буддизм стає віросповіданням переважно правлячої родини імператорів та феодалної знаті в традиції школи сак'я і, крім того, відомим у традиції шкіл карма каг'ю [Дорджиева 1995, 18]. Після падіння Юань, протягом першої половини XV ст., ойратські правителі зберігали вірність буддизму і підтримували стосунки із Тибетом і династією Мін (1368–1644) [Дорджиева 1995, 18–19]. Друга хвиля поширення буддизму в традиції гелуг починається з другої половини XVI ст. Найпоширенішим стає вчення гелуг, відомої ще й як школа “жовтих капелюхів” (за основним атрибутом – жовтим капелюхом, на відзнаку від попередніх шкіл, представники яких носили червоні капелюхи). Ця різниця відбилась у калмицьких назвах учення: “шар шаджін” – “жовта віра” та “шар-улан шаджін” – “жовто-червона віра” [Бакаева 1998, 52].

На початок перекочування XVII ст. і входження до складу Московії (1655 р.) калмики вже сповідали буддизм офіційно. Про це свідчить “Ікі Цааджін бічіг” (“Велике уложення”), що було прийняте 1640 р. на з'їзді монгольських та ойратських феодалів і згідно якому буддизм вважається державною релігією. Починаючи з 1613 р. князівські з'їзди відбувалися перед культовими спорудами, а в законі від 1614 р. уперше з'являється текст молитви: “...um suvasti jiddham. Поклоняємось Шак'ямуні Бурхану, який досягнув досконалості, перемиг злих духів (шимнусів), осягнув дві істини. Молимо щастя Бурхана десяти сторін [світу] і трьох часів” [Восемнадцять степных законов 2002, 49, 63, 64]. В законі від 1617 р. з'являється стаття про покарання тих, хто “дією образить зображення Будди” [Восемнадцять степных законов 2002, 52]. Таким чином, на час приходу до європейських степів калмики сповідали буддизм, що був захищений законодавством; відповідний склад пантеону; а оскільки перекочування відбувалося разом із монастирями (хурулами), то й з відповідними ритуалами та обрядовістю. В їх середовищі був також поширений культ вшанування Амітаюса, або Аюші.

Вшанування Аюші – подателя довголіття та безсмертя пронизувало монгольське суспільство наскрізь. Образ Амітаюса ткали на хадаках (від тиб. kha-btags, кхатаг) – жертвних платах [Позднеев 1898, 255], пожертва яких є обов'язковою частиною урочистих світських чи обрядових подій. Зображення Амітаюса обов'язково дарували китайському імператору при представленні йому нового чжебцун-дамбахутухти – глави буддійської церкви Монголії [Позднеев 1898, 264]. До нього зверталися з молитвами під час творення літургії; в 15-й день другого місяця року, в 25-й день десятого місяця під час служби Цзонхави, коли повсюди запалюють світильники; в 15-й день дванадцятого місяця [Позднеев 1898, 255, 284, 289, 378]. В обрядах життєвого циклу Аюші пов'язаний з весільною обрядовістю. Так, перед прибуттям нареченої до юрти нареченого відкривали ікони (живописні, так звані тхангкха), ставили зображення Аюші (скульптуру) і зверталися до нього з проханням дарувати їй довголіття у новій родині [Позднеев 1898, 436].

Щодо поховальних обрядів, то на їх здійснення вплинула зміна території проживання. Відомі шість їх видів. Після відспівування тіло небіжчика: 1) вивозили у степ і кидали в яму або будь-яке заглиблення; 2) поклали на дерева, якщо поблизу був ліс; 3) біля гір закидали камінням, утворюючи невеликі підвищення; 4) заривали у землю або зібучі піски, встановлювали шести (2, 4) із закріпленими прапорцями червоного та білого кольорів і написами тибетською мовою; 5) кидали у воду, поклавши у мішок з прив'язаним поплавком знову таки з написами тибетською мовою; 6) найпочесніший обряд поховання – спалення тіла – здійснювався над тілами князів та великих святих [Позднеев 1898, 274; Смирнов 1999, 116–118]. Тип поховання залежав від соціального статусу небіжчика та ландшафту. Попіл, що лишався після спалення знаного святителя, досвідчені монахи відбирали і змішували з глиною, робили фігурки, схожі на циліндр і розсилали по монастирях (хурулах), де їх розставляли на жертвних столиках при вівтарях [Смирнов 1999, 132–133], або робили статуєтки божеств (бурханів), які виставляли у храмах чи в “нарочно устраиваемых для сего часовнях, на месте погребения...” [Позднеев 1898, 274]. На місці тілоспалення будували з дерева або цегли цяца – приміщення, без вікон і дверей з отвором, що орієнтований на південь і де знаходились дві чи три ікони [Смирнов 1999, 134]. Отже, згідно свідчень священника Смирнова, за калмицькою традицією, цяца (від тиб. цхацха) ставилася на місці тілоспалення; виготовлені з попелу фігурки розсилались по монастирях. У монгольській традиції на місці поховання святителя ставились каплиці, а попіл використовували для виготовлення дрібних зображень, що розсилались по храмах або залишалися у тих же каплицях.

На зміну цхацха (зображенню) приходять так зване мірде (мерде), що використовується під час обрядів, пов'язаних з народженням дитини. Мірде – зображення; міститься у круглomu медальйоні і носить на гайтані [Смирнов 1999, 61–62]. Його призначення захищати власника від нещастя. Зображення виготовлялись на місці. За свідцтвом І.І.Георгі, який відвідав калмицький степ наприкінці XVIII ст., “Зображення бурханів, або ідоли їх (калмиків – ред.) суть чоловічі та жіночі, миловидні та бридкі образи, з металу, глини, або столярні. Ті, що виготовляються з металу бувають у висоту від 4 до 16 дюймів і в підніжжі оних металевому знаходиться попіл та мощі; ті, що виготовляються з глини подібні печаткам” [цит. за: Батырева 1991, 233; Батырева 1987, 44]. Глиняні зображення виготовлялись за матрицями [Батырева 1991, 27] з використанням тих же самих домішок, тобто попелу та рослин, але тісто з домішками лікарських та благовонних рослин звалось кюдж чи куж. Виготовлені зображення після висушування фарбували червоною кіновар'ю або покривали сусальним золотом [Батырева 1987, 46] і поміщали у ладанки чи ковчежці, супроводжуючи їх молитовним текстом тибетською або старокалмицькою мовою, аби носити як оберіг [Бакаева 1991,

30–31]. Цхацха-зображення, що в тибетській традиції розміщувались у гау, в калмицькій традиції зветься мірде. Залежно від того, хто зображений, такий образ міг бути не тільки оберегом. Зображенням Шакджи-Муні (Будди Шак'ямуні – ред.) розміром з п'ятак, відбите на глині, загорнуте у шовк і поміщене у ковчежець (га'у?, мірде?) присягались свідки давати правдиві свідчення [Смирнов 1999, 140]. Таке специфічне використання образу засновника буддизму, без усякого сумніву, обумовлене законом 1617 р., коли вперше його ім'я стало вживатися у початковій формулі, що передує викладенню статей. Тобто, мірде-зображення – це не тільки оберіг (Амітаюс), але й ще виступає у функції атрибуту влади (Будда Шак'ямуні).

Постійне спілкування калмиків з середини XVII ст. до 1771 р. з монгольськими народами і Тибетом сприяло збереженню на периферії буддійського світу – пантеону, ритуалів, обрядовості. Водночас колосальне просторове переміщення не могло не відбитися на них і створити нову специфіку чи невідому, чи не збережену, чи не помічену дослідниками у далекому Тибеті.

Групи калмиків, що відколювалися від основного масиву етносу, розселилися на Уралі, Дону, Україні [Жуковская 1998, 27]. Перші контакти українців і калмиків відбулися на початку 1648 р. Невеликий розвідувальний загін калмицького війська дістався тоді з Дону до Запоріжжя і слід вважати, що брав участь на боці українських козаків у битвах при Жовтих Водах і Корсуні, оскільки збереглося донесення московського агента: "...а запорожские черкасы бьются с ляхи крымские татаровья и колмаки и донские казаки" [Наберухін 1995, 165]. Саме Богдан Хмельницький заклав міцні підвалини приязних і союзницьких відносин з Калмицьким ханством (з 1655 р. у складі Московської держави), що продовжувались і за часів кошового отамана Івана Сірка, гетьманів Івана Брюховецького та Івана Самойловича [Наберухін 1995, 166]. Фактично десь із кінця 40-х рр. XVII ст. калмики постають реальною політичною силою, яку використовували у тогочасній політичній ситуації кримські, московські, польські, українські правителі, що підтверджується численними документами [Федорук 1996, 28, 41–44, 47, 52; Завгородній 2000, 136–137].

Контакти з Калмицьким ханством як етнополітичним об'єднанням у складі Росії продовжуються у XVIII ст., але носять зовсім інший характер: союзницькі відносини православних та буддистів сходять нанівець; окремі історико-культурні області постають місцем компактного проживання калмиків, які прийняли християнство; територія України постає транзитною під час пересувань військових з'єднань на час подій Північної війни, Семирічної війни, війни 1812 р. Компактне проживання хрещених калмиків на території України зафіксоване в районі Чугуєва ще у 70-80-х рр. XVII ст. [Завгородній 2000, 137]. Жили калмики у приході Подгорно-Успенської і частково Різдово-Богородицької церков [Дорджиева 1995, 33]. Розпорядженням Петра I, калмики, які брали участь в Азовському поході, 1696 р. мали оселитися у Чугуєві. І в наступні роки (1710, 1716, 1725) калмиків, які хотіли повернутися до православ'я, відсилали на поселення до Чугуєва (1710, 1716, 1725) чи до Київської губернії (1716) [Дорджиева 1995, 33–34].

Петро I збирався використати калмицькі загоны під час Північної війни і здійснив це під час Полтавської битви. Транзитом проходили повз Україну російські війська під час Семирічної війни. Так, у приватній колекції м. Дубна зберігається Апостол (київське видання 1722 р.), де міститься маргінальний запис: "Roku 1758 Miesiaca Junia Dnia 29... Przechodzylo woysko Rosyskie przez Polszcze na prusaka do Saksonij na oblezenic dwanascie tysienicy duncuw u kalmukuw. A nadnimi byl komendar Daniel Ochrymowicz Jeneral"* ["Року 1758 місяця червня дня 29... проходило військо російське через Польщу на прусака до Саксонії у кількості дванадцяти тисяч донців і калмиків. А над ними був командир Данило

Охримович” [Огнева, Златогорський]. Брали участь калмики і у війні 1812 р. Проте, незважаючи на навернення до православ’я, більшість хрещених не знали християнських молитов, ледь пам’ятали імена, надані їм при хрещенні, продовжували таємно сповідувати буддизм, часом заводили свої хурули, звертались до буддійських монахів для виконання обрядів і, навіть, втративши дружину, одружувались на нехрещених [Дорджиева 1999, 41, 65, 66]. Після 1771 р. (наступного перекочування на історичну батьківщину більшої частини калмиків) і до кінця XIX ст. відбувається повна асиміляція хрещених калмиків, які проживали на теренах України [Завгородній 2000, 137–138].

Проте такий давній період контактів з етносом, що сповідав буддизм, не міг не залишити матеріальних свідочств, що відображають духовне життя. Підтвердженням цьому і є цацха, або мірде, знайдене в річці Унаві трохи нижче від Палієвого замковища. Опис цієї цацхи наводиться нижче: Цацха (скр. swscha, тиб. tsha-tsha), або мірд, мірде (калм.). Зображений Амитаюс (скр. amitvuyus, тиб. tshe-dpag-med, “безмежне життя”), або Аюші (калм. від скр. amitvuyus): на голові корона, руки на лоні у жесті дг’янамудра (споглядання), тримають посудину з амрітою (скр. amrita, тиб. bdud-rtsi) – еліксиром безсмертя; сидить у позі ваджрасана (алмазній позі); зовнішній контур цацхи відтворює поєднання німбу та аури.

Глина багатоконпонентна, світлокоричневого кольору, рельєф, штампівка з матриці, лощення.

Розміри: 27,5 x 23,6 x 9 мм.

Датування та локалізація: XVIII ст., Калмикія.

Місцезнаходження: Фастів 12, в річці Унаві, навпроти Заріччя. У 1999 – 2002 рр. до фондів Фастівського державного краєзнавчого музею Є. Єрьоменком серед інших речей було передано глиняну іконку, яка зберігається там і понині. Припускають, що ці речі потрапляють до русла річки з посаду Палієвого замковища (дагується XV–XVIII ст.).

Такі надходження буддійських речей на теренах України цілком ймовірні і не тільки в Чугуєві, Чугуєвщині, чи Києві, Київщині та на транзитних трасах військових з’єднань (XVII – XIX ст.). Окрім того, українські священики мали приходи у православних поселеннях на території Калмикії; чиновники українського походження служили приставами чи обіймали якісь інші посади там же [Огнева 2003]. Відповідно, після їх повернення на батьківщину, на Україні могли з’являтися сакральні предмети, що засвідчували духовне життя калмиків.

* читання О. Златогорського

Джерела

1. Адбхутта-дхармапарьяя. Кангйур. Дергеське видання. – Т. “са”. – С. 194а–196а.
2. Восемнадцать степных законов. Памятник монгольского права XVI – XVII ст. “Петербургское востоковедение”. “Ориенталистика”. – Санкт-Петербург, 2002.
3. Дзанлундо. Сутра о мудрости и глупости. – М., 1978.
4. Освобождение от страданий, которое ожидает тех, кто прослушал историю о Великой ступе Джарунг-Кхангор // Цендина А.Д.: перевод с тибетского, предисловие и примечания // Тибетский буддизм. Теория и практика. – Новосибирск: “Наука”, 1995. – С.234–258.
5. Царські Родословні царя Сронцангамбо (chos-rgyal srong-btshan-sgam-pos mdzad-po’i rgyal-rabs ka-khol-ma), апокриф, XIII–XIV ст.
6. Цзонхава Лобзанг-дакпа. “Онтог 35 будд каяття та Міра тіл богів”. – Т. “да”, вид. м. Галдан (sangs-rgyas-so-lnga’i mngon-rtogs dang/ lha-sku’i phyag-tshad).

Дослідження

7. Бакаева Э.П. Календарные праздники калмыков: проблемы соотношения древних верований и ламаизма (XIX – начало XX вв.) // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. – Элиста, 1987. – С. 71–87.
8. Бакаева Э.П. Калмыки: религия и её этническая специфика // Буддизм России. – 1998. – № 29–30. – С. 51–55.
9. Батырева С.Г. Калмыцкая национальная школа культовой скульптуры и живописи // Вопросы истории ламаизма в Калмыкии. – Элиста, 1989. – С. 40–57.
10. Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.
11. Дикарев А.Д., Лукин С.Б. Три путешествия по Китаю. – Москва: “Молодая гвардия”, 1989.
12. Дорджиева Г.Ш. Буддизм и христианство в Калмыкии. Опыт анализа религиозной политики правительства Российской империи (середина XVII–начало XX вв.). – Элиста, 1995.
13. Завгородній Ю. Україна і буддизм: до історії контактів (XVII–початок XX ст.) // Східний світ. – 2000. – № 2. – С. 134–141.
14. Леонов Г.А. Реликвии из ламаистских скульптур и обряд освещения в ламаизме. Б.м., б.г.
15. Леонов Г.А. Амитаюс // Мифы народов мира. – Москва: “Советская Энциклопедия”, 1980. – Том 1.
16. Наберухін А.І. Калмики і ногаї у політичних розрахунках Богдана Хмельницького // VII Всеукраїнська наукова конференція “Історичне краєзнавство в Україні: Традиція і сучасність”. Матеріали пленарного та секційних засідань. – Київ: “Рідний край”, 1995. – Частина I. – С. 164–166.
17. Огнева О. Буддійська спадщина з фондів Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії // Могилянські читання 2003 року. Музейна справа в Україні на зламі тисячоліть. – Київ, 2003. – С. 345–359.
18. Огнева О., Златогорський О. Маргіналії біблійних видань XVI–XIX ст.; здано до друку.
19. Парфианович Ю.М. Предисловие к изданию “Дзанлундо”. Сутра о мудрости и глупости. – Москва, 1978.
20. Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Записки Императорского Российского Географического общества по отделению Этнографии. – 1898. – Т. XVI.
21. Смирнов Пармен. Путевые заметки по калмыцким степям Астраханской губернии. Серия “Наше наследие”. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1999.
22. Федорук Я.О. Міжнародна дипломатія і політика України 1654-1657. – Львів, 1996. – Частина I: 1654 р.
23. Цендина А.Д. История о большой ступе Джарунг-кхангор // Тибетский буддизм. – Новосибирск: “Наука”, 1955. – С. 227–251 (перевод с тибетского, предисловие и примечания).
24. Цыбиков Ц.Б. Буддист-паломник у святынь Тибета. – Владивосток, 1918.
25. Nebesky-Wojkowitz Rene de. Oraculs and Demons of Tibet. – The Hagaue, Mouton, 1956.
26. Pal Pratapraditya. Art of Tibet. A Catalogue of the Los Angeles Country Museum of Art collection. – Los Angeles, 1990.
27. Richardson H. Tibet. – Oxford, 1998.