

С. Р. Батомункуева¹

**МЕХАНИЗМЫ ИНКОРПОРАЦИИ БУДДИЗМА
В ТРАДИЦИОННУЮ СРЕДУ БУРЯТ: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ
БУДДИЙСКИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ
И АССИМИЛЯЦИЯ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТОВ**

В статье рассматриваются особенности и некоторые стороны ассимиляции добуддийских верований буддийскими священнослужителями. Приход буддизма на бурятские земли знаменовал собой перемены в религиозных представлениях, связанные с распространением и внедрением в культовую среду буддийских обрядов и обычаев. Одними из первых ассимилированных буддизмом являются культ хозяев местности и культ предков, имеющие первостепенное значение в формировании не только религиозной картины мира, но и во многих процессах социокультурного пространства бурят в целом, ведь именно от участия и влияния духов и божеств, персонализирующихся в предках, зависел их жизненный сценарий.

Ключевые слова: буддизм; шаманизм; традиционные верования; буряты; ассимиляция верований; синкретизм.

S. R. Batomunkueva

**MECHANISMS OF INCORPORATION OF BUDDHISM
INTO TRADITIONAL BELIEFS OF THE BURYATS:
BUDDHIST CLERGY ACTIVITY AND ASSIMILIATION
OF SOME CULTS**

The article discusses the features and some aspects of the assimilation of pre-Buddhist beliefs by Buddhist clergy. Coming Buddhism to the Buryat lands marked changes in religious views connected with the spread and introduction of Buddhist rites and customs into their traditional beliefs. One of the firsts, assimilated by Buddhism, is the cult of the land-owners and the ancestors cult as the most importance in the creation of not only the religious picture of the world, but also in many processes of socio-cultural space of the Buryats as a whole.

¹ Батомункуева Соелма Ринчиновна – кандидат философских наук, научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: soelmul@mail.ru.

Keywords: Buddhism, shamanism, traditional beliefs, Buryats, assimilation, religious syncretism.

Современные буряты являются продолжателями в некоторых случаях явно, в других – имманентно, религиозного наследия тюркомонгольского мира, в рамках которого они формировались. В религиозных представлениях бурят присутствуют стадиально разные верования, культы и обряды, которые претерпевают различные изменения в процессе исторического развития. В представлении бурят мир, окружающий их, всегда был наполнен многочисленными божествами, духами и разного рода сверхъестественными сущностями, которые могут как вредить, насылать болезни, проблемы, чинить разного рода препятствия, так и действовать в их разрешении. Периодически они требуют внимания, необходимо проводить различные обряды для их умилоствления и удовлетворения своих просьб. С этим культовым наследием – религиозной мифологией, разнообразными обрядами и многоликим пантеоном и пандемониумом пришлось столкнуться буддизму по его приходу на земли расселения бурят.

Несмотря на то, что датировка буддизма на землях расселения бурят определяется достаточно древними временами, судя по найденным в Иволгинском хуннском городище остаткам буддийских четок, самые давние признаки присутствия буддизма на землях бурят относятся к хуннской эпохе. Также есть свидетельства бытования буддизма в Забайкалье в эпоху Жужаньского каганата. Эти и многие летописные и фольклорные данные говорят о том, что на территории этнической Бурятии, как и во всем монгольском мире, буддизм начал распространяться намного ранее утверждения его в качестве государственной религии Хубилай-ханом [Янгутов, Урбанаева 2014: 21]. Надо отметить, что живое, явное и документированное присутствие буддизма среди бурят фиксируется с момента его распространения в их среде с XVII в.

На сегодняшний день в целом по республике преобладают смешанные религиозные традиции, что обусловлено многовековым взаимодействием шаманизма и буддизма. Если в некоторых случаях наблюдается преимущественная буддизация отправления обрядов, когда приглашаются исключительно ламы, то в других преобладает шаманская практика, что наблюдается в Баргузинской долине, Тункинском и Окинском районах. Надо полагать, это связано с сильными шаманскими корнями, с большей

сохранностью соответствующего мировоззрения и относительной отдалённостью районов от влияния буддизма по сравнению с южными, несмотря на то, что там функционируют дацаны.

Стоит отметить, что до прихода буддизма на территории расселения бурят прерогатива отправления обрядов была у шаманов. Для бурят шаман являлся той фигурой, без участия которого было невозможно установить контакт и регулировать отношения между различными духами и человеком, и, поскольку, по мнению верующих, без ведома того или иного духа-хозяина невозможно совершать какие-либо действия, фигура и деятельность шамана были необходимы. Шаман, наделённый особым даром свыше, представлял собой посредника между миром духов и людей. Известный бурятский шаман-практик Б. Д. Базаров отмечал, что вся система работы шамана включает в себя следующие моменты: способ лечения, гадание, энергетическое вмешательство, изучение кармического состояния человека и его исправление и корректировка, умение связывать прошлое, настоящее и будущее, установка и придание правильной формы энергетическому и информационному полю человека в целях гармонизации взаимоотношений между человеком и природой и т.д. [Базаров 1999: 252]. Кроме того, одарённый сверхъестественными способностями, шаман вызывал страх среди верующих. Шаманы иногда могли выступать даже в качестве судей и законотворцев в пределах одного рода. Деятельность шамана была вовлечена во все сферы бытия, и процессы в ней регламентировались именно шаманом.

С приходом буддизма и появлением буддийских священнослужителей-лам начались трансформационные процессы в религиозных представлениях и обычаях бурят. За века своего утверждения в среде бурят буддизм сумел вжиться настолько, что на сегодняшний день занимает более устойчивые позиции, нежели традиционные верования бурят в системе шаманизма. Буддизм начал осваивать социокультурное пространство бурятского народа, в том числе через инкорпорацию изначально чуждых ему элементов традиционной религии бурят, при этом активно вовлекались в эти процессы местные культовые места и их духи-хозяева, а наиболее социально значимые религиозные культы вводились в буддийскую систему. В период активного распространения буддизма среди бурят общественные отношения были организованы по родоплеменному принципу, поэтому основным культом, регулирующим повседневную жизнь, являлся культ предков. У каждого рода и племени были свои культовые места, на кото-

рых проводились различные обряды с привязкой к культу предков. Все происходящее в жизни, плохое и хорошее, было связано с предками, которые могли как наносить вред, так и способствовать процветанию. Со смелой религиозных предпочтений и буддийской переработки традиционных культов являвшаяся некогда центральной фигурой шамана стала вполне заменяемой и не такой уж исключительной.

Култ хозяев местности, как наиболее универсальный и распространённый, также подвергся ассимиляции. Это были культы хозяев, влияние которых распространялось на большие территории, независимо от родовой принадлежности. В этом К. М. Герасимова видит определённую избирательность буддийского духовенства, когда они выбрали культы дошаманского происхождения, где не отмечалась или уже была утрачена связь с почитанием конкретным родовым шаманским предком. В целом же буддийская церковь понимала значение семейно-родовой социальной организации и создавала такую систему культа, которая не разрушала основы традиционных воззрений и обычаев народа грубо и насильственно, а, постепенно видоизменяя их, подчиняла новым авторитетам [Герасимова 2006: 87].

Тем не менее, культ хозяев местностей того периода в большинстве своем ассоциировался с духами умерших предков или шаманов и имел влияние не только на уровне родовой организации, но также распространялся на большие территории. Для буддийского духовенства было важно минимализировать влияние этих духов-хозяев путём их обращения в буддизм. Ключевую роль в процессе популяризации буддизма играли священнослужители, которые, собственно, и занимались буддизацией. В результате обращения в буддизм божествам местностей давались новые, буддийские имена и составлялись ритуальные тексты на тибетском языке, которые могли передавать иконографический образ божества и регламентировали проведения обряда по новым буддийским правилам. После переработки самые популярные территориальные божества объявлялись принявшими буддийское учение и становились защитниками буддийской религии – дамжанами (*тиб.* давший обет, связанный клятвой). Кроме того, недалеко или прямо на культовом месте возводилось новое обоо и бумхан – культовый домик для хранения буддийских культовых принадлежностей: благовоний, лампад, изображений и статуэток божеств и буддийских деятелей и т.д.

Можно сказать, что подобные механизмы буддизации были налажены ещё со времен распространения буддизма в Тибете и Монголии. В Тибете была разработана теория и обрядовая практика ассимиляции различных форм верований, которая в дальнейшем была применена в среде монголов и бурят. Стоит также вспомнить знаменитую ассимиляторскую и проповедническую деятельность йогина Падмасабхавы, который умирал бонских божеств Тибета. С.-Х. Д. Сыртыпова отмечает, что благодаря деятельности Падмасабхавы, которая была продолжена его учениками, многие персонажи мифов и традиционных культов Тибета, Центральной Азии обрели новое функциональное значение – защитников и стражей буддийского учения и дополнили пантеон индийских буддийских божеств. Считается, что именно Падмасамбхава оказал решающее воздействие для установления буддизма в Тибете, ему удалось найти «общий язык» с местными божествами и демонами, которых он магическими способностями заставил покориться и служить буддизму. Кроме того, исследователь говорит о том, что многие тексты всевозможных сэржемов (*тиб.* золотой напиток), храмового и бытового ритуала, распространённые в Бурятии и Монголии, восходят к Падмасамбхаве [Сыртыпова 2003: 45, 160]. Многие тибетские божества вводились в буддийскую систему, сливаясь с образами и функциями божеств, принесённых из Индии. Так, подземные и наземные духи религии бон-по, особенно тревожащие людей и мстящие им за самые различные проступки, вошли в своём большинстве в восьмой класс существ буддийского пантеона – класс сабдаков, а большая часть бытовых обрядов связана с защитой людей от негативного воздействия гнева этих духов и божеств. В дальнейшем при распространении буддизма среди монголов, калмыков, тувинцев, бурят местные божества и духи, почитаемые ими, находили место в буддийском пантеоне, укоренившиеся в их обществе обряды не отбрасывались, а получали буддийскую переработку [Кочетов 1973: 15].

Подобная деятельность буддийских священнослужителей отражена во многих легендах и преданиях, бытующих среди бурят. Множество интересных легенд и сведений по обращению бурятских божеств в буддизм было собрано Г.-Д. Нацовым, среди которых есть и сообщение об укрощении хозяина агинской горы Адагалик. Так, согласно его записи, сделанной в 1934 г., по просьбе местного населения хозяин горы был обращён в буддизм Хоршид гэгэном. Местным жителям он наказал сложить обоо на этой горе по буддийским правилам, а также, как и раньше, про-

должать делать подношения, но только посредством ламы. Затем научил их правильно возводить обоо и как его почитать. С тех времён и до сей поры моления на обоо проводятся с приглашением ламы [Нацов 1995: 77]. Подобная буддизация произошла и с культовым местом – Челсанским обоо. При обращении хозяина горы Челсаны на её вершине проводили трёхдневные молебствия, в результате чего хозяин горы принял буддизм, стал сабдаком и получил буддийское имя Отог-нойон. Также были сочинены тексты хозяину горы [Дугаров 1986: 146]. Есть также и запись об укрощении хозяйки Синей скалы в Заиграевском районе. Она была обращена в буддизм тибетским ламой, который для этого читал мантры около скалы несколько дней, сложил на её вершине обоо из камней, установил 13 деревьев, построил бумхан и поместил туда статуэтки буддийских божеств [Нацов 1995: 76].

Стоит отметить, что буддийскую переработку испытывали не только образы божеств-духов местностей, также реконструкции подверглось и само обоо как способ оформления культового места. Одним из наиболее часто упоминаемых инструкций по сооружению обоо по буддийским стандартам является текст монгольского Мэргэн Диянчи ламы. Мэргэн Диянчи лама описывает правила построения комплекса обоо из 13-ти куч, в том числе с одной главной в центре, символизирующей Меру – центр буддийского мироздания. Остальные 12 символизируют 4 больших и 8 маленьких континентов. Кроме того, заранее принося извинения за возможные неточности или ошибки, Мэргэн Диянчи лама в деталях и подробностях приводит информацию о необходимых размерах, плане и местоположении обоо. Также перечисляются все компоненты для наполнения обоо, регламентируются изображения животных и орнамент, которыми необходимо оформить, украсить его внешне [Bawden 1958: 27–28]. Н. Л. Жуковская отмечает, что, в отличие от добуддийских времен, когда призывали только одного хозяина, по новым правилам при молениях на обоо начали созывать собор божеств, состоящий из будд, бодхисаттв, высочайших лам, докшитов, дакинй, местных духов и т.д. Их призывали вселиться в специально построенное для них обоо, также одной из обязательных составных частей стало созерцание Будды. После того как все приглашенные божества занимали места, начиналось общее моление с различными просьбами, но при этом сохранялся морально-этический аспект, придаваемый буддизмом всем включённым в его практику ритуалам [Жуковская 1977: 41–42].

В данном контексте следует отметить, что показательными и информативными считаются ритуальные тексты, которыми сопровождаются буддийские обряды. Так, в одном из универсальных обрядов и обрядников читающимся при разных случаях является «Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья» или в кратком названии – «Даши чар беб сан». Данный текст представляет собой «общий» текст, которым можно руководствоваться при отсутствии специальных, именных текстов тем или иным божествам. Содержание обрядника показывает пестроту приглашаемых на угощение-подношение гостей, среди которых божества, начиная с самого Будды и заканчивая духами местностей. Также показательны просьбы и пожелания верующих, в которых находят место не только бытовые и житейские проблемы – устранение болезней, преумножение благосостояния, слава, процветание рода и т.д., но и высокие помыслы об очищении от разного рода помрачений и расстройств, устранении врагов буддизма, о даровании сиддхи (сверхъестественные способности) и т.д. [bSang mchog].

Религиозная ситуация бурят осложнялась и тем, что наряду с буддизмом христианство также пыталось освоить социокультурное пространство бурят. Одним из божеств, примеривших на себе не только шаманистский и буддийский образы, но и христианский, является Буха-нойон. Н. Л. Жуковская отмечает, что это божество эволюционировало из тотемного предка в хозяина обоо небесного происхождения, затем в местное буддийское божество, именуемое Ринчен-хан, и даже в св. Пафнутия у православных бурят. Бытуют различные поверья и запреты, связанные с именем Буха-нойона, характерные для него и как для хозяина местности, так и Ринчен-хана: регулирование погоды в местах его почитания, запрет женщинам подниматься на его священную гору, покровительство деторождению. Покровительство деторождению – функция добуддийская, и в этом качестве его изображают с подчеркнутыми признаками пола и призывают в свадебном обряде с целью обеспечить солидное потомство. Как буддийское божество он изображается в виде всадника на белом коне [Жуковская 1977: 38–39].

Также одним из культовых мест и его хозяином, обращённым в буддизм, которые почитаются бурятами, особенно тункинскими, является Бурхан-баабай или Шаргай-нойон. На сегодняшний день это место популярно как у буддистов, так и шаманистов. По сообщению С.-Х. Д. Сыртыповой, в 1867 г. на месте шаманского святилища ламами был построен

сруб для молитв. В 1918 г. Тунку посетил Дарма Лушан из Тибета по прозвищу Будуун-лхарамба, который провел ритуал посвящения в буддизм и поставил на высоких столбах-опорах бумхан с сокрытыми в нем буддийскими святынями [Сыртыпова 2007: 171]. Во время его пребывания в тех краях ламы из Турана попросили составить обрядовый текст, согласно которому хозяин этого культового места предстал в образе человека с грозным обликом, на соловом коне, с луком, стрелами, с саблей в руках [Нацов 1995: 89].

Кроме того, несмотря на стремление к минимализации значимости шаманов, как действующих, так и живших ранее, отмечалась тенденция бурятских лам к возобновлению обрядов на шаманских похоронных местах, но уже по буддийскому обычаю. Для этого создавались тибето- и монголоязычные обрядники, в колофонах которых говорится о том, что обращение к культам, «противоречащим духу буддийского вероучения», объяснялось необходимостью обезвредить злокозненные действия шаманистских божеств монгольских предков бурят. Бедствия нынешних плохих времен ламы и шаманы объясняли гневом шаманских духов и предков, которых забыли и перестали почитать. Это объяснение, по мнению К. М. Герасимовой, было вполне традиционным. При составлении обрядников тибетским небуддийским духам и божествам мотивировалось тем, что после основания монастыря Самье, когда были подавлены дебжит, в Тибете начались эпидемии болезней, голод, засуха, неурожай, мор скота и т.д. Поэтому Падмасамбхава был вынужден составить специальные обрядники, чтобы укрепить буддийскую религию путём устранения «несогласия между божествами, духами и людьми» и в случае особых бедствий обращаются ко всем, «чистой» и «нечистой силе» традиционных верований [Герасимова 2006: 98].

Другим важнейшим добуддийским культом, также переработанным буддизмом как один из наиболее распространённых в шаманизме, является культ онгонов – семейных и личных покровителей. Онгоны как некий дух-хозяин могли быть у любого предмета, вещи, животных. Как и любой покровитель, онгоны могли дать благополучие, здоровье, богатство, исцеление и т.д. Г. Р. Галданова сообщает, что онгонов было столь большое количество, что каждая семья при перекочёвке всегда возила целые мешки их изображений. У каждой группы бурят имелись свои онгоны, только им присущие [Галданова 1987: 71], кроме того, и у любого отдельно взятого человека мог быть свой индивидуальный онгон. Онгоны были введены в

буддизм в качестве срунма (*тиб.* защитник, хранитель), а бурятами называются сахюсаны. Подобно онгонам, срунма-сахюсаны так же могли аналогичным и главным образом покровительствовать и выполнять охранительные функции. К числу таких сахюсанов относились такие божества, как Далха, Губилха, Табан-хан, Дамжан Дорже-легпа, Сагаан убэгэн и др. По мнению К. М. Герасимовой, второстепенные сахюсаны представляют собой разновременные центральноазиатские традиционные культы семейно-родовых, личных, общинных, корпоративных, племенных покровителей, которые были ассимилированы буддизмом в Тибете, Восточном Туркестане, разных частях Монголии [Ламаизм 1983: 164]. Культы всех этих божеств в разной степени присутствуют у бурят, но все же их затмили божества более высокого ранга – дхармапалы (*санскр.* защитники учения) Шестирукий Махакала, Белый Махакала – Гонгор, Четырехликий Махакала – Гомбо-шалши, Лхамо и др. Это объясняется стремлением и желанием буддийского духовенства к стандартизации и к объединению в культе дхармапал всех сторон жизни верующих, тогда как культы сахюсанов имели влияние больше на семейном и индивидуальном уровнях. Кроме того, одним из важных принципов, лежащих в основе идеи замены второстепенных сахюсанов на больших, первостепенных, является то, что последние помогают во всех перерождениях, а не только в данной жизни. Здесь можно отметить переход к следующему шагу усиления влияния буддизма. Поскольку все божества, ассимилированные буддизмом, подчиняются дхармапалам, можно говорить о том, что эти защитники не имеют границ в культовой сфере и могут быть связаны практически со всеми культурами и обрядами. С помощью этого культа буддизм не только проник во все виды обрядности семейного уровня, но и связал традиционные общественные и семейные обряды с храмовыми службами и мероприятиями. Из всего сказанного видно, что буддизм старался проникнуть во все сферы бытия, что и делал успешно через наиболее востребованные культы. Помимо этих ключевых культов – хозяев местности, шаманских предков, онгонов, буддизм также осваивал и обряды жизненного цикла, к числу которых, как получившая наибольшее буддийское влияние, относится похоронно-погребальная обрядность.

Работа выполнена в рамках гранта РФФ № 21-18-00074 «Миры махаянского буддизма в контексте мировых цивилизационных процессов».

Литература

Базаров Б. Д. Таинства и практика шаманизма. В 2-х кн. Кн. 1. / Б. Д. Базаров. – Улан-Удэ: Издательство «Буряад унэн», 1999. – 236 с.

Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят / Г. Р. Галданова. – Новосибирск: Издательство «Наука», 1987. – 115 с.

Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии / К. М. Герасимова. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 2006. – 341 с.

Дугаров Р. Н. Культ горы Шалсана / Р. Н. Дугаров // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. – Улан-Удэ: БФ СО АН СССР, 1986. – 149 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии / Н. Л. Жуковская. – М.: Наука, 1977. – 198 с.

Кочетов А. Н. Ламаизм / А. Н. Кочетов. – М.: Наука, 1973. – 199 с.

Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев. – Новосибирск: Наука, 1983. – 232 с.

Нацов Г.-Д. Материалы по истории и культуре бурят / Г.-Д. Нацов / введение, перевод и примечания Г. Р. Галдановой. – Улан-Удэ: Издательство БНЦ СО РАН, 1995. – 156 с.

Сыртыпова С.-Х. Д. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники) / С.-Х. Д. Сыртыпова. – М.: Восточная литература, 2003. – 238 с.

Сыртыпова С.-Х. Д. Святыни кочевников Трансбайкалья (Традиционные культовые объекты как памятники истории и культуры) / С.-Х. Д. Сыртыпова. – Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2007. – 269 с.

Янгутов Л. Е., Урбанаева И. С. Буддизм и буддология в Бурятии / Л. Е. Янгутов, И. С. Урбанаева // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук, 2014. – № 3. – С. 20–41.

Bawden C. R. Two mongol texts concerning obo-worship / C. R. Bawden. – Oriens Extremus, 1958. – 5 (1). P. 23–41.

bSang mchog bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho dang bsang chog shin tu bsdus pa gnams bzhuḡs so (Ритуальный текст на тибетском языке). Подношение океана жертвенных облаков, приносящих дождь счастья // Элдэв засал. – Улаанбаатар: Соембо принтинг, 2015 – 682 с. – С. 363–368.

References

Bazarov B. D. Tainstva i praktika shamanizma. V 2-h kn. Kn. 1. / B. D. Bazarov. – Ulan-Ude: Izdatel'stvo «Buryaad unen», 1999. – 236 s.

Galdanova G. R. Dolamaistskie verovaniya buryat / G. R. Galdanova. – Novosibirsk: Izdatel'stvo «Nauka», 1987. – 115 s.

Gerasimova K. M. Voprosy metodologii issledovaniya kul'tury Central'noj Azii / K. M. Gerasimova. – Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNC SO RAN, 2006. – 341 s.

Dugarov R. N. Kul't gory Shalsana / R. N. Dugarov // Issledovaniya po istoricheskoy etnografii mongol'skih narodov. – Ulan-Ude: BF SO AN SSSR, 1986. – 149 s.

Zhukovskaya N. L. Lamaizm i rannie formy religii / N. L. Zhukovskaya. – M.: Nauka, 1977. – 198 s.

Kochetov A. N. Lamaizm / A. N. Kochetov. – M.: Nauka, 1973. – 199 s.

Lamaizm v Buryatii XVIII – nachala XX veka. Struktura i social'naya rol' kul'tovoj sistemy / G. R. Galdanova, K. M. Gerasimova, D. B. Dashiev. – Novosibirsk: Nauka, 1983. – 232 s.

Nacov G.-D. Materialy po istorii i kul'ture buryat / G.-D. Nacov / vvedenie, perevod i primechaniya G. R. Galdanovoj. – Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNC SO RAN, 1995. – 156 s.

Syrtypova S.-H. D. Kul't bogini-hranitel'nicy Baldan Lhamo v tibetskom budizme (mif, ritual, pis'mennye istochniki) / S.-H. D. Syrtypova. – M.: Vostochnaya literatura, 2003. – 238 s.

Syrtypova S.-H. D. Svyatyni kochevnikov Transbajkal'ya (Tradicionnye kul'tovye ob'ekty kak pamyatniki istorii i kul'tury) / S.-H. D. Syrtypova. – Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buryatskogo gosuniversiteta, 2007. – 269 s.

Yangutov L. E., Urbanaeva I. S. Buddizm i buddologiya v Buryatii / L. E. Yangutov, I. S. Urbanaeva // Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2014. – № 3. – S. 20–41.

Bawden C. R. Two mongol texts concerning obo-worship / C. R. Bawden. – Oriens Extremus, 1958. – 5 (1). P. 23–41.

bSang mchog bkra shis char 'bebs mchod sprin rgya mtsho dang bsang chog shin tu bsdu pa rnam bzhugs so (Ritual'nyj tekst na tibetskom yazyke). Podnoshenie okeana zhertvennyh oblakov, prinosyashchih dozhd' schast'ya // Eldev zasal. – Ulaanbaatar: Soembo printing, 2015 – 682 s. – S. 363–368.