
Отрощенко І. В.
ІДЕЇ “РУХУ ЗА ОНОВЛЕННЯ” В МОНГОЛІЇ
(1920-ті рр.) *

Після національно-демократичної революції 1921 р. і наступних радикальних перетворень, з радянських теренів у монгольське суспільство приходять ще одне нововведення – рух за оновлення, який розпочався в бурятському буддизмі на початку ХХ ст. Сформувався рух за оновлення 1922 р. на 1-му Буддійському соборі в Ацагатському дацані (Бурятія), де виник розкол буддійського духовенства на прихильників реформ (оновленців), які прагнули примирити віровчення з радянською дійсністю і приблизити його до первинного, “чистого” вчення Будди, та їхніх противників (консерваторів).

Оновленці задумали реформу адміністративного управління буддійської церкви на засадах колегіальності, виборності, демократизацію управління, зміну соціальної орієнтації церкви та духовенства. Модернізований буддизм мав також звільнитися від зовнішніх атрибутів традиційної релігії: храмів, богів, обрядів та священиків [Герасимова 1995, 25]. Планувалося скасування культу хубіланів (перевтілення видатних діячів буддизму) і гуртенів (прорицателів), підвищення освіченості та дисципліни ламства, вивчення в дацанах європейських наук, покращення стану тибетської медицини, синтез буддійської та європейської наукової думки. За мету ставилося й влаштування комунального життя без приватної власності. Оновленці вважали, що сучасності потрібні первинні засади буддійського вчення: “...для майбутнього потрібні лише засади буддизму, лише ті моменти, в яких він збігається з проблемами сучасності” [Дамдинов 1997, 82]. Таким чином, одним з головних гасел руху за оновлення став заклик до відновлення “первинної чистоти” буддизму.

Рух за оновлення очолили представники бурятського духовенства та інтелігенції – А. Доржієв, Б. Барадін, Ц. Жамцарано та ін. Одним з головних центрів руху стає у 20-х роках ХХ ст. Петроградський буддійський храм. Питання щодо оновлення буддійського вчення та церкви підіймалися також на загальнобурятському (1925) і Загальнорадянському (1927) з’їздах буддистів. На Загальнорадянському з’їзді за основу проекту Загальнорадянського Уставу і Положення про буддійське духовенство СРСР був взятий саме проект оновленців Бурятії, незважаючи на те, що рух за оновлення не отримав широкого поширення на її теренах. Протягом 20-х років в розпорядження оновленців перейшли більшість дацанів республіки, мали місце спроби створення трудових ламських комун.

Політичне значення руху за оновлення полягало у спробі обґрунтування можливості своєрідного “мирного співіснування” соціалізму та буддизму”. Рух був лояльним до радянської влади. Діяльність оновленців була спрямована на збереження позицій буддизму в Бурятії у нових історичних умовах, пристосування релігії до ідеології соціалізму. Так, на початку 1924 р. в статті “Ленін і малі народи” Б. Барадін висунув ідею тотожності мети і конкретних завдань вчення Маркса – Леніна та буддизму. В ідейно-політичному плані він бачив перехід бурят-монгольського народу к соціалізму через буддійську общину [Максанов 1994, 62]. З аналогічними твердженнями виступали А. Доржієв і Ц. Жамцарано. За словами А. Доржієва: “Вчення Будди безумовно є фундаментом розвитку культури і не заважає вченню Карла Маркса та соціалізації” [Ломакина 1997, 41].

Треба зазначити, що радянське керівництво не поділяло головної тези руху про “тотожність буддизму з комунізмом”. Сам рух за оновлення постійно знаходився під жорстким контролем Бурятського обкому та Головного політичного управління (ГПУ) й навіть, особливо на ранньому етапі, підтримувався цими інстанціями. З допомогою оновленців партія планувала, з одного боку, розкласти ламство, а з іншого – здійснювати потрібний їй вплив на “центри буддизму” за межами СРСР, в

Монголії та Тибеті, зокрема на главу “жовтої віри” - Далай-ламу [Андреев 1997, 237-238]. Проте, рух не підтримала більшість віруючих та буддійського духовенства, насамперед в самій Бурятії. Нарешті він практично зійшов нанівець на межі 20-30-тих років, виявившись неприйнятним з позицій пануючої ідеології. Рух за оновлення був неоднозначним історичним явищем. Ця реформаторська течія в тогочасних умовах перетворилася на ще один засіб ідеологічної боротьби з буддійською церквою.

У 20-х роках рух за оновлення, крім Бурятії, отримав також певне поширення в Калмикії, Туві, Монголії. Проте, якщо розвиток цієї течії в буддизмі на бурятських і калмицьких теренах ретельно вивчений, то розповсюдженню ідей оновленців у Монголії дослідники приділяли значно менше уваги. Дана стаття ставить за мету приступити до вивчення питання впровадження згаданих ідей в життя монгольського суспільства ХХ ст.

Проникненню ідей руху за оновлення на початку 20-х років у Монголію сприяло кілька факторів. По-перше, аналогічна реформаторська течія в буддизмі вже мала місце в середовищі освіченого монгольського ламства у ХІХ ст. Гасла за “очищення релігії”, повернення до початкових постулатів буддійського вчення, реформу викладання в духовних закладах, зокрема введення світських дисциплін, критичне ставлення до вищого ламства вже колись лунали в Монголії. По-друге, серед тогочасних монгольських правлячих кіл була певна кількість бурятів (Ц.Жамцарано, Е.Батухан, Е.Рінчіно та ін.), які переселились на монгольські терени після революції 1921 р. Можна стверджувати, що їхня пропаганда основ буддизму на платформі руху за оновлення здійснювала опосередкований вплив на монгольську правлячу еліту протягом 20 - х років. Важливу роль в цьому процесі відіграла діяльність одного з лідерів оновленців Ц.Жамцарано, про яку мова піде нижче. Поряд із тим, у СРСР з 1922 р. поряд з неофіційним тибетським представництвом діяла Монгольська місія, створена з культурно-просвітницькою метою. Обидві місії були започатковані при Петроградському буддійському храмі бурятським діячем А.Доржієвим – надзвичайно шанованою постаттю в тогочасному буддійському світі, одним з основоположників руху за оновлення. Він неодноразово відвідував Монголію протягом 20-х рр. Зокрема, саме йому Центральною духовною радою було доручено запросити на Буддійський Собор 1927 р. представників монгольського духовенства [НАРБ 7, 136]. Що ж стосується самої місії, то ще в жовтні 1921 р., коли постало питання про створення навколо храму особливої школи для монголо-тибетської молоді, радянські радники вирішили, що храм може стати добрим прикриттям для обробки цієї молоді [РГАСПИ 9, 52-53]. Таким чином, не заперечуючи позитивного й важливого характеру діяльності місії, треба враховувати й відповідний вплив, який вона здійснювала на приїжджих монголів. Третім фактором була підтримка радянських урядовців, які сподівались, що новий рух внесе розбрат у церковну організацію, й прагнули через оновленців проводити власну політику. Керуючись такими міркуваннями, вони намагалися вкоренити реформаторську течію і в Монголії. Й, нарешті, саме монгольське керівництво було зацікавлене в новому русі та намагалось в своїй політичній діяльності спиратися на його постулати.

Справа в тому, що монгольські правлячі кола були віруючими так само, як і решта населення країни. Так, у 1925 р. Е.Рінчіно, провідний політичний діяч Монголії першої половини 20-х років, писав, що численні члени партії та Революційного союзу молоді (РСМ) на 99 відсотків релігійні [Ринчино 1994, 142]. Тому вони керувалися не лише політичними розрахунками, відстоюючи свою обережну позицію в питаннях релігії та ламства. Як для еліти, так і для населення неможливим було за лічені роки перейти від практично стовідсоткової релігійності до войовничого атеїзму, на впровадженні якого наполягали радянські радники. У таких умовах одна з головних тез оновленців про “тотожність буддизму з комунізмом” була з цікавістю сприйнята монгольською політичною елітою. Такі положення визнавали за буддизмом певні позитивні сторони і пояснювали необхідність збере-

ження релігії в нових умовах.

Тому вже в 1922 р. у Монголії мають місце заяви, аналогічні бурятським лозунгам за оновлення. Так, Е.Рінчино зазначав, що атеїстичний і комуністичний дух класичного буддизму при зіткненні з вченням МНП і радянської партії більшовиків отримав дружній відгук в середовищі кращих вчених лам, які є найбільш впливовими серед монгольського духовенства. Це підтверджував, зокрема, на думку Е.Рінчино, випуск в 1922 р. брошури популярного у Західній Монголії хубілгана Дораб-бандіда-хутухти під назвою “Пресвітла правда народу”. Брошура захищала МНП, РСМ та уряд, спираючись на слова Будди, і критикувала аристократію та церковних ієрархів [Элбек-Доржи Ринчино... 1998, 61]. Сам Дораб-бандіда-хутухта, прибічник демократичних перетворень в країні навіть у радянському їх тлумаченні, стояв також за зменшення кількості лам і переконував князів відмовитися від їхніх князівських привілеїв. Зазначаючи, що за автономії (1911 – 1919), корінним чином були порушені постулати божественного вчення та закони держави, які мають регулювати людське життя, він стверджував, що порядки радянської влади є незрівнянно більш досконаліми, оскільки справи вирішуються в інтересах народу. Е.Рінчино також підкреслював, що Дораб-бандіда-хутухта є унікальною постаттю для всієї Зовнішньої Монголії, проте має багато учнів і шанувальників в усіх прошарках населення [Элбек-Доржи Ринчино... 1998, 138–139].

Шанований представник церкви з такими радикальними поглядами привертав пильну увагу монгольського керівництва: так, “прогресивний” хутухта був одним з претендентів на посаду прем’єр-міністра в 1923 р. Дораб-бандіда-хутухта був висунутий Е.Рінчино, який вважав, що введення до складу уряду демократично налаштованого та авторитетного представника церковної ієрархії має сприяти подальшому розмежуванню аристократії та духовенства, значна частина яких “орієнтується не на передову Європу, а на реакційний Китай” [РГАСПИ 20, 17]. Проте ця кандидатура була відхилена, оскільки більшість членів ЦК МНП наполягали на необхідності поставити на чолі уряду свою людину – вихідця з простолюдю і, головне, члена партії.

Відгомін ідей руху за оновлення спостерігався й серед інших представників монгольського ламства. На початку 1924 р. М.Амагаєв, відомий бурятський суспільно-політичний діяч, повідомляв, що в Гандані (найзначнішому духовному освітньому центрі Монголії) є група вчених лам, які критикують сучасне становище ламаїзму в країні і закликають істинне ламство до простоти первинної буддійської громади [Амагаєв 1924, 10]. Видатний бурятський дослідник Б.Барадійн, який в той же час відвідував Монголію, відзначає наявність серед радикально мислячої частини монгольського ламства течії за скасування інституту хубілганства [Барадійн 1924, 25]. Як вже зазначалось, повернення до первинного буддизму і відмова від інституту хубілганів були одними з головних переконань бурятських оновленців.

Монгольські та радянські керівники відводили руху за оновлення певну роль у процесі секуляризації Монголії. Наприкінці 1924 р. уповноважений Комінтерну в Монголії Т.Рискулов, аналізуючи значення запровадження республіканського ладу, зауважував: “наступ на твердині духовенства почався, думаємо, все ж будемо вести так справу, щоб досягти результатів без особливих заколотів” [РГАСПИ 24, 26]. Уповноважений Комінтерну намічав наступні кроки по вирішенню релігійного питання: створення розколу в церкві, доки ламство не об’єдналося в сильну опозицію проти заходів уряду і організацію управління оновленців. Все це мало робитися обережно, щоб не викликати народних хвилювань. Такі міркування поділяли й інші монгольські урядовці. Так, на початку 1925 р. Е.Рінчино, головний опонент Т.Рискулова в Монголії, в своєму листі до Й.Сталіна та наркома закордонних справ Г.В.Чичеріна також звертається до питання про запровадження реформаторської течії в Монголії. Він пише: “Рух за оновлення серед лам ще не оформлений. Все знаходиться в стадії

підготовки...” [Ринчино 1994, 142].

Після запровадження республіканського ладу (1924) умови для поширення ідей руху за оновлення в МНР стали більш сприятливими. Закон про відокремлення релігії від держави (1926), атеїстична пропаганда (починає широко впроваджуватись з 1925 р.), економічні санкції проти духовенства та монастирів (1924, 1926) не могли не вплинути на становище церкви в монгольському суспільстві. Монгольське ламство не поспішало реформувати релігію та церковний устрій. Однак, ситуація в суспільстві змінювалася, і церква не лишалася осторонь змін. Так, для 1924 - 1928 рр. властива широка участь лам у розбудові нової держави. Відомий бурятський дослідник і мандрівник Г.Ц.Цыбіков, який відвідав Улан-Батор у 1927 р., вказував на те, що в яминях (державних установах) і друкарнях більшість із тих, хто працює, належала до духовного стану, і зазначав, що “це духовенство і є інтелігенцією, яка здатна до роботи, де вимагається розвиток” [Цыбіков 1991, 131]. Таким чином, навіть в очах сторонніх спостерігачів ламство залишалось основою монгольської інтелігенції.

Проте представники духовенства ставали не лише викладачами, лікарями, службовцями, а й входили до складу нових політичних структур. Треба зазначити, що після 1924 р. розпочався масовий вихід лам з монастирів. Через півроку після Першого Хуралу (1924 р.) навіть дехто із хубілганів подав заяву про складення своїх прав, свого духовного звання, але з умовою, щоб це не розумілось як намір цілком ігнорувати релігію [РГАСПИ 24, 141, 26]. З часом серед членів МНП (з 1925 р. – Монгольська народно-революційна партія (МНРП)) і кандидатів до партії опинилась деяка кількість колишніх лам. За свідченням українського радянського журналіста О.Полторацького, культурний осередок РСМ складала юнаки, що були віддані до монастирських шкіл і вийшли звідти внаслідок подій 1924 р. [Полторацький 1932, 49].

Зокрема, деякі з ідеологів руху за оновлення агітували серед лам за вступ до партії. Як зазначав наприкінці 1925 р. Е.Ринчино при описі вчених лам: “Деякі з них роки й десятиріччя риючись у величезній літературній спадщині буддизму у пошуках істини, приходять, як Фауст, до марності своїх пошуків і перетворюються на найлютіших заперечувачів всіх традицій і засад буддизму. Люди цього складу, яких вміло введено в коло сучасного науково-революційного світогляду, кидають чернецтво і перетворюються на буремно-полум’яних революціонерів і новаторів...” [Элбек-Доржи Ринчино... 1998, 175]. Він додавав також, що з цього середовища вийшла низка цінних працівників МНРП.

Керівництво держави було змушене миритися з таким станом речей із певних міркувань. Люди, які стояли в ті часи при владі, розуміли необхідність збереження буддійської традиції не лише як символу монгольської нації, але й як системи цінностей, знань, мистецтв, що мали стати основою нової культури і залишитись моральними критеріями для суспільства. Тому закон про релігію (1926 р.) зобов’язував уряд країни сприяти поширенню та зміцненню буддійського вчення: уряд “поважаючи релігію Шак’я-муні, гарантує законом почитання релігії, її поширення і свободу релігійних проповідей” [Рошин 1999, 145].

До того ж, з середини 20-х років (1926.) прем’єр-міністр Б.Церендорж і міністр закордонних справ А.Амар поряд з іншими національними демократами (Ц.Жамцарано, Ц.Дамбадорж, Н.Жадамба) беруть гору серед монгольського керівництва. Т.Рискулов характеризував “угруповання Церендоржа” як доволі впливове, яке представляє заможних господарів, національну інтелігенцію (чиновництво), прогресивні прошарки ламства і навіть середняків. Члени цієї групи перш за все ідейні націоналісти, які переконано борються за незалежність Монголії, і в інтересах цієї справи, звичайно, орієнтуються на СРСР, проте обережно ставляться до революційних лозунгів і заходів [РГАСПИ 24, 27].

Таким чином, 1926–1928 рр. стали розквітом монгольської національної демократії. Монгольські керівники того часу прагнули максимально врахувати особливості країни і виходили передусім з національних інтересів. Вони заохочували приватногосподарські тенденції, намагалися вивести країну з міжнародної ізоляції, розширити закордонні зв'язки. Національні демократи були послідовними прихильниками ідей своєрідності монгольського шляху розвитку, унікальності монгольської цивілізації. Вони, зокрема, визнавали надзвичайну роль буддизму в історії країни, вважаючи, що саме поширення буддизму привело монгольський народ на шлях культури і просвіти, спонукало до розвитку своїх здібностей. Буддійська, зокрема монастирська, культура сприймалась ними як головна духовна спадщина народу Монголії, раціональні зерна якої мали стати підґрунтям для створення нової культури. Тому урядовці прагнули зберегти релігію, прилаштувати її до нових умов. За їхніми переконаннями, буддизм не мав заважати державному розвитку країни і повинен був з часом стати державною релігією Монголії. Разом з тим правлячі кола розуміли, що потребують активної діяльності лам у таких сферах, як охорона здоров'я, освіта і наукова праця.

Саме в цей час ідеї руху за оновлення користувалися найбільшою популярністю серед еліти країни. Їхнє пристосування до монгольської дійсності можна простежити, аналізуючи, зокрема, погляди такого лідера оновленців, як Ц.Жамцарано. Один з найвідоміших представників бурятської інтелігенції, видатний вчений і політик, який входив до керівного складу монгольського уряду і МНП (МНРП), Ц.Жамцарано був фактично головним ідеологом партії. Саме ним була складена так звана “Кяхтинська платформа” МНП (березень 1921 р.). У вступі до цього документу Ц.Жамцарано, зокрема, писав, що в таких країнах, як Монголія й Тибет, релігія має вирішальне значення, продовжує панувати безмежна віра в духовенство. Він був переконаний, що буддизм, як будь-яка релігійна система, відіграв серед монголів і бурят прогресивну роль, сприяючи проникненню гуманістичних ідей народів Сходу. В журналі “Революційний Союз Молоді” (квітень, 1927, № 9) Ц.Жамцарано формулював політику партії стосовно релігії як надання громадянам повної свободи совісті, шанобливе ставлення до релігії Шак'ямуні. Така позиція пояснювалася трьома причинами:

- релігійністю народних мас і партійців;
- вчення Шак'ямуні проникнуте виключним співчуттям до людства, розглядає людську спільноту як єдине та рівне й прагне позбавити її від страждань й спрямувати до щасливого життя. Крім того, буддизм прагне осягнути істину в усій її глибинній основі та причинності. Вчення про карму та примарність всього сущого є дуже глибоким. При всебічному розгляді буддизм в основі не суперечить дослідній науці. І це викликає істинно шанобливе ставлення;
- з поширенням буддизму залучення монголів до культури, навчання грамоті [Цыбиков 1995, 92].

Відзначаючи, що в Монголії десятки тисяч лам, Ц.Жамцарано закликав багатьох з них залучатися до виробничої праці, а в монастирях розвивати світську освіту: вивчення рідної мови, елементів точних наук і природознавства. Поряд із тим він закликав урядовців не утискати вчених лам. Підтримуючи переконання, що йшли від ідей руху за оновлення, про певну ідентичність буддійського світогляду і наукового комунізму, Ц.Жамцарано зауважував, що різновиди добра не виключають одне одного і що якби К.Маркс був добре обізнаний із буддизмом, то дійшов би цікавих висновків. Тому він вважав, що буддизм не суперечить партійній ідеології, та закликав “розвивати релігію в її чистоті” [Рошин 1999, 145]. Поряд із тим, зазначалось, що хоча комунізм і буддизм мають багато спільного, проте вони відрізняються за теорією, практикою та головною лінією.

Ц.Жамцарано звертав особливу увагу на досягнення нової мети “чистого відродження” – поєднання позитивних сторін як науки, так і релігії. Вчений комітет МНР під керівництвом Ц.Жамца-

рано енергійно взявся втілювати в життя завдання взаємодоповнюючого зближення великих культур Сходу та Заходу - давньої індо-буддійської культури і сучасної європейської науки. В цьому синтезі західної та східної думки ідеологи руху за оновлення бачили великий сенс буддо-комуністичного вчення, яке розумілося, насамперед, як вчення про планетарну перебудову людського соціуму на “общинній основі” [Андреев 1997, 241]. Наслідки зближення культур, на їхню думку, мусили мати велике значення для загальнокультурного прогресу людства.

Погляди Ц.Жамцарано на течію оновленців поділяли й інші монгольські політики. Зокрема, американська журналістка А.Стронг, яка в 1927 р. відвідала Монголію, зазначала, що тодішній Голова ЦК МНРП Ц.Дамбадорж у приватній розмові проголошував боротьбу за очищення буддизму основою політики партії стосовно релігії [Гольман 1988, 122]. Бурятський діяч Е.Батухан, який був протягом 1924 - 1929 рр. міністром освіти, у своєму листі до М.Горького висловлювався про певну деградацію буддизму в останні століття порівняно з величиною, що була властива початковому періоду поширення релігії в Монголії [Советско-монгольские... 1975, 109]. Міністр освіти підкреслював великий вплив буддизму на монгольське суспільство, але засуджував політичні амбіції духовенства. Разом з тим він був переконаний у необхідності подальшого функціонування монастирських навчальних закладів незалежно від змін у суспільному житті, що відбувались останнім часом. Таким чином, партією було проголошено тактичне гасло про “чисте відродження” релігії, яке в 1926-1927 рр. почало втілюватися в життя [Улымжиев, Цэцэгма 1999, III].

Експерименти керівництва МНР з ідеями оновленців проходили під пильним наглядом радянських і комінтернівських представників. Вони хоча загалом й поділяли обережну позицію монгольських урядовців у релігійному питанні, проте переконання і “буддійський світогляд” Ц.Жамцарано, зокрема, непокоїли їх. Тому час від часу вони нагадували монгольській стороні про необхідність боротьби з релігією. Цей постійний тиск ставив монгольських політиків перед важким вибором.

На нашу думку, політика в релігійному питанні, як і власні погляди керівництва МНР в 20-тих роках, перебували під значним впливом ідей руху за оновлення. Не обминув цей вплив і вчених лам столиці, сприяючи їхній адаптації в нових умовах. Взагалі ж, рух не отримав значного поширення в Монголії, незважаючи на захопленість ним керівництва країни. Як зазначав у 1929 р. бурятський суспільно-політичний діяч С.Нацов, реформаторський рух організаційно оформився головним чином у Бурятії [Нацов 1929, 380]. Наприкінці 20-х років рух за оновлення у Бурятії та Монголії згасав внаслідок радикальних політичних змін в обох суспільствах.

Сьогодні важко уявити, як склалася б подальша історія, політичне життя і культура Монголії, якби монгольське керівництво дотримувалось лінії національної демократії й використовувало найкращі надбання буддійської культури. Проте в результаті роботи VII з'їзду МНРП (23 жовтня – 11 грудня 1928 р.) колишні партійні лідери Ц.Дамбадорж, Н.Жадамба та інші “праві” були виключені зі складу керівництва. До влади прийшли “ліві”, розпочався так званий лівацький експеримент (1929 – 1932) в монгольському суспільстві. Звичайно, такі зміни відбилися і на релігійному питанні. Як зазначив партійний діяч З.Шижеє, який головував на VII з'їзді: “політика гр. Жамцаранова мені уявляється надзвичайно шкідливою, бо бідні та середні прошарки монгольського аратства знов можуть опинитися у стані непримиренних ворогів полум'я та води внаслідок його спроб поєднати відстале вчення буддизму з вченням Маркса. Ідеологія гр. Жамцаранова ніколи не буде співпадати з ідеологією Маркса та Леніна” [Улымжиев, Цэцэгма 1999, 112]. Таким чином, релігійна політика МНР стала набагато радикальнішою і непримиренною стосовно церкви й буддизму взагалі. І в цій новій ситуації руху за оновлення, як спробі примирити релігію з новим ладом, вже не було місця.

ЛІТЕРАТУРА

- Амагаев М.* Современная Монголия // **Жизнь Бурятии**, 1924, № 2 –3.
- Андреев А.И.* **От Байкала до священной Лхасы: новые материалы о русских экспедициях в Центральную Азию в первой половине XX века (Бурятия, Монголия, Тибет). Сборник статей.** Санкт-Петербург; Самара; Прага, 1997.
- Барадийн Б.* Поездка в Монголию (Путевые очерки) // **Жизнь Бурятии**, 1924, № 2 –3.
- Герасимова К.М.* О бурятской “буржуазной интеллигенции” начала XX века // **Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия.** Улан-Удэ, 1995.
- Дамдинов А.В.* Агван Доржиев в обновленческом движении бурятского буддийского духовенства // **Бурятский буддизм: история и идеология.** Улан-Удэ, 1997.
- Гольман М.И.* **Изучение истории Монголии на Западе (XIII - середина XX в.).** Москва, 1988.
- Ломакина И.* Из истории Петербургского храма // **Буддизм России**, 1997, № 27.
- Максанов С. Б.* Барадин и религия // **Национальная интеллигенция и духовенство: история и современность.** Улан-Удэ, 1994.
- НАРБ.* **Национальный архив Республики Бурятия.** Ф. Р-643, оп. 1, ед. хр. 7.
- Нацов С.* Ламаизм в Монголии // **Новый Восток**, 1929, № 25.
- Полторацький О.* **Останні дні бурханів. Мандрівка до: країни Червоного Багатиря, пустелі Гобі або Шамо, міста Шанхайських гір. Літо 1930 року.** Харків, 1932.
- РГАСПИ.* **Российский государственный архив социально-политической истории.** Ф. 495, оп. 152, ед. хр. 9, 20, 24.
- Ринчино Э.-Д.* **Документы, статьи, письма.** Улан-Удэ, 1994.
- Роцин С.К.* **Политическая история Монголии (1921 – 1940 гг.).** Москва, 1999.
- Советско-монгольские... Советско-монгольские отношения. 1921-1974. Документы и материалы.* Т. I. Москва; Улан-Батор, 1975.
- Ульмжиев Д.В., Цэцэгма Ж.* **Цыбен Жамцарано: научная, просветительская и общественно-политическая деятельность в Монголии (1911 – 1931).** Улан-Удэ, 1999.
- Цыбиков Б.Д.* О малоизвестных исторических работах Ц.Ж.Жамцарано // **Национальная интеллигенция, духовенство и проблемы социального, национального возрождения народов Республики Бурятия.** Улан-Удэ, 1995.
- Цыбиков Г.Ц.* **Избранные сочинения.** Новосибирск, 1991. Т. 2.
- Элбек-Доржи Ринчино...* **Элбек-Доржи Ринчино о Монголии. Избранные труды.** Улан-Удэ, 1998.

* Дослідження представлено на Читання в пам'ять Р.Д.Цирендоржієва (21.5.1923 – 15.4.1999) – засновника бурятської діаспори у м. Києві, які відбулися в Інституті сходознавства ім. А.Кримського 19 травня 2000 р.