Очерки истории культуры Бурятии

Том 1

Бурятское книжное издательство
Улан-Удэ 1972
БУРЯДАЙ
СОЁЛОЙ
ТУУХЫН
ШЭНЖЭЛЭЛ

1 том

БУРЯДАЙ НОМОЙ ХЭБЛЭЛ
УЛААН-УДЭ 1972
Общая редакция:

Е. М. Залкин (зам. гл. редактора), Н. В. Ким, Д. Н. Лубяков (сл. редактор), С. А. Маканов, Т. М. Михайлов, В. Д. Найдаков, Г. Л. Сажиев (зам. гл. редактора).

Редакционная коллегия I тома:

Е. М. Залкин (отв. редактор), Н. В. Ким, Т. М. Михайлов.
ГЛАВА III

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ БУРЯТ И ЭВЕНКОВ

Буряты и эвенки, как и другие сибирские народы, накопили различные знания, приобретенные на протяжении многих веков и передаваемые из поколения в поколение. Знания как о самом человеке, так и об окружающей его природе прежде всего были связаны с его производственной деятельностью — скотоводством, оленеводством и охотой. Люди издавна располагали довольно обширными сведениями о животном и растительном мире, о Вселенной, о фенологических явлениях, о местной географии, о различных сторонах человеческой жизни, психологии, педагогике.

Буряты и эвенки в многовековой практике научились разбираться в растениях: съедобны ли они, где растут, каким вкусом обладают, ядовиты или нет. Из некоторых растений приготовляли лекарства от внутренних или кожных заболеваний. Травы и лишайники применялись для крашения кожи и других домашних вещей. Например, желтый краситель эвенки получали из травы, называемой акта, коричневый — из коры ольхи, синий или голубой — из растущего на скалах лишайника.

Пастбища скота, езда в ночное время, работа вокруг юрт, чумов или летников, хольба в лес за ягодами, охота на зверей расширяли круг знаний людей. Скотоводы знали, какую траву любят скотина, какая трава способствует кормлению. Охотники определяли пищу косуль, сокатых и других травоядных. Ботанические знания были связаны с нуждами кочевого скотоводства и промыслом зверей.

До прихода русских у бурят были только зачатки знания культурных растений: они селяли лишь просо (булат) и то на небольших площадях. Позднее, под влиянием русского населения, у них развивается новая отрасль хозяйства — земледелие и постепенно распространяются такие культуры, как рожь, овес, ячмень, пшеница. С усвоением земледельческих навыков расширяется круг эмпирических агрономических познаний: например, сроков посева, ухода за злаками, уборки урожая.

Более значительными были сведения о насекомых, птицах и животных. Например, охотники, как буряты, так и эвенки, хорошо знали повадки зверей, места их обитания и условия жизни. Искусством определять по следу дикого зверя, его возраст, время прохождения и безошибочно установить его местонахождение в данный момент, отличить по
следу дикого оления от домашнего владел каждый охотник эвенок. Охотниче хозяйство определяло и богатство терминологии, связанной с возрастными и другими особенностями зверей. Так, например, эвены отмечали шесть возрастов медведя, каждый из которых имел свое название. Медведи в первый год его жизни назывались «утэээн», во второй — «баркана», в третий — «уяканан», в четвертый — «далымар», в пятый — «кыку» и в шестой — «сатымач». Охотник прежде, чем добыть зверя, как правило, определял его возраст и пол, выбирал только молодых и самцов, а самок — в зависимости от времени года.

Наблюдения над домашними животными выработали своеобразную зоотехнику и ветеринарию. Об отличном знании анатомии животных свидетельствуют умение свежевать и мастерски разделывать туши, а также названия, данные всем органам. При свежевании туши не допускалась рубка костей, она разделялась только ножами и строго по суставам и связкам.

У бурят, подобно монголам и другим скотоводческим народам, в деталях была разработана номенклатура лошадей и других хозяйственных животных по возрастным и половозным признакам. Например: уаган — жеребенок, даган — двухлетий жеребенок, гуан — трехлетний конь, шуудан — трехлетняя кобылица, уре — четырехлетний конь, ки-залаан — четырехлетняя кобылица, нойым — кобылица по пятому году, жеребец — азарга, мери — аста морин, нежеребя жеребиця — гуун.


Скотоводы и оленеводы имели представление о породности, продуктивности, выносимости и физической силе скота, что позволяло им не без успеха проводить племенную работу, в частности, самоо спаривали с крупными и выносившими самцами. Оленеводы следили, чтобы домашние олени не спаривались с дикими, ибо в таком случае потомство получалось низкорослым и со слабым здоровьем.

Многовековая практика выработала умение точно определять местонахождение табуна, стада скота или отары овец. Отпустив табунные неизвестно куда, бурят-скотовод точно знал, где они находятся, потому что их путь был промаркирован водой, травами, солончаками. Он знал, что лошадь мало спит, а когда просыпается, есть определенную траву, после чего почувствует жажду. Для утоления ее требуется уже другая трава. Где кони находятся сейчас и где будет завтра, об этом кочевник должен быть осведомлен. Он знал всех своих лошадей, коров, верблюдов в лицо, сколько бы у него их ни было, а также всех животных своих соседей.

Буряты и эвены знали практическим путем выработанные приемы и способы лечения скота. Например, рану, набитую на спине лошади седлом или седельной, излечивали топленым скотским жиром с примесью мёдом или дрожжей, «дикий мясо» (нарост) в глазу лошади вырезали ножом или ножницами, «волчий зуб» у лошади удаляли специальным инструментом или разбивали с помощью долота и молотка, весной и летом телит лечили от поноса отваром из корня черноголовника (удан), при воспалении у коров вымени и сосков делали массаж передней медведкой лапой — слегка царапали больное место.

1 См.: П. П. Баторов и П. П. Хорошых. Материалы по народному скотоводству уральских бурят. Иркутск, 1926.
Знания в области метеорологии также связывались с хозяйственной деятельностью — с перекочевкой, выгоном скота, посевом, уборкой урожая, промыслом зверя. Предсказания погоды обосновывались данными, добываемыми в процессе практики, являющимися результатом тщательного и всестороннего изучения окружающего мира, что требовало острого наблюдательности, хорошей памяти и длительных наблюдений. В подавляющем большинстве метеорологических примет, проверенных опытом многих поколений, верно и точно подмечены законы природы.

В них отражались не только представления о явлениях окружающего мира, но и об условиях жизни народа, его культуре и духовном складе.

Два основных состояния воздуха (погоды) — «вёдро» и «неистовство» относились к бурят названиями «слышать» и «хлопать» (хин барав). Опытные наблюдатели улавливали незначительные, второстепенные признаки, указывавшие на изменения в атмосфере, и на этом основании могли делать более или менее правильный прогноз. Наиболее верными приметами о погоде оказывались те, которые давались на ближайшее время — на тот или иной день. Например, сильный ветер — к дождю; интенсивное испарение влаги из почвы — к дождю; круг вокруг солнца (нара тойёдо, сахариг) — к перемене погоды; ясное и без облаков не-бо на закате солнца — к хорошей, ясной погоде.

Более многочисленные приметы связаны с поведением животных и насекомых, у которых проявляются сильно развитые инстинкты: ласточ-ки низко летают — к дождю; свист бурмудака, беспокойный белок, увеличение численности гуся (комаров, мошек), игривость собак — все это предвещает ненастную погоду.

Предстоящую погоду определяли и по самочувствию человека: нытье рук и ног или сонное состояние — к непогоде. Своебразными барометром являлась трубка. Скотовод или охотник курил одну и ту же трубку, один и тот же табак и в одном и том же — сухом воздухе. Если трубка начинала посайывать, значит, должна измениться погода. Обмен трубкой со встречным — не просто соблюдение этикета и акт дружелю-бия, но и получение информации о том, какова погода в тех местах, откуда приехал хозяин этой трубки.

Скотоводов и охотников в немыслимой мере интересовала погода и более длительных периодов, особенно тех, от которых зависели урожай, зимовка скота, обилие промыслового зверя. Народные приметы бурят и эвенков, связанные с длительным прогнозом, отражали характерные черты климата Восточной Сибири и общей массе менее точны, чем приметы на ближайшие дни: если осенью листья от деревьев опадают рано и сразу — будущая хорошая весна; если листья надеты медленно — весна будет холодная и длиная; если в новолуние рога луны немного загнуты внутрь и она стоит кутро — месяц будет холодный; если рога луны загнуты внутрь и она стоит полого — месяц будет теплый и без ветров; преждевременный перелет птиц на юг предвещает раник заморозков.

По толщине снежного покрова определяли, какое будет лето — дождливое или сухое. Метеорологические сведения накапливались, передавались от поколения к поколению, совершенствовались. Буряты и эвенки часто эмпирическим путем, руководствуясь критерием повторяемости явлений, устанавливали связи между различными явлениями природы.

У бурят и эвенков, особенно у первых, имелся развитый способ исчисления времени — суток, времен года и т.д. Народный календарь — своеобразная энциклопедия знаний об окружающей природе — содержал определенные практические указания по вопросам охоты, рыболов-

6. Очерки истории культуры 81
ства, скотоводства, а позднее — земледелия, основанные на тщательных наблюдениях над природой. Часто эти знания были облечены в форму поговорок и привет, приуроченных к определенным датам.


Год делился на четыре сезона: хабар — весна, зун (намар) — лето, намар — осень, убд — зима.

Годы объединялись в циклы. Малый цикл состоял из 12 лет, каждый год носил название животного: нерв — хулуна (мышь), второй — ухэр (корова), третий — бар (пиг), четвертый — туулай (заяц), пятый — луу (дрякон), шестой — могоя (земля), седьмой — морин (конь), восьмой — хонин (овца), девятый — мачин (обезьяна), десятый — сэна (курица), одиннадцатый — нокий (собака), двенадцатый — сэна (овца). У бурят и якутов, как и у монголов, каждый четный год считался «мужским», «твердым», а нечетный — «женским», «мягким» — эмэ. Пять 12-летних циклов составляли большой 60-летний цикл. Через каждый 60 лет весь цикл повторялся.

Новый год начинался в феврале и назывался «сагаан сары» (белый месяц). Когда-то он начинался осенью. В XVII веке этот обычай еще сохранялся. «Новый год у них начинается осенью и сне время называют Белым месяцем», отмечал Георгий.

Каждый бурят хорошо знал год своего рождения. Существовало поверье, что каждый человек по своему характеру связан к тому животному, в год которого он родился. Например, родившийся в год быка должен быть властным, солнечным, но выносным, упрямым и сильным, в год мыши — запасливым, благоразумным, в год змеи — злым, скрытым, хитрым.

У эвенков год делился на две части: зимнюю и летнюю, в то же время он состоял из четырех периодов: лета — дугани, осени — бодони, зимы — тугэни, весны — ойялесони. Весь хозяйственный год разделялся на 13 периодов, имеющих свои названия. Эти периоды почти совпадали с месяцами. Периоды: иркин, ууган, уугдаркир, миро, отки, гирэн и октаяккир считались зимними, а туран, солкан, дукун, изла, илкун и ирин — летними. В период иркин (конец сентября) начинался промысел на копытных зверей, в период изла (начало июня), охота на них прекращалась.

Сутки делились на день и ночь: у бурят — удэр и шурун, у эвенков — тяра и долбои. Существовали временные понятия: утро, полдень, вечер, полночь. Деление на часы и минуты бурятым и эвенкам, как и вообще северозападным народам, не было известно. Выражения «выкурить трубку», «вскрыть чай», «выдобрить корова» служили для обо значения различных по своей продолжительности отрезков времени.

У бурят существовали различные способы исчисления времени суток: по солнцу, по звездам, по тому, как и когда ощущались солнцем те или иные предметы в юрте. Терминология была такова: середина ночи (полночь) — хаахад шурун, время от полуночи до рассвета — хаахад шурун хоно, утро, когда чуть брезжит свет — ууя саа, гэээ орхо соогат, рассвет — ууя саа, гэээ орхо, всход солнца — нара гараха сатта, нара гараха, от всхода солнца до полу дня — нара гараха хойно, ударей хаахаднаа урда, полдень — хаахад удэр, удэр тэнэ, после-

1 И. Георгий. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, ч. 1—4. Изд. 2. Сиб., 1799, стр. 27. 82
полуденное время, солнце идет к вечеру — наран баруулаа, солнце бежит к горизонту — наран орохонь, солнце закатилось — наран ороо, от заката солнца до наступления сумерек — наранай ороонь хойно, хабхар болжо эхээннэ, үдээн, сумерки — бьеее-түүр, үдээн эрэтээн, темные сумерки — үдээн ороо, начало ночи — эрээ үүн, поздняя ночь — орой үүн.

Определение времени дня по предметам юрты, освещаемым солнцем через дымоход или через дверь, применялось летом, и это были своеобразные домашние часы. Касаясь этого способа, бытового и у тувинцев, Л. П. Потапов замечает, что юрта служила домашними часами потому, что ориентация ее двери и расстановка в ней предметов были каноническими. Дверь всегда была обращена на юг1. Такое указание вполне справедливо и для бурятской старины.

Буряты и звеньки нередко определяли время года и по таким признакам: начало таяния снега, снег тает вовсю, после таяния снега, до, во время и после появления травы, перед сенокосом, в сенокос и после него, перед, во время и после высыхания травы, до появления снега, первый снег, после выпадения снега, перед морозами, до и после ледостава, наступление морозов, приход зимы.

В XVIII веке в быт бурят и звеньков внедряется постепенно русское летосчисление и календарь. По словам М. Татаринова, у бурят существовали недели, называемые нээ долоо, великий пог — угу забан, масшеница — тосой долоон, святая неделя — улан ундэн (красные явы)2.

Существовал комплекс знаний о земной поверхности, о богатствах земли, о реках, озерах, горах и лесах. Буряты и звеньки изучали землю, знали качество глины, свойства некоторых камней, добывали железную руду и сажу. Знание окружающей географической среды — оврагов, степей, водных источников, владей и лесных озеленений было необходимо для сокровища, охоты и поисков пищевых и лечебных растений. Ближайшим географическим объектам давались названия, а крупнее, например, Байкал, Ангары, Селенга, Хамар-Дaban, были знакомы всем этим группам. Географические названия касались не только ближайших местностей, но и отдаленных. Передвижения народов и племен, обмен информацией с соседями — все это расширяло географические познания. Буряты знали о существовании Желтого и Черного морей (Шара и Хара далай), Халхи, Тибета, Китая, Алтайских гор, о народах, населяющих далекие края.

Если знать бурят и звеньки, относящиеся к непосредственно окружающей их среде, изумляли своим объемом, проникновением в детали, точностью и правильностью наблюдений, то все в природе, что было более далеким от практического опыта, оставалось загадочным, непонятным. Для объяснения происхождения Вселенной строились различные догадки, соответствовавшие уровню развития бурятского и звенковского общества, на которые большое влияние оказывали шаманы, а затем буддизм и христианство. Объяснения происхождения тех или иных явлений, сильно оттававшие от практического знания с ними, носили в основном мифологический характер. Например, согласно бурятской мифологии, сначала была только вода. Сумбат-Бурхан захотел сотворить землю и ходил по воде. Увидев птицу агната с 12 детьми, он по-
просыл её выпнуть в воду и достать со дна черную землю, красную глину и песок. Пигика достала все необходимое, и Сумбай-бурхан сотворил землю, на которой выросли травы и деревья. После этого был создан человек: тело — из красной глины, кости — из камня, кровь — из воды.

По воззрениям бурят-шаманов, мир делился на три части: небесный, земной и подземный, каждый из которых управляется особыми богами и имеет своих духов. Самое высшее божество — это Вечное небо (Хуэ Мунхээн тэнгири), антропоморфизированное существо, считающееся творцом людей. На видимом небе существует своя жизнь, устроенная по земным образцам. Там живут множество небесных богов — тэнгриев, из которых одни считаются добрыми, светлыми, а другие — злыми, темными. Первые собираются нигде на пляжах (суг мээн) для обсуждения дел, постигаемых бурят на земле. Небесные боги делются на два враждующих лагеря: на западных, добрых, приносящих людям счастье, и восточных, грозных, опасных для человека.

Небо, по понятиям древних бурят, распространено как в горизонтальном, так и в вертикальном направлении. Большая высота не ощущается, поэтому можно спускаться с неба или взбираться на него с вершин высокой горы, преодолев промежуточное воздушное пространство.

Мир земной считался населенным людьми и животными, а также многочисленными божествами низшего ранга — эзинами (лухани-хозяевами), духами умерших людей и т. п.

Подземный мир представляется страшным. Там имеется особая темница, где томятся души грешников, особенно шаманов и служивших людей. Владыка этого мира — Эрээн-хан, уг его многочисленный штат чинов и других чинов, осуществляющих суд над проницавшимися людьми.

У бурят и эвенков существовало множество мифических рассказов о происхождении солнца, луны, звезд, рек, озер, они по своему, нанзан объясняли солнечные или лунные затмения, северное сияние, грозу, молнию, туман, землетрясение. Несмотря на примитивность, мифологические теории характеризовали стремление людей понять и объяснить явления мира, а некоторые из них не были лишены реальных черт.

Буряты по-разному оценивали стороны света. Южная считалась самой хорошей, поэтому юг всегда ставился так, чтобы дверь была обращена на юг. Хорошей считалась и западная сторона, называвшаяся правой. Самая плохая сторона — восточная, левая. В соответствии с представлениями о разных значениях сторон света существовали и определенные бытовые традиции и обычаи: уважаемые и важные люди садили на правую сторону, чтобы не оскорблять левую сторону, умерших хорошили обычно к северу от угла; посадить человека вправо от себя считалось проявлением уважения.

Охотники и скотоводы испокон веков производили различные расчеты. Условия жизни постоянно требовали знакомства с основными математиками. Народная математика, как и другие знания, отличалась конкретностью, весь запас математических знаний был рассеян по отраслям хозяйственной деятельности. Счет вели вольное конкретным предметам, он нужен был для определения количества скота, убитых зверей, установления силы своих и чужих войск. Отдача скота на пастьбу, учет дань и ясака, подати и налогов, обмен, купля и продажа, учет сеновосных угольей, установление возраста человека — все это требовало определенных математических знаний. Как буряты, так и эвенки были знакомы со всеми четырьмя действиями арифметики. Способы счета были разнообразными: тройками, пятёрками, десятками. Считали по паль-
пам. У эвенков название числа 1000 отсутствовало. У бурят, кроме тысячи (мянга), существовало и число 10 000 (гуман).

Геометрические понятия были связаны со строительной техникой, домашним ремеслом и земледелием. Известны были такие простые геометрические фигуры, как квадрат, треугольник, круг, конус. Они связывались с приготовлением вооружений, предметов домашнего быта, с прикладным искусством — чеканкой, резьбой по дереву, шитьем орна-
мента и т. д.


Для определения расстояния в несколько сот метров и меньше мерил служило пространство, которое пролетала стрела или пуля из кремневого ружья. Небольшие меры длины определялись:

1) алха (бурс.), тускэ (эвенк.) — шаг человека;
2) нюем (бурс.) — расстояние между концами указательного пальца и отведенным назад большого пальца руки;
3) мухран нюем — расстояние между концом отведенного назад большого пальца и согнутым указательным пальцем.

Нередко мерилом длины служил лук. Толщину предмета измеряли пальцами (большими, мизинцем), ладонью, поставленной ребром.

В определении размеров площади существовали выражения: альгана шээнэн — площадь, равная ладони; арэй шээнэн — площадь, равная основанию юрты; нередко площадь измерялась числом голов упомянутого на ней скота.

Сынчию тела измерялись сосудами: нээ аяга — одна чашка; нээ торо — одна кадушка; нээ тогоо — один котел; балга — глоток; шэм-хи — щепотка; алха — пригоршня.

У бурят, в силу религиозности, существовал культ некоторых чисел. Например, полагались поклониться бурханам тройками, тройками совершить воздвижение вином, тройками обойти какое-либо культовое место. Особенно почитаемым было число девять. Так, идеальным считался мужчина, обладающий девятью способностями; каждый должен был знать семь или девять поколений своих предков; шаманский корень передавался по наследству до девятого поколения; многие шаманские обряды повторялись девять раз.

В процессе практики бурят и эвенков вольно или невольно, но часто эмпирическим путем приходили к установлению законов физики и химии. С древних времен с помощью трения добывали огонь, познавали, что вода при охлаждении замерзает, металл при нагревании расширяется, а при сильном нагревании плавится. С помощью докрасна нагретых камешков сваривали или кипятили воду. Элементарные химические законы применялись при выделке кожи, приготовлении пищи, молочного вина, кумыса, а также красящих растворов для кожи. Простейший способ приготовления молочного вина был основан на знании законов химических реакций, охлаждения.

В строительной и военно-охотниччьей технике широко применялись клинья, блоки, рычаги, использовались силы давления и натяжения. Охотники, изготавливали различных форм и размеров ловушки для зверей, самострелы, при стрельбе из лука, а позднее из кремневого ружья по движущимся целям делали упреждения. Много вековая практика вы-
работала умение мгновенно определить скорость и направление движення объекта, уровень высоты его нахождения по отношению к охотнику или волку, силу и направление ветра, чтобы при поражении цели внести нужные корректировки.

Бурятам и звенкам был известен закон преломления света в воде, и это знание использовалось во время промысла рыбы осторожной или стрелой из лука.

Они хорошо знали значение некоторых металлов — золота, серебра, бронзы, железа и других.

Исторические представления бурят и звенков были ограниченными, представленными в основном фольклором — легендами, преданиями, родословными, генеалогиями. Многие лубы и предания, устные рассказы и мифы касались происхождения мира, животных и людей, изобрения вина, лука и т. д. Нередко объяснения исторических событий носили религиозно-мифологический характер. В преданиях обычно рассказывалось о людях и о событиях, происходивших в действительности. В них много места занимали вопросы происхождения бурятских и звенковских родов и племен, об Эхирите, Будагатре, Хонгодоре, Хоре, о приходе отдельных групп бурят из Монголии, о монгольских войнах, о Чингис-хане, о событиях в Джуутарии, о приходе русских в Сибирь, о соседних народах и племенах — звенках, сойотах, монголах и других.

Круг тем, охватываемых преданиями, был обширен и разнообразен. В произведениях устного творчества бурят сохранялись рассказы о древней истории их, о бытных общественных охотах — эзгээ, аба, о проживании багрутов в Баргузине. В звенковских исторических произведениях говорилось о происхождении звенковских родов, о причинах их прихода в Забайкалье, о взаимоотношениях с местными племенами, о родопончальниках.

У бурят и звенков существовали различные виды преданий: этногенетические (о происхождении рода, племени, народа), топонимические (о происхождении географических названий), собственно исторические (о памятных событиях в жизни народа, племени — о переселениях, войнах, больших стихийных бедствиях), героические (о жизни, деятельности и смерти выдающихся исторических лиц, батаров, мэрэннов, вождей, великих шаманов и т. п., например, об Аджирах Бухе и Хараг-цай Мэрэнге, о Шоно батаре и Шудармане).

Бурятские и звенковские предания, будучи связанными с историческим прошлым, являлись поэтической историей народа и выполняли образовательно-воспитательную функцию. Они формировали историческое сознание масс, развивая эстетическое восприятие имен исторического опыта.

В жизни бурят знания рода и племенных делений, обычаев и традиций придавалось исключительное значение. Им полагало знать свою родовую и племенную генеалогию как по восходящей, так и по нисходящей линии, а также родовые и племенные легенды и предания, рассказы о вождях рода и племен, о жизни и деятельности знаменитых людей, имени племенных и родовых божеств и мифические рассказы о их, обряды и ритуалы родоплеменных жертвоприношений, боевые клички, тамги, меты.

Этот обычай существовал у бурят с глубокой древности и был по-видимому, распространен среди всех монголоязычных племен.

Знание исторического прошлого своего народа, племени, комплекса

---

1 См.: С. П. Валдаев. Избранное. Улан-Удэ, 1961, стр. 104.

86
обычаев и традиций требовало от членов общества хорошо кретенированной памяти, поэтому всем этой премудростью овладевали только особо одаренные люди. Остальные были знакомы только с какой-либо одной областью духовной жизни и народных знаний и соответственно выделялись в особые группы: например, тухэйнин, улгерешин и т. д. Эти же идеалы назывались у некоторых бурят хылхэмэээ, как своеобразные энциклопедии, пользовались почетом и уважением: к ним приезжали издалека, чтобы послушать их рассказы, по-состязаться в знании, посоветоваться.

Некоторые знатки устной истории народа, родословных и генеалогий выводили свое родословие от мифического первопредка Буха-Нойана до дарующего ныне поколения, примерно, до 25—27 поколений.

Незнаем родословной племени, роду и улуса, легенд и преданий об происхождении и расселении тех или иных групп бурят считалось по- зорным. К таким невеждам относились с предубеждением, считали их невоспитанными, теневыми, о них презрительно говорили: нэргэй нэздэр, сологуя сохо — некто безымянный, жук бесславный.

В целом следует сказать, что стремление к традиционным знаниям и их приобретение были совершено обязательными для каждого из членов бурятского общества. Воспитание потомства являлось важнейшей обязанностью семьи, пола, улуса. Идеальное воспитание, с одной стороны, заключалось в передаче детям необходимых для жизни технических знаний в рамках существующей культуры (в области сельского хозяйства, охоты, домашнего ремесла, строительства и т. д.), с другой — в опекулировании их основами духовных и социальных ценностей.

Народная философия бурят и эвенов — это то, что принято называть житейской мудростью, народным прагматизмом. Элементы пробуждающегося «философского» взгляда на мир у народов Бурятии содержатся в произведениях фольклора, в частности в сказках и эпических сказаниях. В них нашли отражение основные социальные отношения и вместе с тем довольно высокий уровень философского мышления. Как бурята, так и эвены уже на раннем этапе своего развития создали такие формы фольклора, которые явились непосредственным выражением их философии и рационализма, пословицы и поговорки, эти признанные образцы народной философии, вершина позитивного философского мышления народных масс. Краткость и гибкость суждения, умение выхватывать самые разнообразные и сложные жизненные отношения, свой слову и виртуозное владение им — все это при- сущее пословицам и поговоркам, не могло быть создано на низкой ступени общественного развития, а должно было опираться на сознание, которое уже научилось глубоко и всесторонне анализировать окружающий мир.

Дошедшие до нас произведения устного творчества свидетельствуют, что у бурят и эвенов философские жанры фольклора имели вполне развитую форму. Отличительная особенность народной философии — стихийный материал. Эта философия отражала классовое деление общества, эксплуатацию и насилье, ум и силу народа, его эстетические и этические взгляды.

В фольклорных произведениях содержится немало интересных мыслей о жизни, судьбе, смерти, постурации мире. В них отражается стремление найти объяснение различным явлениям, выражены идее об изменяемости в природе и обществе, представления о душе, психике.

Народная философия бурят и эвенов богата сведениями о многих

сторон жизни. Труд, общественные отношения и социальный протест, мораль и право, психология и педагогика — по всем этим проблемам народная масса высказала свои суждения. Труд, его материальные условия и организация, отношение человека к нему определяли основное содержание устного творчества народа. Теснейшая и непосредственная связь с природой выражена в пословицах:

- Великое богатство — в земле,
  - Белый снег — в народе.
- Даже ногое толяшкигук,
  - Земные тревы несчислимые,
- Да и науна хижиншук.

Буряты и эвенки понимали силу и роль коллектива, в частности коллектива родового, улусного.

- Уна а голонын адааны мундааха
  - Скот, превосходный воин, худеет.
- Урана голонын хук утрыр.
  - Человек, превосходный сородичами, беднеет.

Народ ценил дружбу и мир, видел в них основу процветания и богатства. Ум, мудрость, знание, оптимизм, любовь к родному краю, честность, мужество — все эти ценности сформировали качества человека в его отношениях в мировоззрении народа.

Буряты и эвенки в периоды мир и войн, первые и последующие к России не имели своей письменности, но находили различные способы записей важных для их хозяйственной и духовной деятельности сведений. Наиболее древними из них были толка — знаки собственности, когда-то толка были родовыми, как правило, изображали тотем. Их метили предметы, принадлежавшие всем членам рода. Но так как в XVII—XVIII веках социальное расслоение у бурят и эвенков уже было отчетливо выражено, у них появлялись личные толка, употребляющиеся бурачами скотоводами для обозначения принадлежности скота, предметов домашнего обихода, вооружения. Еще в XIX веке существовал обычай, согласно которому выделевший сын мог только слегка видоизменить отцовское клеймо на своем скоте. В случае, если родовые толки оказывались совершенно измененными и удовлетворительным смыслом какого-нибудь другого рода, то последний был вправе отобрать себе весь тот скот, который отмечен принадлежностью ему клеймом.

После прихода русских толка стали скрепляться различного рода документы — договоры, заявления, жалобы и другие. По данным документов, бурятские эвенки скрепляли свои документы толками, изображавшими остроги, трезубцы, лошадей и людей, у них имеются шаманские толки и толки, изображающие лук и стрелу, оленя.

В документах конца XVII и начала XVIII веков имеются толки хоринских бурят. По сюжету они делятся на три группы: стрелы, птицы и луки.

По материалам позднейших времен установлено, что толка у бурят имелись везде. Способы нанесения знаков собственности на предметы были разные: высекались топором, вырезались ножом, выигрывались при помощи железного тавра, иногда вышивались. Знаками собственности метили скот, межевые столбы, бирки, орудия производства.

---

1 И. Н. Мадасон. Пословицы и поговорки бурятского народа. Улан-Удэ, 1961.
2 См. М. Н. Хаягалао. Собрание соч., т. 1, стр. 158.
4 См.: Ю. В. Симченко. Татан народах Сибири, стр. 182—184.
Наиболее распространены были тамги, изображающие солнце, луну (полумесяц), круг, рыбку, змею, лук, стрелу и т. д.

Существуют знаки — цифры, наносимые обычно на бирки — документы на деревянных дощечках. Чаще всего на них отмечалось количество сена, передаваемого на пастьбу или в долг. Деревянные дощечки со знаками делались вдоль на две равные части, на которых одна отставалась у хозяина, другая — у пастуха или получающего в долг. При расчете дощечки сверялись и уничтожались. Они служили своеобразной хитчанкой — распиской.

Бурятские и звенки знали пиктографическое письмо. В 1928 году в Кырме, в районе расселения верховленских бурят, был найден так называемый Шодори зураг — мастерский высеченный на дереве рисунок, вернее, комплекс изображений: фигура человека, чаша и треугольник. Изображение это было сделано в XVIII веке по случаю перемены Шодора, сына Хамагдана, правнука Хэнгэлдыра, родоначальника хэнгэлдырского рода с братьями Балтая.

Буряты широко применяли различные предупредительные, опознавательные и другие знаки. Одним из таких знаков является самсай — застежки на деревьях через определенное расстояние, по которым охотники или простые путники находили дорогу в тайге.

Особенно распространенной была пиктография у звенков. Она вызывалась практической необходимостью сообщить родственникам или сородичам о случившемся — болезни или смерти человека, падеже оленей, появлении волков, опасных для оленей. Рисунки или знаки в виде стрелы, оленей, людей, хищных зверей, чума, гроба и т. д. наносились на кору дерева или на доске. Звенки иногда оставляли на тропах сломаные ветки, которые указывали направление, по которому они прошли. Особенными знаками предупреждались соседи, чтобы они не отпугивали своих собак, так как близко поставлены ловушки на крупных зверей. Часто знаки или рисунки делались на снегу, песке и камнях.

Бурятская народная медицина возникла в глубокой древности и развивалась по мере изменения производительных сил и характера общественных отношений. Развитие и расширение охоты, а затем скотоводства способствовало появлению лекарственных средств из различных видов флоры и фауны.

Уход за скотом, в частности помощь животным при родах, травмах и других заболеваниях, наблюдался на лечебными свойствами разного рода трав и иных растений постепенно вырабатывались навыки и приемы лечения.

Буряты с древнейших времен належались пользоваться силами природы (солнцем, водой, минеральной воды) с лечебной целью. Большую роль в здравоохранении народа играла любовь к различным физическим упражнениям. Национальная борьба, конный спорт, массовые игры и танцы на воздухе способствовали физической подготовке молодого поколения.

В народной медицине бурят наши отражение и религиозные воззрения. С этим связано применение ряда нерациональных колдовских приемов лечения, порою вредных для здоровья.

Исторические хроники, летописи, народный эпос, сказания, пого-
ворки и пословорки бурят содержат богатые сведения о народной медицине.

Приемы и методы лечения бурятской медицины весьма разнообразны и зависят от характера заболевания.

При простых острых воспалительных процессах тонких и толстых кишок, сопровождающихся поносами, рвотами и болью в животе, широко применяли отвар из корней вида бадана, теплые компресссы на живот из горячей земли, холодную диету и обильное питье.

Остро протекающие желудочно-кишечные расстройства лечили отваром из корня ревеня и иногда порошком, изготовленным из этого корня. Ревень компактный (по бурятски — гешун), широко распространеный в Прибайкалье по берегам рек, в лесах и на черноземных горных склонах, оказывает нежное послабляющее действие.

Бадан (Bergenia crassicaulis) — многолетнее растение из семейства камнеломковых — часто встречается в лесах Прибайкалья. Корни и листья его, богатые дубильными веществами и арбутином, оказывают вяжущее и дезинфицирующее действие, быстро приостанавливают понос. Наряду с баданом, при поносах применялись сушёные ягоды черемухи, голубцы и черники. Хоринские буряты при гастроентеритах с поносом охотно применяли густой отвар сердцевины гнитьёвой березы или крепкий зелёный чай. Сердцевина гнитьёвой березы (шульга), употребляемая для подкормки и дубления кожи, содержит до 25% дубильных веществ, поэтому применение её в качестве закрепляющего средства было весьма рациональным.

При кровавых поносах (диареии) лечились отваром из корня черноголовника кровохлебкового, богатого танинами и оказывающего дезинфицирующее бактерицидное действие.

При хронических заболеваниях желудочно-кишечного тракта буряты с древнейших времен охотно пользовались минеральными водами — аршанами. Еще до прихода русских широкой известностью пользовались аршаны: Ямарошка, Кука, Дарасун, Тункинский, Шиванда, Шумакский. Паломничество к этим источникам совершалось летом, часто за многие сотни километров. Воды углекислых гидро-карбонатно-алкальцевых и магниевых источников не только принимались внутрь, но нередко использовались для ванн после подогрева в деревянных бочках и кадках раскаленными камнями. Для лечения хронических катаров с пониженной кислотностью широко применялись национальные кисломолочные продукты, приготовленные на специальных заквасках, особенно хурунга, по вкусу близкая к кефиру. При хронических катарах желудка охотники буряты пили по 200—300 г теплой крови только что убитого марала или изобря салына. К этому средству рекомендовалось прибегать только в сезон спаривания (гона), когда кровь животных, богатая гормонами, ферментами и витаминами, по-видимому, оказывает некоторое целебное воздействие на весь организм.

Воспалительные и хронические заболевания желудка бурятской медицина подразделяла на три вида: кара с повышенной кислотностью — шер, кара с пониженной кислотностью — боро и рак желудка — бадатан. Последний считался неналичным наследственным заболеванием.

Антисанитарные условия жизни скотоводов, употребление неповаренного мяса и тесный контакт с животными способствовали высокому проценту поражённости глистами. Для изгнания кишечных глистов (уша хорой) буряты применяли прогорклое топленое масло и холодную кипяченную воду.
Заболевания легких — ханзадан бурятская народная медицина различает три вида.

Хжэн ханзадан — острый катар верхних дыхательных путей, связанный с простудой, сопровождающийся повышением температуры, лихорадкой, мокротой, часто с корнем молока или природной содой — хожион, смесь молока со сенной водой, горячее вью и отваром плодов или листьев боярышника. В качестве жиропоникающего средства применяли отвар горькой полыни и корни софоры желтой.

Для лечения хжэн ханзадан — хронического бронхита, обычно обостряющегося зимой, народная медицина рекомендует отвар бородавчатой травы, отвар листьев боярышника и настойку медвежьей желчи на томате или на водке. Летом применяли также ванны хвойные и ароматические из бородавчатой травы и листьев шиповника.

Уххин ханзадан — туберкулез легких имел массовое распространение в дореволюционной Бурятии. Для лечения применяли кумыс, стенной сухой воздух и обильную пищу.

Монголо-тюрские племена с древнейших времен умели готовить кумыс из молока кобылы и были знакомы с его целебными свойствами. Именно от скотоводческих народов научная медицина в конце XIX века заимствовала методы лечения кумысом и стенной воздушом.

При туберкулезе костей и дыхательных желез буряты применяли капли из растительных средств озерного камыша, собиравшихся в конце лета, когда они приобретают красиво-бурую окраску.

В народной медицине бурят очень мало средств для лечения детских заболеваний. Те же, что имелись, использовались для лечения наружных кожных заболеваний. При язвенных стоматитах рекомендовалось смазывать полости рта ребенку раствором медвежьей желчи. Для лечения мохнатых глаз у золотых детей применяли наружное отвар из корневища ириса касатика, в изобилии произрастающего в степях Забайкалья. При опрелостях у детей все кожные складки припудривались порошком из листьев зеленого чая или из сердцевин глины березы, богатой дубильными веществами, хорошо высушиющими кожу. Корневища ириса, содержащие 0,1—0,2% пахучего эфирного масла, видимо, оказывали противовоспалительное и дезинфицирующее действие. Для профилактики детских инфекционных заболеваний буряты практиковали полную изоляцию новорожденного в первый год его жизни. Хозяйна дома, где родился ребенок, прикрепляли у дверей свежую ветку сосны (нэарт) — символ долголетия и знак, запрещающий посторонним входить в жилище. Эта своеобразная традиция, в которой отражалась многовековая опыт, оберегала младенца от контакта с инфекцией.

При заболевании печени и почек практиковали обкладывание больного теплыми внутренними органами только что убитого барана, причем почки прикладывались к точкам, печень к печени. Этот курсыный метод лечения в свое время описал Н. А. Вестутки в своем очерке "Гусарина озеро". Видимо, теплые внутренние органы, богатые ферментами и гормонами, оказывали определенное целебное воздействие. Враги, много лет проработавшие в сельских районах Бурятии, положительно отзываются о необычном методе лечения почек и печени, особенно последней.

Народной медицине Бурятии известны следующие кожные заболевания: грибковые поражения кожи — ильди, опоясывающий лишай — гал намарий, рожистое воспаление кожи — ёхи, проказа — му увших, кожная форма сибирской язвы — бома, фурункул — хатьна,
гнойничковые заболевания кожи — сатыка, чесотка — мазь, крапивница — щелки пудрой.

Грибковые заболевания кожи среди бурят встречались довольно часто, этому способствовали антисанитарные условия жизни, постояннное общение с животными и незнание населением мер профилактики. Для лечения успешно применялось смоляное вещество, полученное из смолы конского жира (Salix alba). В западных аймаках бурятам грибковые заболевания кожи лечились маслом из березового дёгтя, основой которой служил толченый конский жир.

Опоясывающий лишай (Herpes zoster) лечили толченным жиром нерпы или обертыванием больного ее шкурой. В западных аймаках в этих случаях применяли теплую крепчую овцу или козы, втулку смазывая ею пораженные участки кожи.

При кожной форме сибирской язвы прикладывали примочки из национального молочнокислого продукта — арса. Такого рода лечение особого успеха не имело. Буры, природные скотоводы, имели доста точные навыки в диагностике сибирской язвы у домашних животных, хорошо понимали степень опасности этой грозной инфекции, знали простейшие приемы и методы профилактики ее, но лечить от нее не умели.

Проказа считалась неизлечимым заразным заболеванием.

Гнойничковые кожные заболевания и рожистое воспаление лечили смазыванием пораженным участком кожи густым экстрактом из корневища ириги, касатика, двух-трех раз в день, чистотел — березовым дёгтем, сосновой смолой или смолястыми веществами других хвойных деревьев.

Крапивница встречалась у бурят довольно редко. Для лечения ее прибегали к обертыванию больного волчим мешком, а при затяжном заболевании обмывали его отваром крапины и назначали молочную диету на два-три дня.

При фурункулезе для ускорения нагноения применяли компрессы из теста и сырого курдюка. После вскрытия фурункула для лучшего отторжения омертвевшей ткани и гноя прикладывали сырную сметанную селезенку либо шкурку с ноги овцы или козы. Для лучшей грануляции и закрепления рану присыпали порошком напыльяр (дунца), прикладывали смолу листвынниц (мокхи) и др. смольки.

При костно-суставных заболеваниях, особенно при ревматических процессах в суставах конечностей, с успехом применялись ванны из щелочной гидрокарбонатной воды степных солянковых озер. Буряты были знакомы с методами грязелечения. Они использовали грязь со dna соленых или смертных озер для аппликаций. Подогретую до температуры 40–45° грязь прикладывали к больным конечностям и сверху тепло укутывали мочкой одеждой. Буряты и эвенки с древнейших времен знали о целебных свойствах горных минеральных источников и очень ими пользовались при костно-суставных и женских заболеваниях. В Забайкалье особенно по-пудрались были горные источники Гарячинские, Горячинские и Шумакский.

Для лечения суставного ревматизма, при отсутствии целебной грязи, буряты охотно применяли ванны из целебных трав. Особой известностью у восточных бурят пользуется ванна из целебных растений (таман арша): можжевельника каменного (паган дали), полынь белоземельной (паган ая), багульника болотного (соргар), таволги ниволистной (балга мюдан) и хвойника эфедра (эргинэ). Все перечисленные растения являются ценным лекарственным средством не только народной, но и научной медицины. Хвойник восточносибирский содержит ценный алкалоид эфедрин, полынь белозем-
мельная — эфирное масло и камфору, багульник — ядовитое эфирное масло ледум камфора и арабийки, мочевину — смолястые целебные вещества, эфирное масло и глюкозы. Растения собирали в июне и июле и высушивались в тени. Из них готовили на костре густой отвар, а затем разводили его теплой водой. Такие ванны рекомендовались принимать ежедневно в течение двух недель.

При заболевших суставах широко использовали летом обычными ванными, а в начале осени — настоем из листьев и корней. Экстракт шиповника, содержащий витамин С и каротин, давал хороший лечебный эффект при многих заболеваниях.

Бурятское население пользовалось в течение многих веков листьями и ягодами шиповника в качестве лечебного чая при цианозе и хронических воспалительных заболеваниях.

В дореволюционном учае акушерская помощь оказывали провальные бабки. Кроме чисто акушерского искусства, они еще должны были знать сложный церемониал, связанный с рождением ребенка, наружным менинг, и уметь руководить тайным ритуалом захоронения детского места — тонкого тайка. При осложненных родах в качестве стично магического средства они давали внутрь настой или порошок из шкурки змеи, собранный весной после линьки, сопровождая это следующим бла- вопожеланием: «Змея весной без труда выполняет из старой шкурки, пусть плод в твоем лона выходит для жизни под солнцем». Опытные провальные бабки умели искусными приемами облегчить трудные роды.

При рождении ребенка в состоянии асфиксии, когда он не делает дыхательных движений и не кричит, бабки, очищая дыхательные пути от слизи, быстро растирали спину ребенка, слегка ударя его по ягодицам, раскатывали и сильно дули на него, брызгали водой. Такими манипуляциями удавалось оживить новорожденного и ввести его в состоянии асфиксии (задушения).

Конечно, бабки не соблюдали правила асептики и антисептики, они в лучшем случае очищали мокрые руки. Поэтому часто после их манипуляций наблюдались тяжелые осложнения из-за венозных инфекций и случайно, что роженицы умирали от общего заражения крови. Материнская и детская смертность была очень высокой.

В народной медицине весьма широко практиковалось кровопускание как метод лечения при многих хронических заболеваниях. Отличало его от кровопускания, практикуемого научной медициной, заключалось в том, что кровь пускалась из медицин вен и артерий, а не из венозных сосудов. Кровопусканием занимался обычно профессиональный костоправ — барашек, определяющий место кровопускания и дату этой процедуры. Благоприятным временем для кровопускания считался начало и конец лета и начало осени, зимой и весной к нему прибегали, считая, что в это время года в человеческом организме преобладает холодное слизистое начало и поэтому кровопускание может нарушить тепловое равновесие организма.

Кровопускание практиковалось при гипертонической, главной, гостно-суставных болезнях, при заболевениях зубов, полости рта, носоглотки и лимфатических узлов. При гипертонической болезни кровопускание производилось из поверхностной височной, лобной, затылочной артерий и тыльной артерии носа, при заболеваниях зубов и полости рта — из наружной че- лостной и подъязычной артерий. При хронических заболеваниях костей, мягких тканей и суставов нижней конечности кровь пускали из задней лодыжковой, внутренней подчелюстной и тыльной артерий стопы.

Объем выпускаемой крови при кровопускании не превышал 250—
300 м.д., после чего больного поили крепким чаем или бульоном и не значили усиленное питание, обычно свежее мясо и крепкий бульон.

С появлением в XVIII веке в Забайкалье русских переселенцев, буряты переняли у них не только навыки земледелия, но и многие приемы русских знахарей, например, лечение зубной боли настойкой дурумы, лечение костно-суставных заболеваний паром в русской бане, лечение ранее не использовавшимися травами — звездчатой ложечки, черемушкой и т. д.

В Восточной Бурятии распространение буддизма в XIX и XX веках сопровождалось постепенным вытеснением бурятской народной медицины восточно-тibетской.

До конца XIX века барячины были единственными профессиональными представителями народной медицины среди бурятского населения. Искусство врачевания травматических повреждений костей, суставов, мягких тканей и нервной системы передавалось от отца к сыну или дочери, профессия барячины была наследственной, приемы лечения травм оставались секретом семьи на протяжении многих поколений. Дети барячины с малых лет постигали науку лечения переломов и вывихов, помогая отцу в его практике.

Услугами бурятских костоправов широко пользовались не только буряты, но и русские сельские жители. Появившиеся в конце XIX века немногочисленные лечебные учреждения и частные практики врачи, обслуживавшие в основном состоятельное городское население, не могли конкурировать с барячинами.

Много вековой практикой бурятскими барячинами были эмпирически выработаны диагностические приемы лечения переломов, вывихов и ушибов, которые по принципу мало чем отличались от приемов научной медицины, но были примитивны по технике.

При лечении переломов конечностей барячины строго придерживались следующих принципов: создание покоя пострадавшей конечности с помощью специальных шин и фиксацией суставов, расположенных выше и ниже; правильное сопоставление (репозиция) отломков; возможно более раннее физиологическое движение и массаж, обеспечивавшие сохранение подвижности суставов поврежденной конечности.

Для фиксации конечности при переломах трубчатых костей барячины применяли деревянные лубовые шины, нижних конечностей — более массивные, верхних — тонкие и короткие. В этих шинах деревянные лубки шириной 2—3 см скреплялись между собой тонким ремешком через каждые 10—15 см по длине, что придавало шине вид веревочного лестницы. После наложения шины крепко стягивалась специальными ремнями и закреплялась особой закруткой — застежкой, чем обеспечивалась в полной удовлетворительная фиксация отломков костей и правильное срастание их.

Буряты костоправы не были известны гипсовая повязка и методы скелетного вытяжения при лечении переломов. При переломах ключиц они применяли особую повязку, способствующую поднятию и разведению плечевого пояса, что помогало вправлению перелома. В принципе такая фиксация очень близка к кольцевой повязке Дезо, применяемой в современной медицине. Повязку барячины накладывали так: широкая, крепкая лента через шею спускалась концами на переднюю поверхность грудной клетки, концы ленты подмышкими выводили на спину, стягивались и закреплялись закруткой на спине, при этом лента крепко фиксировала отломки ключицы, что способствовало развертыванию грудной клетки в плечевом поясе и вправлению и срастанию отломков. Некоторые барячины дополняли эту повязку второй,
фиксирование плечи. Такой метод лечения переломов ключицы весьма рационален, так как он обеспечивает вполне удовлетворительную фиксацию отломков и правильное их срастание и не уступает приемам современной травматологии.

При переломах костей на кистях рук и стоп для фиксации отломков пользовались тонкими луковидными шинами или применяли доски, воспроизводящие форму ладони и подошвы. Особенности активно применяли при лечении таких травм ранний массаж и движение пальцем, чтобы сохранить функцию кисти или стопы.

При переломах ребер барачники накладывали клюзовую повязку на место перелома, в целях фиксации отломков ребра, используя для нее чаще всего хорошо выделенную тонкую сухую полотняную ткань или козлятню вырезную в виде удлиненного квадрата длиной в 1/3 ребра, а шириной в 8—10 см, в которой протыкались отверстия по числу лет больного. Повязку прикрепляли к тelu на месте перелома на высоте вдоль специальным осевым или роговым клемом. Такая повязка вполне обеспечивала надежную фиксацию отломков ребра и была вполне удовлетворительным методом лечения. Отвествия в повязке обеспечивали нормальное дыхание кожи и потоотделение. Барачники дополняли этот метод легким массажем и растягиванием грудной клетки. При травматических повреждениях костей через он большое внимание уделяли правильному сопоставлению мягких отломков костей, после чего накладывали давящую повязку и делали массаж. При сотрясениях головного мозга барачники применяли своеобразный массаж головы в течение 30—40 мин, который через день повторялся. На протяжении двух-трех недель все болезненные явления исчезали.

Бурятские бараччины были большими мастерами вправления вывихов в первые часы после травмы. Застерегавший вывих с местным отеком мягких тканей они вправляли с применением тепловых процедур в виде ванн из теплого молока, а иногда с обкладыванием вихичного сустава теплым сухим куском макула и рубца только что забитой овцы или коровы. Влажное тепло расслабляло ткани и уменьшало отек, после чего удалось без особого затруднения вправить вывих. Приемы вправления вывихов, практикуемые бараччами восточных бурят, различны.

При вправлении вывиха плечевой вывих больной сидит с вытянутыми ногами, помощник бараччина несколько отводит плечо и призывает сильное вытяжение по оси. Сам бараччин, придерживая больного за область плечевого сустава, давит на голову плеча и вправляет ее. После последующего легкого массажа руку подвешивают повязкой к шее на два-три дня.

При вправлении вывиха тазобедренного сустава больного кладут на спину, помощник фиксирует таз, а бараччин несколько сгибает вывихнутое бедро в тазобедренном суставе и сильно вытягивает его по оси, затем, в момент максимальной трахики, слегка поворачивает бедро на наружную сторону с отведением его, при этом происходит вправление головки, сопровождающееся характерным звуко. На последующие шесть-семь дней больному назначается похой и массаж.

При вправлении вывиха в локтевом суставе больной сидит с раздвинутыми ногами, бараччин двумя руками захватывает нижний конец плеча, большими пальцами сильно надавливает на локтевую отросток и, медленно сгибая предплечье, без больного труда вправляет сустав. Вправление вывиха пальцев кисти бараччины производят, сильно вытягивая палец по оси и одновременно перегибая его к тылу кисти, а затем быстро сгибают палец к ладони. При наличии отека применяют
теплую ванну. После вправления вывиха обычно проводится массаж в течение пяти-шести дней.

В случае вывиха голеностопного сустава со смещением стопы назад помощник вытягивает стопу по оси, а барячин сильно надавливает на пяточную кость и вправляет вывих. При смещении стопы вперед барячин сильно вытягивает стопу по оси и медленно ставит ее на место.

Вправление вывиха нижней челюсти барячин производит надавливанием большими пальцами на коренные зубы с быстрой тракцией назад. Такой же метод применяется и в хирургии.

Приемы выправления вывихов, применимые бурятскими костоправами, в принципе незначительно отличаются от методов научной медицины, которая в своем многовековом развитии позанимствовала немало методов народной медицины, усовершенствовав их на основе изучения анатомии и физиологии человека. Истоком научной медицины была медицина народная.
ГЛАВА IV

ШАМАНСТВО У БУРЯТ И ЭВЕНКОВ

В XVIII веке шаманизм — древняя религия бурят — господствовал у всех этнических групп, проживавших по обе стороны Байкала. Геологи, Гегер и другие русские и иностранные путешественники XVIII века во время пребывания в Забайкалье встречались с шаманами и шаманками, интересовались предметами культа, наблюдали камлание.

Наряду с шаманизмом, существовали и более ранние формы религиозного верования — поклонение солнцу, огню, воде, животным и т. д.

Бурятский шаманизм выделялся целым рядом особенностей: представлением о высших божествах, сложной системой обрядов и жертвоприношений, делением шаманов на бельых и черных, особой школой шаманского посвящения и другими. В своем генезисе и основных положениях он имел много общего с монгольским шаманизмом, так как предки бурят и древние монголы в силу исторического развития были довольно тесно связаны между собой. Нельзя забывать, что в состав бурятской народности влились многочисленные группы монголов, покидавшие родные места во время междусобиц и принесшие с собой религию предков.

В шаманстве, как и в других религиях, отражались зависимости быта и хозяйства людей от явлений природы, их бессилие в борьбе с ней. Шаманисты обращались к природу, обоготворяя ее явления.

По шаманской мифологии, высшим божеством являлось небо — Хурх мужхэн тэнгри (Вечное синее небо). Небо считалось мужским началом, дарующим жизнь, а земля — женским началом, дарующим форму предметам. Небо рассматривалось одновременно и как особый мир, где существует своя жизнь, живет множество богов — тангрей, из которых один считались добрыми, светлыми, другие — злыми, темными. Светлые небесные божества назывались отторгой мянгуп бурхад — тысяча небесных божеств, они иногда созвывали совещания на Плесдах для обсуждения дел, постигших бурят на земле.

Небесные божества — тэнгрей — делались на западных и восточных. Когда-то они были объединены под главенством старого и могущественного Асаранга-тэнгри, а после его смерти разделились на два враждующих лагеря: 55 западных, добрых, и 44 восточных, злых, тэнгрей.

7. Очерк истории культуры
риев. Во главе западных тэнгриев стоит Хан-Тюрмас (Хормуста), а во главе вторых — Ага-Улан тэнгри. Каждый тэнгри или группа тэнгриев, местопребывание которых — видимая часть неба, ведали определенной областью природных явлений и жизни людей. Так, например, небу покровительствовали семь тэнгриев, грому и молнии — десять, светилам (солнцу, луне и другим) — восьмь, болезням — три. Несмотря на вражду, западные и восточные тэнгрии поддерживали между собой связь через специального посланника Сана-Сагаан-нойона.

Ступенью ниже тэнгриев стоят их сыновья и внучки, получившие общее название «ханы» (хаты) и соответственно разделявшиеся на западных, добрьих, к восточным, злых. По данным мифологии, западных ханов 90 и их возглавляет Хан-Шаргай-нойон; во главе восточных ханов стоит Эрэйн (Эрэя) хан. В ведении последнего находилось подземное царство с 88 тенемицами, где томились души людей, совершивших проступки, а также обитал многочисленный штат чиновников: писарей, надзирателей, рассыльных и прочих.

Жизнь тэнгриев и ханов ничем не отличалась от жизни богатых и властвующих на земле людей. Они имели жен, детей (преимущественно сыновей), многочисленные стада скота и табуны лошадей, были окруженны большой свитой слуг, ели, пили, гуляли, ссорились, участвовали в войнах. Тэнгрии, как высшие существа, были слишком святы, и далеко от людей и часто действовали через посредство ханов, поэтому роль последних в бурятском шаманстве была весьма велика.

За тэнгриями и ханами в пантеоне следовал другой разряд богов — духов — экины, или хозяева — покровители вод, рек, озер, гор, леса, огня и т. д. Разряд этот многочисленен. К нему относились души умерших знаменитых шаманов и шаманок, а также простых людей, к которым имел причины приближавшихся к богам; обычно души таких простых людей назывались экинами.

На самой низшей ступени шаманской иерархической лестницы стояли многочисленные мелкие существа — боголюдей, адад, шудхар, анах, альги, дахахари и другие, представляющие собой души простых смертных, которые занимались тем, что постоянно приносил людям вред (например, умерщвляли детей, телят, ягнят).

Таким образом, перед нами пантеон, устроенный по образцу земных социально-политических институтов, где роль народа играют тоды членов шаманской душ и других духов, аристократия — разнообразные боги, а монарх—heройное божество.

В прошлом буряты не имели своей государственности, поэтому шаманский пантеон следует рассматривать как отражение, с одной стороны, родоплеменных организаций и выразения классовых отношений в самом бурятском обществе, а с другой — феодальных порядков и административной структуры соседних государств, прежде всего монгольского и джуутского.

После присоединения Бурятии к России система бурятского пантеона в основе своей продолжала сохраняться, но в новых исторических условиях появлялся мир сверхъестественных существ претерпел некоторые изменения.

Помимо общего пантеона, у каждой племенной или территориальной группы имелись свои покровители, тоже и культ племенных божий. Так, эхирачали свои покровители Хуэ Мунгэн тэнгри, булагаты — Будургуй Сагаан тэнгри, хорины — Сахильгаан Сагаан тэнгри, хонгодорпы — Ургаг Сагаан тэнгри; потомок булагатов был сивый бык.  

1 См.: С. П. Бадаев. Избранные. Улан-Уха, 1961, стр. 79.
у хонгодорцев и хоринцев — лебедь, а у эхиритов — орел.
Роды, прибывшие из Монголии и Джурана, частично забыли свою мифологию и племенные божества, частично воспринимали божества и богини у булатов, эхиритов, хонгодоров и хоринцев.
Утверждение, что каждое бурятское племя или род имело своих богов и духов-покровителей, которым посвящали молебства и приносили жертвы, нельзя понимать буквально. Многие из так называемых племенных богов пользовались широкой известностью за пределами рода или племени и имели почти общебурятское значение. Так, например, Буха-ноябь одинаково был почитаем как бугатгате, так и эхиритами, иннагами и другими племенами и группами.
Об общебурятском значении некоторых представителей шаманского пантеона свидетельствуют данные хоринских легенд. В частности, в хронике Ванланда Юмсунова в числе 13 северных новобон Монголии, которым когда-то поклонялись хоринцы, упоминаются Акирла Буха, Хуа Цольгьи, Ама Сагаан-ноябь (хозяин Ангары), Буха-ноябь и другие.
Тот же В. Юмсунов говорит о 99 тангирах, разделяющихся на западных и восточных, и указывает, что из 55 западных тангирей усопших возносили молитвы 50, а остальные приносили жертвы.
Из 44 восточных тангирей упоминались в молитвах 40, но лишь четверым — Гузир Чуньдул тангир, Бомбо Махан тангир, Ата Улан тангир и Гололан Цаган тангир — приносили жертвы.
Все эти западные и восточные тангиреи, которыми хоринцы делали жертвоприношения, были хорошо известны западным бурятам — бугатгате, эхиритам и другим, но с той лишь разницей, что их называли (функции) и генеалогические связи трактовались несколько иначе.
Культовые действия, какой бы вкладовой характер они ни носили, всегда предполагали определенные практические цели, и поэтому новые материальные условия, новые требования не только изменяли характер обрядов и жертвоприношений, но и порождали новые их виды.
Переход бурят к пашенному земледелию начался в конце XVII—начале XVIII века. В XIX веке многие из них уже не уступали в этом отношении русскому крестьянству. Усвоение земледельческого труда оказало влияние на многие стороны жизни бурят. С одной стороны, оно повысило общие уровень их хозяйства, стимулируя переход к оседлому быту и усилило их связь с экономикой Восточной Сибири, с другой стороны, оно способствовало приобретению новых навыков, а вместе с ними и новых хозяйственных традиций и целой системы культовых действий, связанных с хлебопашеством.
Так, например, у янугтских бурят до распространения сепкоопления и земледелия не было таких тайлагов, как угличские земледельческие, а с переходом их на оседłość появился тайлаган удальбы. Прежде, в прежней тайлагане поселялись в основном божествами природы и водной стихии, оказывавшимися важными на хозяйственно благополучие сначала охотника-рыболова, а затем и скотовода-кочевника.
Теперь же божества стали одновременно покровителями урожая, усадьбы, сепкоопления и угодья.
Весьма характерно, что в некоторых случаях покровителями новых отраслей хозяйства бурят становились христианские боги. Например, на святого Николая-вождя возложили функции обеспечения хлебом и се-

2 См.: там же.
3 См.: И. М. Манжеева. Янугтский бурятский род. Улан-Удэ, 1960, стр. 194.
нокосом. У курашских бурят в сони местных божеств включены лица русского происхождения — Ерофея Заболотского и Ивана Тимофеевича. Первый жил в XVII веке, являлся царским послом и был убит монголами на Байкале. Буряты сделали его покровителем села Посольска, назвав его Посоль-ножон, и стали устраивать в его честь специальные молебствия. Иван Тимофеевич был сыном поселенцем в деревне Фофаново в конце XVII века. После смерти его стали считать хозяином-покровителем названного села.

Социально-экономические изменения, которые произошли у бурят после вхождения в состав Русского государства, нашли отражение и в характере индивидуальных молебен шаманов. К прежним видам культовых действий прибавились новые: буряты стали молиться и приносить жертвы перед началом каждого цикла земледельческих работ, до и после строительства дома, амбара, перед поездкой в город, перед отправкой детей в школу и т. д.

Интересна история возникновения обряда бешэшээда, посвящаемого трем писарям Эрлен-хана, который возник, очевидно, после прихода в Сибирь русских. Раньше, когда не было школ, буряты, естественно, не нуждались в покровительстве писарей владыки подземного царства и не приносили им никаких жертв. Когда же начали открываться школы, и появились необходимость отправлять детей на обучение в Иркутск и в другие города, верующие казались, что сверхъестественные существа могут влиять на учебу и усвоение грамоты их детьми, поэтому стали устраивать специальные молебенства бешэшээда — пищающим, грамотным.

Обряд бешэшээда устраивался и в тех случаях, когда кому-нибудь удавалось быть избранным на должность писаря в местных органах управления — в думе, управе, ведомстве, чтобы новая деятельность проходила успешно.

Особого внимания заслуживает разряд таких божеств, как, например, зоны, экины и горные старцы. При рассмотрении их происхождения выясняется, что они суть обоготворенные души реально существовавших людей — шаманов и простых улусников, чем-то отличившихся при жизни.

В разных местах духи таких людей назывались по-разному: горные старцы, старцы земли, старцы определенных местностей, зоны и т. д. Но из числа этих духов непременно выделялись наиболее сильные, грозные, более всего почитаемые, которым устраивались жертвоприношения в индивидуальном порядке.

По представлениям бурят, души людей после их смерти продолжают жить, а души шаманов могут приносить бедствия, если их не умиротворить. Так как число различных зонов ежегодно возраставало, молебства и жертвоприношения у бурят стали устраиваться чаще. Несчастья они приписывали людям того или иного бога или духа и считали, что вмешательство шаманов может устранить нагрянувшую или грозящую беду.

Мир сверхъестественных существ, которым буряты приносили жертвы, будет непонятным, если не упомянуть о так называемых "существшихся" камнях и буддахах. "Существящихся" или "священных" камни — это камни необычной формы и цвета, согласно преданиям, священные с неба по повелению определенного божества. Буддами — это случайно найденные предметы — каменные или бронзовые топоры, стрелы и другие. По поверьям шаманов, буддам считались небесными стрелами, требовавшими соответствующего поклонения. Эти предметы хранились на специально сделанных столбах, им приносили жертвы как индивиду-
альными, так и общественными. Каким божеством служил будд и какою божеством посвящал молебствие — это определяли шаманы.

У бурят-шаманов существовали специальные изображения богов и духов, называвшиеся онгонаами. В ранних сведениях о бурятах они именуются идолами. С. П. Крашениников пишет, что видел «два идола, у которых лица деревянные, а вместо глаз тюлени у них вклеены, оные идолы в головы до ног в черные овечьи кожи одеть» 1. «Також до наших богов мужеска и женска пола делают ис черных овечи с черными коженьми лицами, в то место глаза вставляют синие корольки или бисерники, которых вещали впереди юрты» 2, добавляет Татаринов. «Главные функции онгонов, — пишет Д. К. Зеленин, — ведать болезнями и помогать (точнее и чаще: не мешать и не вредить) в охотничьем промысле и скотоводстве» 3.

Онгоги представляли собой рисунки, сделанные на ткани, либо кукол, сделанных из тряпок или шкур, вырезанных из войлока, дерева, жести или вылепленных из глины.

Круг образа, связанных с изображениями на онгонах, был очень широк и охватывал представление о вселенной, небе и небесных светилах, огне, различными духами, причинах болезней, загробной жизни и т. д. Он отражал не только религиозные представления, но и нормы общественной морали и некоторые первобытные представления о природе и человеке. Время появления онгонов у бурят может быть отнесено к далекому прошлому, к той эпохе, когда они «жили общей жизнью с остальными племенами монгольской группы», а в «изображениях и семантике онгонов нашли свое идеологическое отражение различные формы хозяйственной деятельности бурят — охота и рыболовство, скотоводство и земледелие, а также ремесла и другие отрасли труда сельского населения» 4.

Онгоги могли быть стольны, сколько иилось богов или духов, которыми молились и приносили жертвы. Приобретение или изготовление онгонов являлось делом верующего, диктуемым степенью зависимости его от тех или иных сверхъестественных сил. Иметь у себя постоянно онгон значило, что божество всегда присутствует и потому ожидать благо¬ дателие, отдали от бед.

Шаманы составляли особую социальную группу. К сожалению, данных о бурятских шаманах XIV — середины XVII веков не имеется, письменные и материальные памятники второй половины XVII века дают очень мало сведений о них.

Po словам Ф. А. Кудрявцева, «в документах XVII в. шаманы упоминаются вместе с «лускими владельцами», иногда выступают в роли этих владельцев» 5. Деятельность шаманов первой половины XVII века описывается так: «Они шаманы платы, когда хотят быть в бубен, надевают кожаное, дольное, на спине одно разное железные фигуры навешены, кругом всего подолу всяких зверьков кожи принятии и кохта филинным. На голову надевают быво широкую, на которой перва филянов принятия. Больные татары признают их и просит от них помощи, над

---

1 С. П. Крашениников в Сибири. М.—Л., 1966, стр. 97.
3 Л. К. Зеленин. Кулюк онгонов в Сибири. М.—Л., 1936, стр. 29.
4 См. Э. Иванова. К семантике изображений на старинных бурятских онгогах. «Сб. Музей антропологии и этнографии», XVII. Л., 1957, стр. 89.
которыми они за битье в бубен довольную плату берут. А бьют, все спиною трясет, чтобы они, повешенные на спине железные гремели».

В первых русских документах упоминаются не только шаманы-кинзцы, но и шаманы-рядовые улусники. Очень редко встречаются упоминания о женщинах шаманках, хотя из позднейших данных хорошо известно, что таковые у бурят имелись.

Шаманские функции было много и они касались всех сторон жизни верующих. Обеспечение хорошего приплода скота, удачи в охоте, счастливого потомства, угадывание волн неба, руководство приготовлением огоньков, совершенство обрядов и жертвоприношений в честь тех или иных богов и духов, освящение мероприятий общественного характера, благословление новобрачных на свадьбе, знание мифологии, родословных своих соплеменников — вот далеко не полный перечень того, чем должны были заниматься шаманы. Они же выступали в качестве врачевателей, астрологов (предсказателей), толкователей снов, знатоков и блюстителей родоплеменных порядков и обычая.

Бурятские шаманы подразделялись на белых и черных и проходили многотипичный обряд посвящения.

Деление шаманов на белых и черных связано, по-видимому, с монгольским влиянием. У древних монголов существовал особый сан «беки». В этот сан возводился старший в роду и он же являлся высшим жрецом, шаманом рода. Беки носили белую одежду, ездили на лошади белой

1 «С. П. Крашениников в Сибири», стр. 16.
масти и были схожи с бурятскими белыми шаманами, которые также носили белое платье и имели белого коня.

У бурят считалось, что белые шаманы служат только добрым здравым божествам, черные же шаманы — грозным восточным божествам и катают в темное время, обычно ночью. Между белыми и черными шаманами существовала постоянная вражда, доходившая до открытой борьбы. В преданиях бурят сохранялись упоминания о такой борьбе, в частности, между хурдускими белыми и тарасинскими черными шаманами.

Впоследствии деление шаманов на белых и черных приняло условный характер и в XIX веке уже наблюдались факты, когда многие шаманы одновременно служили как западным, так и восточным божествам, некоторые же из них вообще не относились ни к какой категории, хотя имели высший сан — ждоого ага или зааран. Шаманство шло к упадку, уступая место ламанизму.

Из этнографических материалов, в частности, из шаманских призываний1, можно предположить, что бурятские шаманы проходили десять ступеней посвящения.

Высшие шаманы, то есть шаманы, получившие девять посвящений, назывались «заараны».

Число посвящений зависело от того, к какому роду и улуус они принадлежат — богатому или бедному. По всей вероятности, шаманы из бедных улуусов ограничивались одним или двумя посвящениями, в то время как шаманы богатых обществ могли пройти все девять посвящений.

Помимо посвященных шаманов, имелись непосвященные — минааша, ябгаа, хаалгапа и другие, которые, в отличие от высших шаманов, совершавших самые сложные и долговечные обряды и жертвоприношения, испрашивали мелкие услуги.

Шаманское посвящение рассматривалось бурятами как большое общественное событие, поэтому в нем участвовали не только сами шаманы, но и весь род и улус. Все расходы, связанные с совершением этого обряда, ложились на членов коллектива. По такой демократии была сугубо формальной, так как в решении вопроса о последнем слове в судьбе принадлежало родовой (улусной) знати.

Шаманами могли стать только люди, обладающие необходимыми для культовой деятельности данными: знанием мифологии и обрядов, даром импровизации и воспроизводства шаманских призываний, умеием призывать себя в экстаз и т. д. Таковыми могли быть большей частью непосредственные потомки шаманов и лишь в исключительных случаях — другие лица.

Нередко случалось так, что шаманами становились и при отсутствии шаманского корня. Такие шаманы обычно назывались нэрьээр или будда утхага. Человек, убийцей громом, считался избавником богов, признавался шаманом и хоронился как настоящий шаман — кладь на аранга. Потомок такого убитого мог стать шаманом нэрьээр утха. Звание будда утха приобретали наивные такие называемые будду (или будулд) шулуны — священные камни, упавшие с неба. Люди, ставшие шаманами случайно, без соответствующей подготовки и способностей, считались плохими, малоопытными. К ним для обучения приглашались иногда знающие и опытные старши.

При посвящениях будущие шаманы давали соородичам клятву о своей готовности оказать им помощь в любое время, независимо от то-

---
го, богат или беден улусник, не требовать большого вознаграждения за свои услуги. Но столько им статье шаманами, как они тут же забывали свою клятву.

Интересно, что шаманы, считавшиеся плохими и вредными, наказывались обществом вплоть до смертной казни. «Если распространился слух,— пишет М. Н. Хантагов,— что какие-нибудь черные шаманы и шаманки «напускали на людей болезни» или «съели у кого-нибудь лушу», то они подвергались суду народному, который в этих случаях решал, кто определялся, а обвиненный им подвергался страшной каре. Шаман или шаманку ставили вниз головой в специально вырытую яму, прижимая лицом к земле, и засыпали землей для того, чтобы ни одна из душ шамана или шаманки не вырвалась на волю и не получила возможность вредить людям, а потом закапывали основным колом. Сперва закапывали колом нельзя, потому что шаман может умереть от этого. Тогда его душа высочит из тела и убежит, а если зароет живого, то душа останется в теле, под землей».

В XVII веке обычай обычай в некоторых случаях умерщвлять шаманов. Избранный Идеус подчеркивал: «У них есть жрецы, которых они, когда хотят нужным, убивают»2. В документе 1701 года говорится: «...у них обыкновение истерять такое, как которой иноzemец у них занимает, и они де к тому большому приведут иноzemца же, который шаманить умеет, и тот де больный после того его шаманства встанет, и того шамана сродники больного дарят, а буде тот больной умрет, и того шамана убьют»3.

Некоторые шаманы, поражающие воображение своих соплеменников, владели элементами театрального и циркового мастерства, умели показывать различные трюки, гипнотизировать доверчивых верующих, чревовещать. Высокая наблюдательность делала их предсказания более достоверными.

Шаманы подобного рода встречались и у других народов Сибири. У эвенков были шаманы хитрые, властные и с трезвым воображением, более приближавшиеся по своему характеру к церквам. Такие шаманы способны были давать сородичам практические указания, что немало способствовало укреплению их авторитета и общественного положения. В своей шаманской практике они ловко сочетали виртуозное трюкчество, магическое и мистическое шарлатанство, знание психологии сородичей и значительный производственный опыт4.

У бурят шаманы удостаивались особого почитания и внимания, им нельзя было противоречить, время от времени им должны были подносить подарки, особенно те из верующих, кому они были известными отцами — нынешняя бабой или кого вырывали из руку элого духа, то есть вылечивали от болезни. После смерти шаманы становились почитаемыми духами-покровителями (горными старцами, завалями); делались их изображения — огоньки, им приносились жертвы, могилы шаманов (арангана) считались священными и потому не каждому доступными.

Опытные шаманы были нередко знатоками устного народного творчества. Знание фольклора и умение мастерски исполнять его — свойство, видимо, не одних бурятских шаманов. «Вообще шаманы в Алтае,

1 М. Н. Хантагов. Собрание соч., т. I, стр. 93, 133, 484.
2 Изв. История и Современная История в Китае. М., 1967, стр. 134.
3 Сборник документов по истории Бурятии XVII в., вып. 1. Улан-Удэ, 1960, стр. 420.
в Саянах и Таннуоле — главные хранители народных преданий» — отмечал Г. Н. Потанин. Это объясняется тем, что в шаманстве нет молитвенных книг и священного писания, различные обряды и связанные с ним правила не приведены в систему, искусственно зафиксированную. Но шаманы, как посредники между верующими и высшими существами, должны были совершать молебства, разбираться в категориях и "потребностях" (можно было бы сказать: "храпах") боев и духов, угадывать прошедшее, предсказывать будущее, объяснять верящим происходящие жизненные процессы, то есть иметь какие-то знания и уметь удовлетворять духовные нужды страдающих. Многое зависело от способности шамана к импровизации, от овладения им фольклорной традицией. Мифы, сказки, легенды, предложения, религиозные — именно это духовное богатство народа использовалось шаманами. Особенно часто шаманы обращались к мифологии — виду устного народного творчества, в котором в фантастических образах отражаются примитивные воззрения людей на окружающий мир. «В высшем своем развитии миф становится религиозным».

Эрудиция шамана в этой области в известной мере определяла и его авторитет.

Некоторые шаманы хорошо знали и исполняли произведения героического эпоса, приписывая их героям божественное происхождение. В старину у бурят, как и у тувинцев и других народов, эпические произведения — улугеры — исполнялись нередко в религиозно-магические целях: для умилостивления богов и духов при несчастных случаях, стихийных бедствиях, во время охоты и в продолжительных поездках, для обеспечения удачи.

Между шаманизмом и эпосом есть точки соприкосновения и даже некоторый параллелизм. «Профессиональный шаманизм, представляя о шаманском избраничестве — результат начавшегося разложения ро- дового строя. Образ богатыря в его классической форме также связан с периодом разложения первобытной общины, и богатырь тоже своего рода "избранник", но только совершенно иного типа» — отмечает Е. М. Мелецкий. Бурятские эпические герои действуют в мире, управляемом богами, и представляющим собой сложную иерархическую структуру.

Шаманы, безусловно, понимали значение улугеров в жизни трудящихся, поэтому овладеть этим мощным средством эстетического воздействия на верующих было делом большой важности. Именно по этой причине лами одним из средств борьбы с шаманизмом считали запрещение исполнения улугеров, рассматривая их как идеологическое оружие шаманства. Этим объясняется небольшая сохранность улугеров в Забайкалье.

Имелся и чисто шаманский фольклор, функции которого заключались в выражении идеологических аспектов шаманизма, в объявлении обрядов. Представление о Вселенной, о погустроином мире, о сверхъес- тественном, о душе и смерти, о посредничестве шамана между людьми и духами, обожествление сил природы — все это отражалось в произведениях устного народного творчества шаманов и верующих масс народа.

Бурятский шаманский фольклор отличался многообразием жанров, включая в себя мифы, рассказы, предложения, легенды, генеалогии, заговоры и заклинания, гимны, клятвы, призывания и навыки.

1 Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 4. Спб., 1883, стр. 61.
3 См.: «Образы народной словесности монгольских племен», вып. 3. Пг., 1918, стр. XVII; М. Н. Хваггалов. Собрание соч., т. II. Улан-Удэ, 1959, стр. 309.
Шаманская мифология состояла из мифов: о божествах высшего ранга шаманского пантеона — тэнгриях (небожителях); об их сыновьях — хатах (или ханаах); о великих экинхах (хозяевах) Байкала, Ангары, Ольхона, Лены и других крупных рек, Саянских гор, Кяхты, озер, местностях; о владыке подземного царства Эрлин-хане с тремя его писарями; о первых шаманах и шаманках, о появлении шаманства у бурят.

Мифы о тэнгриях, хатах и экинхах были так же много, как много этих богов. Они часто связывались с космогоническими и другими мифами и вместе с последними создавали интереснейшие и весьма поэтические картины Вселенной.

Существенной идеологической частью шаманизма, не менее важной, чем мифы, являлись многочисленные рассказы анимистического содержания: о душе, о смерти, о потустороннем мире, о духах рек, лесов, домашнего очага, скотного двора, о козяках элых духов (набады, дахабаря, анлак, яда, щудхэр), о нечистых местах, об оборотнях, о живых шаманах и шаманках. В них повествуется о событиях, имевших место в действительности или выдаваемых за действительные, и дается неправильное фантástическое их объяснение. Шаманы верили в реальность этих рассказов и свою веру связывали с совершением каких-либо обрядов. В анимистических образах, создаваемых религиозными людьми, олицетворялось то, что порождало их воображение, вызывало у них страхи, затрагивало их жизненные интересы. Приобретенные элементы художественного вымысла и образное выражение, эти рассказы оказывали большое эмоциональное воздействие на слушателей. Многочисленные рассказы, создаваемые на каждом шагу больным воображением суеверных бурят, порождали атмосферу страха, поддерживали в народе религиозность, вынуждая беспрестанно совершать обряды.

Шаманские предания повествуют о более или менее отдаленных событиях, связанных с шаманским вероучением и трактуемых как достоверные. В преданиях шаманского фольклора обычно рассказывается о происхождении и истории шаманских родов и корней (утха), например, о знаменитых тараскиных и хурдукских шаманских родах, о нэрзер или бугад утха (небесный или спустившийся корень); о жизни и деятельности великих шаманов — элхинов; об испытаниях шаманских сил по воле ханских властей; о таких называемых горных старцах, аханутах, которые сулили умерших шаманов; о людях по каким-то видящимся обстоятельствам попавших в шаманский пантеон; например, о Хара Акираи и его друге Харамцай Матэгне, которые храбро воевали с чужеземными захватчиками, о двух хоринских девушках-сиротках, об угинской Бабушке; о преследовании шаманов ламами, об изгнании их из Монголии и Забайкалья; о хара монгояях, то есть о курганах, духи которых до сих пор якобы живут и требуют ублажения.

В легендах рассказывается о чудесных, необыкновенных делах, приключениях и эпизодах вымышленных шаманов, шаманок, различные явления, сказанных, например, о шамане Тохар, сделавшем 99 мужчин шаманами и 88 женщин шаманками, о шамане-дереве, о буддах (спустившихся камнях). Особенно много легенд посвящено шаманским чудесам, тому, как тот или иной шаман во время каникул в тяжелой жаре, обливаясь дождливым слезам, опустощал посуду с молочным вином, находясь в совершенно другом месте. Границы между легендами и преданиями, включая и мифы, весьма подвижны. В легендах, в отличие от преданий, повествующих о более или менее достоверных явлениях прошлого, много фантастического, сверхъестественного.

Генеалогия и родословие шаманов занимают в шаманском фоль-
клоре небольшое место, но роль их была очень важна. В условиях шаманского изобиранничества служители культа необходимо были знать не только происхождение своего рода и племени, но и шаманскую генеалогию. Большие шаманы, посвященные, могли перечислить своих предков — шаманов за 14—15 поколений, не говоря о том, что выходили родословные целых родов и улусов от мифического племянника Буж-кого, до здравствующего ныне поколения (например до 23—25 поколе-

Шаманы в худшем случае должны были знать свою шаманскую родословную до девятого поколения, ибо число девять, по воззрениям шаманов, свято.

Заклинания — это магические формулы, посредством которых шаманы пытались воздействовать на сверхъестественные силы, на окружающий мир. У бурят заклинания произносились во многих случаях: перед охотой или рыбной ловлей, поездкой в город на базар или в гости в дальний улус, перед вселением в новый дом, во время свадебных и других бытовых церемоний, при обращении в небо уходшей души, изгнании нечистых сил из дома или уртю, при освящении коня или быка. Характерные в заклинаниях — выражение волевых импульсов человеческих и сильных желаний, исполнение которых связано с вмешательством таинственных сил. Объем заклинаний был небольшой — от нескольких до десятков строк. Обычно их форма — стихотворная. Использовались они как шаманами, так и старицами в старухами, знавшими шаманскую обрядность, имеющими часто утка, а иногда, при обряде несложном, просто рядом улысами.

Гимны представляли собой хвалебное песнопение в честь определенных богов или духов. Наиболее распространенными были гимны хозяйни огня Саха-Бай-повану и его жене Саха-Рутана, прародителям бурят Буг-повану, внуком Нан-Шаргайу, Варуя Ак-чайру и другим. Существовали гимны покровителям различных дел, домашних животных, а также гимны и занятия. Содержание и форма гимнов были шаблонами: объем их невелик, без всяких вступлений или зачинов обращались к божеству или духу, воздавали ему хвалу, а затем испрашивали милость. В некоторых случаях тени гимны составляли неотъемлемую часть призываний.

Призывания — это поэтические произведения, исполнявшиеся во время коллективного или частного молитвеника. Они отличались от заклинаний и гимнов значительно большими размерами (до нескольких сотен стихотворных строк) и тем, что в них призывались божество и духи, которых смиренно просили ниспослать благополучие.

Призывания имели свои определенные формы, многие из них состояли из четырех частей: зачина, эпической части, просьбы и концовки. В призываниях часто содержались: имена реально живых людей, географические координаты, указывающие место, где происходили те или иные события, связанные с данным божеством, духом, с предками рода, улуса или шаманского корня; описание одежды, жилища и пищи богов, духов, занятий, святых, орудий труда и вооружения, указание родовой или племенной, даже социальной принадлежности; упоминание отдельных исторических событий (например, в них указываются дунгасарские войны, приход русских в Сибирь, перекочевка некоторых родов из Монголии во время междоусобицы).

Шаманские призывания имели своеобразные мотивы и мелодии, они пелись, исполнялись речитативом и читались как поэма. Нередко исполнение призываний шаманом сопровождалось музыкой — ударами в бубен, бряцанием металлическими трещашками на шаманском костюме, мимикой, жестами.
Шаманские клевые в стихотворной форме произносились в торжественной обстановке, в присутствии всего рода или улуса, во время обряда посвящения в шаманы. По-видимому, раз исполненная кливта не повторялась, но она сохранялась в памяти людей, передавалась шаманами-отцами их потомкам.

Найтурги — это песнопения, исполняемые обычно хорошо во время своеобразной колективной истории, носившей религиозную окраску. Обычно вокруг психически заболевшего человека собирались люди (до 20—30 человек), и они шествовали из улуса в улус, заходили в дома, покачиваясь (по-бурятски ныгаха, отсюда и найтур), хором, нараспев произносили что-то вроде молитв или притчений.

Особенность ныгахских песнопений состояла в том, что они посвящались очень немногим духам. Адырские ныгахуринги охлаждали некоего беседного Балыка, кудинские, ольхонские и боконшье — так называемых старых и новых занянов. Содержание ныгахур мрачное — это вопли, выражаяшие скорбь и горе, страдающего человека, просоляющего помощь от испытывающих шаманских духов. Например, в ныгахни «Хущан зан» говорилось о трудной сиротской жизни двух хоринских девушек, об издавательствах над ними со стороны мачехи и лам, о том, как они, изгнанные из родовых кочевий, бродили по белу свету, оказывались в Алачу и Бокане, где стали заняинами — священными мучениками.

В шаманском фольклоре содержались элементы чудесного, которые воспринимались верующими как факты, не подлежащие сомнению. Шаманский фольклор являлся неписанной книгой священных преданий, передаваемых из поколения в поколение, живой религиозной хрестоматией. Идейное содержание произведений этого фольклора сводилось преимущественно к суждениям о сверхъестественным, о предопределённости человеческой судьбы, об искушательности жертвоносных, о чудесной способности шаманов и шаманок помочь верующим в обеспечении им благополучия и здоровья.

Творчество шаманов не выражало здоровых, демократических устремлений народа. Оно культнировало страх перед непостижимыми силами, поддерживало суеверия, внушило, что все зависит от воли богов и духов, которые нуждаются в постоянных подношениях, своим церемониалом отчуждая сознание народа, гоушля живую мысль.

Представление о шаманах и их учении будет неполным, если не коснуться вопроса о шаманском экстазе, играющем важную, хотя и не основную роль в шаманском церемониале. Шаманы чаще всего приходили в экстаз, когда исполнялся сложный обряд, с большими жертвоприношениями, когда перед ними вставали трудная и ответственная задача — вырвать из рук смерти умирающего человека, предстричь какое-нибудь страшное бедствие.

Экзальтация усиливалась по мере исполнения шаманом соответствующего гимна или привыкания, развития в нем сюжетной линии и все большего раскрытия картины и дейшин того бога или заняни, в честь которого устраивалось молебствие.

Приходу шамана в состояние экстаза способствовали обильное количество выпитого спиртного, беспорядочный шум, громкая музыка, монотонное пение, ритмические, повторяющиеся без конца звуки.-барабана, различных металлических, деревянных и других привесок на шаманском костюме, пышное рассмотрение блестящих предметов или одной какой-нибудь точки. Часто это была не экстаз, а полусознательное состояние, вызывающее различные видения, порой более яркие и жизнеподобные, чем бледные картины сновидений.

Экстаз шамана, его беснование и припадки трактовались им обычно
как результат вселения в него духа, как процесс общения с потусторонним миром. В действительности же экстаз являлся средством идеологического и психического воздействия на массы. Вера воспринимала его как свидетельство того, что шаман якобы действительно связался с миром высших существ, что в него вселялся дух, который должен внять просьбам страдающих; экстаз, с одной стороны, успокаивал верующих, вселяя в них надежду, а с другой — повышал авторитет шамана, прикрывал его обман, придавая привкус таинственности его личности.

Шаманские учения были темны, непостижимы и подчас страшны, поэтому они легко действовали на воображение заботливых и остальных людей, уводя их в потусторонний мир, в мир ложных надежд и обманчивых исканий. Шаманы в интересах господствующего класса заставляли людей воспевать надежды на небо, чтобы они не реагировали на то, что творится на земле.

Несмотря на то, что многие шаманы обладали большим исполнительским мастерством и знанием фольклора, народных обычай и традиций, они оставались прежде всего служителями культа, сущностью и назначением которых — освящать существующие порядки, при которых царят произвол и угнетение, и держать массы в темноте.

Но, несмотря на общую отсталость, здоровые силы народа пробивались сквозь толщу шаманского мистицизма к свету и прогрессу. В народе были свои подлинные таланты, сила которых выражалась в критике ненужного, в оценке всех фактов, событий с точки зрения интересов трудового коллектива. Здравый смысл народа брал верх над ложью и вымыслами шаманов, и это нашло отражение в сказках, пословицах и поговорках.

Религий езиков было шаманство, возникшее из первобытной веры в добрых и злых духов, из почитания грозных сил природы. Шаман выступал в роли лекаря, предсказателя судьбы человека и защитника его от злых духов. Кроме того, шаманы камили перед охотой, на похоронах, свадьбах. Камлание у езиков, как и у всех народов Севера, состояло в ритуальной записке, пении и в ударах в бубен. По поверию езиков, шаманы обладали сверхъестественной способностью вступать в общение с духами и вести переговоры с ними. Когда шаман впадал в состояние глубокого экзаста, считалось, что душа его находится среди духов и выполняет данное ей поручение.

Согласно верованиям шаманов, шаманы избирался среди племен и, по скольку профессия его в большинстве случаев была наследственной, он не мог отказаться от роли избранника. Кандидат в шаманы обычно с детства отличался иерархичностью и нервностью. В возрасте полового созревания у него начинались первые припадки, что рассматривалось как вполне закономерное явление, предшествующее посвящению в шаманы. Самое посвящение (умкэт, эдээт) проходило под руководством старого и опытного шамана в течение недели на вершине горы в глухой тайге, где будущий шаман обучался приемам камлания.

Каждый род имел собственного шамана, выполняющего свои функции только внутри рода. Лишь более опытные шаманы (хэдээсы саман) могли обслуживать езников других родов и учить молодых шаманов камланию. Так, например, в начале XX века три рода северобайкальских езиков обслуживала одна шаманка-идолочник из рода шаманов.

На более высокой ступени развития находилось шаманство у «конных» езников Баргузына. По имеющимся сведениям, шаманы в XIX веке (возможно, и раньше) обслуживали все население, независимо от его родовой принадлежности. «Хэдээсы саман» по имени Чукен из рода илмегир считался самым сильным шаманом-профессионалм, он выезжал...
камлать и за пределы Баргузина, и его имя знали северобайкальские и байраокские звеньки.

Звездный шаман имел специальные ритуальные аксессуары: особый костюм, шитый из шкур, обшитый бронзовыми колокольчиками разных размеров и железными подвесками, вес которых иногда достигал одного пуда, бубен круглой формы с колотушкой, один или два посоха с мягкими металлическими подвесками и колокольчиками, металлическую корону с рогами. Каждая принадлежность шаманского костюма имела определенное символическое значение.

Представление большинство шаманов могло понимать народные, женщины-шаманки (ядокон) не пользовались особой популярностью, несмотря на то, что отдельные из них считались сильными и причислялись к числу «хэйды саман».

Особо почтаемыми людьми у «конных» звеньков Баргузина были кузнецы, которые считались по своей магической силе превосходящими шаманов. «Все души боятся кузнецов, кузнец может сесть шамана, а шаман не может», — говорили звеньки. По поводу, существовали особые души-покровители, помогающие кузнециам в их ремесле. В отличие от шаманов кузнецы не камлали и не имели специальных ритуальных принаследностей. Вероятно, звеньков было священное шаманство. В отличие от некоторых народов Севера, в частности, от ненцев, хантов и манси, звеньев, духи — хозяева лесов, гор, вод и т. д. — не имели определенного названия, кроме верховного духа, которого называли «кемер», иногда «буга» или «амикун».

Наряду с шаманством, у звеньков существовали и другие формы верований. Как у всех охотничьих и рыболовных народов, у них был сильно развит промысловый культ — почитание духов-покровителей охотничье-промысла.

О причинах, породивших поверья и обусловивших их жизнь, С. А. Токарев пишет следующее: «При всей изобретательности охотника и рыбака, при всей искусности их промыслового снаряжения и ловушек, при всей меткости их выстрелов, слишком часто им приходится быть рабами случая, чувствовать свое бессилие перед сурой природой стихией, слишком часто и надоедать голодать и терпеть всякую нужду их семейств. Отсюда и вея в сверхъестественное существа, от доброй воли которых якобы зависит успех и неуспех промысла, а потому и вся жизнь охотника, его жены и детей».

Промысловый культ был тесно связан с верой в духов и верховное бо жество и, естественно, переплетался с шаманством. Шаман считался лучшим исполнителем промыслового обряда, так как, по представлениям звеньков, через собственного духа-покровителя он мог упросить верховного духа выделить охотникам несколько голов промысловых зверей из своего огромного стада.

Поскольку охота являлась единственным источником существования, то промысловый обряд был важнейшим из всех религиозных обрядов звеньков. Он выполнялся всеми охотниками, с участием шамана или без него. Звеньки считали, что духи-хозяева остро реагируют на поведение охотника и его семьи. Если последние оказывали им должное почтение: угощали лучшими своими блюдами, соблюдали все установленные запреты, то духи оказывали им милость и доставляли охотнику необходимое количество зверей. «Зверей мы не убиваем, а божества (духи) нам дают» — говорили в этом случае охотники.

Промысловый обряд в полной форме выполнялся перед выходом на

1 С. А. Токарев. Религия в истории народов мира. М., 1965, стр. 197.
охоту. На месте предполагаемого промысла охотники забивали домашнего оленя. Лучшие кусочки оленного мяса, сало, сахар, хлеб, конфеты старшей из кочующей группы или сам охотник аккуратно складывал на дощечку или кору под деревом, предварительно изобразив на ней зарубками лицо человека — духа-хозяина промысла. Обряд завершался кроплением водки или чая или просьбой удачи на охоте, благодаря семье, а также здоровью.

Бессменным спутником охотника был идол (свечка), в котором яко бы был воплощен добрый дух. Его «кормили» перед промыслом, смазывая кровью или жиром, и хранили за пазухой. При перекочевках идола везли вместе с многочисленными изображениями духов — душ, изготовленными из дерева и металла в виде птицы, рыбы, луны, солнца, детской зубки, миниатюрной юрты (чума) и т. д., в сумке (намык) на специальном оленьем белого цвета (ясил), предназначенном для духа-покровителя семьи.

Обряд задабривания духов повторялся несколько раз в процессе охоты, после первой добычи промыслового зверя, после удачи охоты в улаганках на верхних нерезалах. Каждый проезжающий охотник считал обязательным остановиться у улаганка, оставить там какую-нибудь вещь и повторить свой просьбу к духам-хозяевам гор.

С промысловым обрядом был тесно связан ряд суеверных запретов, придерживаться которых должен был каждый охотник. Так, например, нельзя было говорить об объекте промысла, думать плохое о людях, ругаться, трогать чужую добычу, провожать уходящего на промысел, не чевать в лесу в чужом шалахе, не попросив разрешения у духа-хозяина данной местности, и т. д. Перед выходом на промысел весь караван (аргиш) окружался сухой травой (сэнкар) с целью очищения оленей и людей от всего нечистого, что могло пристать на прежнем стоянке. В основе этого ритуального очищения, по-видимому, лежала рациональная идея уничтожения запахов, которые могли бы отпугнуть зверя.

У эвенков, хотя и в слабой форме, существовало вера в сверхъестественную связь человека со животными и птицами — тотемами: медведем, волком, лебедем, орлом, вороной, которых они считали священными.

Как у народов, проживавших по Амурю (нивхов, наанцев и других), и по нижней Оби (ханты, манси), у эвенков существовал культ медведей, очевидно, связанный с пережитками тотемизма. В отличие от названных выше народов, эвенки не отмечали праздника в честь медведя, обряд по случаю добычи его был весьма схожим. «Придя к логову,— писал Е. И. Титов,— кинцинко встречает к тебе пришел не тунгус, а якут заблудший. Помаленьку вылезъ, отец».

Обряд, совершавшийся после добычи медведя, был связан с существовавшим представлением, что убитый зверь вновь оживает и что поэтому необходимо оградить себя от его месту. «Не мы тебя убили, а русские (в отдельных случаях — акупу)», — говорили суеверные охотники.

Перед употреблением мяса убитого медведя все участвующие в трапезе должны были выкрикивать: «Кук! Кук!» Затем голову, кости и отдельные мелкие кусочки мяса от различных частей тушки, а также от внутренностей зверя торжественно предавались захоронению на специально построенных в барже из плетей или жердей, причем голову медведя...
обращали обязательно в западную сторону. Огонь после трапезы оставляли не потушенным.

Вера в существование у человека духа связывалась с загробной жизнью. Оленные зверики называли духу аян, а конные под влиянием бурят — сунсын (от бурятского сунээн). Убеждением подтверждением существования духа особо от тела считали сновидение. Во время сна дух якобы покидает тело и возвращается в него к моменту пробуждения. Она может за это время побыть не только на земле или на местах прежних перекочевок, но и видеться с давно умершими людьми. Считалось, что спящего нельзя будить внезапно, так как в этом случае его душа может не уснуть вернуться, а это грозило человеку тяжелыми последствиями: болезнью или даже смертью.

По мнению верующих, похождения души целесообразны, поэтому «вещные» сновидения обслуживались в круг семья или ближайших родственников. Существовала ряд обрядов для звеньев отгадок сновидений. Например, выпадение зуба или появление умерших предков кем-нибудь из родственников толковалось как предупреждение духа о смерти в ближайшее время кого-нибудь из их родственников, а просьба старика — как требование духов-покровителей угощения и т. д. За разъяснением особо «сложных» сновидений обращались к шаману. Считалось, что душа может покинуть человека даже при его жизни, если на то будет воля верховного божества, после чего человека уже невозможно спасти, он должен умереть, то есть уйти в потусторонний мир.

Сложным был похоронный обряд звенков, порожденный суеверным страхом перед покойником. «В дальнюю дорогу» старались «проводить» покойника как можно лучше, иначе его душа будет блуждать, возвращаться обратно и беспокоить родных по ночам. Осень также может унести с собой душу родственника. Форм погребения было две — зарывание в землю и оставление тела на специально сооруженном помосте.

При выполнении похоронного обряда считалось не обязательным присутствие шамана. При обоих способах захоронения в гроб рядом с умершим кладли вещи, которыми пользовался покойный при жизни: ки- сет с табаком, трубку, мешочки с чаем и солью, игольницу с иголками, нитки, игрушки и другие предметы. Более крупные вещи: одежду, постель, обувь, посуду оставляли рядом с могилой, предварительно продырявив их острым предметом. Участники похорон три раза обходили могилу по «ходу солнца», ведя за собой жертвенного оленя, шкуру и голову которого после разделки туша вешали на специально сооруженной перекладине вблизи могилы. Эвенки верили, что на жертвенном олене покойник покидает этот мир.

У звенков довольно богатая мифология, возникшая, очевидно, в глубокой древности. Возникновение ее связано с попыткой объяснить те неразличимые явления окружающей действительности. Мифы имеют своеобразное содержание. Значительная часть их посвящена происхождению животного мира. В мифах часто фигурирует верховный дух как творец природы и создатель жизни на земле. На верования звенков негативное влияние оказала христианство, проникшее к ним в конце XVIII века.

Под влиянием христианских представлений верховный дух отожествлялся у оленных звенков с Христом, при наземном захоронении над могилой ставили деревянный крест с прикрепленной к нему иконой. Более сильное влияние христианство и бурятское шаманство оказали на верования конных звенков Баргузина. Духи-хозяева получили свое общее название «эдехэ» (от бурятского — экин), верховный дух — единого бога (Буга), но русскому обращению. Пополнилось число названий своих
духов, заимствованных у русских и бурят,— ада, тотхор, леший и т. д. Некоторые элементы христианской обрядности конные звеньки внесли в свой похоронный обряд. Уже в конце XIX века они почти не соблюдали традиционный похоронный обряд: не оставляли на могиле веток умершего и не приносили в жертву коня. В день похорон по христианскому обычаю устраивались поминки по умершему. Отдельные группы конных звеньков вместе с бурятами участвовали в ламанских богослужениях.
Религиозные верования звеньков являлись порождением «низкой ступени развития производительных сил и ограниченности человеческих отношений, в которых опосредствована отношения человека к природе».

1 С. А. Ткачев. Религия в истории народов мира, стр. 27.
Глава IX
РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА И ЛАМАИЗМА
Христианство

Царицы для укрепления своей власти среди народов Сибири, в частности Бурят, стремился обратить их в христианскую веру. Вслед за русскими землепроходцами, осваивавшими сибирские просторы, двигались проповедники христианства, которые воздвигали монастыри и церкви. Первоначально правильно организованной проповеди христианства в бурятских улусах не было и над взятыми в плен мужчинами и женщинами насильственно совершали обряд крещения.

Более или менее систематическое распространение православия началось с 1681 года, с основания даурской миссии, в сферу влияния которой входили бурятские кочевья по обе стороны озера Байкал.

К этому времени относится крещение отдельных «княжеских» родов, например Гантимуровых, которые постепенно ассимилировались и вошли в состав русской служилой знати.

В 1682 году был построен Тронский монастырь на реке Селенге, ставший главной резиденцией миссионеров; в последующие годы появляются приходы Посольский, Кударинский, Еланский и другие.

80-90-е годы XVII века — период активной деятельности даурской миссии. Однако в целом ее успехи были не особенно велики. Начиная с XVIII века она сталкивалась в Забайкалье с проникающими из Монголии и Тибета ламаизмом, который оказался серьезным соперником в борьбе за души людей.

В 1727 году была учреждена Иркутская епархия, которая имела целью распространение православия не только среди бурят и звенцов, но и среди якутов, звенцов и других народов Восточной Сибири.

Данных о деятельности миссионеров в течение XVIII века и первой четверти XIX века очень мало. По свидетельству документов, в XVIII веке крещения бурят и тунгусов было немного. В лоно...
церкви была бедная часть населения, чтобы избавиться от податей. Интересные сведения о крешении бурят сообщает М. Татаринов: "Хотя со временем немало братских приходов в веру греческого исповедания, тоже из доброй воли мало; или заморавшей или свинцовой, так как жена от мужа збежит, не заходит с ним жить, ибо кто краснить из братских и цунгасов — снимается с них ежек на пять лет, а потом платить должны по-прежнему, точно почти все новокрещеные живут по срокам в кабалах, редко кто живет своим домом. А если новокрещеной, то называется карым, а если женат будет на русской, дети называются выгонки; токмо доброго житья мало. И так все братские, хотя мужская половина, совокупляясь с русскими — дети, внучата и правнучки и калмыков, возложенные черные и называются карымами... все новокрещеные живут не кочевьем, а между русскими дворами...".

С 1819 года по 1840 год среди забайкальских бурят жили английские миссионеры из Билибейского общества. Они открыли школу для детей, библиотеку, типографию, издавали христианскую литературу на монгольском языке. Но их деятельность не оставила следа в истории местного просвещения.

В конце 30-х годов XIX века по настоянию Иркутской епархии Синод привык ряд мер по усилению миссионерской деятельности в Восточной Сибири.

По данным седьмой ревизии (1818—1826 годах), число крестьян и землянок мужского пола составляло: бурятских конных землянок — 57 человек, или 13,4 процента всего населения, северо-байкальских — 207, или 45,3 процента, бауитовских и кучковских — только один человек; крестьянских землянок было не более 190.

В 1827 году в Тункинском ведомстве, например, числилось около 250 крестьянских бурят. Нередко акт крешения совершался в Иркутске. Новокрещенных стремились изолировать от соплеменников, присваивая их к крестьянскому или мещанскому сословию. Стремление опереться на "степных аристократов", администрация и духовенство принимали меры, чтобы иметь "религию православную" среди крестьян. В 1827 году крепостной волхов Барханов, за что был утвержден родовым старостой. После принятия православия Барханов вместе со священником Батовым усилило насаждал христианство среди тункинских бурят. В 1811 году крестьянин Тункинской степной думы Борис Пуранов, под воздействием которого в 1842 году было крещено до 800 человек.

Всего в 1829 году числилось крестьянских бурят 1051 мужская душа. В следующие годы тункинский тайшет 3. Хамаков, перешедший в православную веру, содействовал крещению 1000 своих соотечественников, за что был награжден орденом Владимира 4-й степени, подарками и причислен к дворянству.

В 40-х годах XIX века главным ревнителем православия из бурятского племени был хоринский тайша Дымбылов, принявший крещение в Петербурге в церкви Зимнего двора. "Крестным отцом"

---

1 «Описания о братских патриах, сочинение морских корабельных флота штурманом на ходу капитана Михаилов Татариновом», стр. 37—38.
2 См.: Ф. А. Кудрявцев. История бурят-монгольского народа. М.—Л., 1940, стр. 204-205.
3 См.: Е. М. Залкинд. Основной срок бурят XVIII и первой половины XIX века. М., 1970, стр. 147.
тайцы был царь Николай. За привлечение православия Дымболова по- 
жаловали чин есаула, денежные пособия и ценные подарки. Прави- 
тельство, Синод и Иркутская духовная миссия надеялись получить 
от тайцей большую помощь в подавлении даманзы и распространении 
православия среди хоринцев1. Но явные злоупотребления привели 
его на скамью подсудимых, и надежды их не оправдались. 
В 60-х годах XIX века активным поборником православия стал 
богослужий тайцца И. Пирожков, награжденный в 1867 году, по хода- 
тейству Синода, за содействие в нахождении христианства среди 
яничарских, осинских и балаганских бурят орденом Владимира 4-й 
степени, а также чином коллежского регистратора. 
По данным А. Раэва, в 1851 году было 9225 крещеных бурят2. 
За привлечение православия сибирские архиепископы освобождались 
на три года от платежа ясака. От имени самого царя высказались 
крестьянский (зайсанам, даргам, заседателям степеней дум, тайцам) 
значительные денежные суммы, ордена, медали, расписные золотом 
кафтаны, их производили в офицерские чины, предоставляли им вся-
ческие льготы1. Кроме того, крещение могли по собственному усмотре-
нию переименовывать в крестианское или мещанское сословие. Сама 
бурятия нередко рассматривали крещение как акт, приносящий им 
материальную выгоду. В целях получения подарков, костюмов, рубах, 
продовольствия буряты и звеньки позволяли нередко проделывать 
под собой обряд крещения несколько раз. Отражением этого явления 
служит, например, бурятская пословица: «Хэлээээнэй тулээ хэрээээ 
zугээз — «Из-за куска хлеба крест повесил». 
Наряду с нахождением православия принимались меры по рас-
пространению христианской литературы на бурятском и монгольском 
языках. Первый иркутский архиепископ Иппонкентий требовал от мис-
сионеров основательного изучения бурятского и звенького языков 
для перевода церковной литературы. В 1815 году был сделан перевод 
на бурятский язык Евангелия от Матфея, на издание которого было 
пожертвовано 11 480 рублей, а в 1823 году — перевод краткого ка-
техизма. В переводческой деятельности участвовали такие ученые-
ориенталисты, как Шмидт, Игумнов, Бобровников и другие. 
В 1830 году в Иркутске был учрежден Комитет по делам духов-
ной миссии в Иркутской епархии в составе П. Громова, А. Бобро-
ников и других, в течение пяти лет обративший в христианство 
более 700 бурят. 
Синод по ходатайству архиепископа Нилла в 1844 году разрешил 
допуск в духовные училища мальчиков из бурят и звенеков. В 40-х 
годах XIX века к переводческой деятельности был привлечен учитель- 
бурята Яков Болдонов. Им на бурятский язык переведены «Символ 
веры», «Молитва господня», «Божественная литургия», «Краткая свя-
щенная история Ветхого завета»4. 
В 1860 году был учрежден комитет по вопросам о переводе 
учебных книг на бурятский язык, в состав которого вошли буряты 
А. Балдаев, Н. Болдонов, П. Баторов и И. Пирожков, из которых осо-
бенно плодотворно работал Н. Болдонов. 

1 См.: Ф. А. Кудрявцев, История бурят-монгольского народа, стр. 206. 
2 См.: А. Рэев. Буряты. «Вестн. Имп. Русск. географ. об-ва», ч. 24. Спб., 1866, 
стр. 15. 
3 «Церковь и русификация бурят-монгол при царях». «Красный арх.», 1932, 
т. 4 (53), стр. 101. 
4 «Из истории переводческого дела в Иркутской епархии». «Иркутские епар-
хиальные ведомости», 1908, № 2, 4, 5, 12—13, 14—15.
В Заибайкалье активными миссионерами были К. Стуков и И. Телятьев. Последний в 1852 году добился отправления службы на монгольском языке среди хоринских бурят.

Иркутская миссия принимала меры по подготовке священников-миссионеров из среды бурят. Например, лама Доржев поступил на службу. Иркутская епархия просила у патриарха 4-й класс священнического бордона для бурят.

Сробын с бурят в конце XIX века. По ходатайству Иркутской епархии, в 1861 году был открыт миссионерский отдел в Ленинграде. В 1861 году вместо бурятской духовной миссии, действовавшей до 1842 года, основана бурятская миссия. К 1870 году в составе двух миссий — иркутской и забайкальской — числилось 22 стана, через семь лет — 13, а в начале XX века — 41.

По данным Иркутской епархии, в 1877 году число крещеных бурят превышало 10 тысяч человек, а евреев Баутовского ведомства — 642.

В 1891 году урона, по официальным данным, 35 тысяч крещеных бурят, а в начале XX века — уже 85 тысяч. Нужно отметить, что численность крещеных никогда не отражалась в документах точно.

Миссионеры в своих отчетах часто преувеличивали данные, чтобы доказать начальству свое значение. К тому же многие буряты принимали крещение по несколько раз.

В центрах земских управлений было построено пять церквей, которые фактически содержались за счет средств местных властей. К концу XIX века почти все земли были подвергнуты крещению. Число некрещенных по Баутовской иноходской управе в 1892 году составляло всего семь человек (пять мужчин и две женщины)

С открытием станций, постройкой храмов, приходских школ и прочих домов бурят и евреи привлекались к материальному содержанию зданий, что вызывало недовольство.

Деятельность миссионеров не ограничивалась религиозными делами, они под видом мирских сборов занимались различными поборами и неприкрытым спекуляцией. Например, собирал на стойбища земли миссионеры приурочивали к окончанию охотничего сезона, к моменту выхода послеледних на промысел, а также к сугазам и свадьбам. Многие миссионерские деятели на севере Бурятии считались едва ли не самыми богатыми в крае. Священник Бутырянинский церковь Нифонтов владел золотым прииском по реке Бамбаке, а священник Усольцев арендовал землю реки Аль, где золотые земли работали у него по найму.

До 90-х годов XIX века миссионеры прибегали для привлечения бурят и землян к исполнению христианских обязанностей и крещению детей к помощи полиции и местных инородческих властей, силой отбирали и уничтожали языческие буряды и огоньбы, присваивая часть ценных предметов языческого культа. Насильственное методы крещения все более усиливалась, и местные инородческие должностные лица активно содействовали этому. В Балаганском уезде насильственные мето-

1 «Труды православной миссии Иркутской епархии», т. III. Иркутск, 1885, стр. 497, 526, 533.
2 «Бурят», «Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона», т. V. Сб., 1891.
3 Буряты. «Большая энциклопедия», т. 4. Изд. 3. 1906—1909.
ды привлечения бурят и зверков к крещению и издавательства, чиняющиеся исправником Поздняковым, старостой Этагоровым и священником Поповым, приняли такие размеры, что вызывали широкое недовольство народных масс и породили жалобы во многие инстанции, вплоть до Министерства внутренних дел.

Голова Этагоров, например, самолично составлял списки лиц, подлежащих крещению, и вызывал последних в управленческих конфликтах. Тех, кто противился, он привлекал к суду и с ним резко разговаривал. Затем избитого связывали по рукам и ногам и с помощью подчиненных старосте служителей сажали вместо купели в стоящую в управе бочку с водой, после чего священник совершал крещение.

С 90-х годов XIX века содействие миссиям со стороны гражданской власти Иркутской губернии и Забайкальской области, подношение подарков, представление к наградам и чинам за крещение прекратились, по-видимому, в связи с тем, что в это время усиливалась волна революционного и национально-освободительного движения в России, и монастырь был вынужден решать более важные задачи.

В годы первой русской революции и особенно после обнародования указа от 17 октября 1905 года, когда население Российской империи было либерализовано, начался повальный переход бурят из православной веры в ламаизм. Так, до 1905 года в пределах тункинской миссии числилось около 10,000 крещеных бурят обеего пола, но после выхода указа почти все они перешли в ламаизм. Аналогичная картина наблюдалась и в других районах Прибайкалья и Забайкалья. Используя царские манифесты и некоторые льготы в области так называемой свободы совести, пытавшиеся пролетариатом у царизма в 1906 году, буряты стали отказываться от сношений с православными миссионерами, прекратили взносы на содержание их столов и церковных школ, сжигали православные иконы, проявляя таким образом свой протест против национальной политики царизма.

В этот период активизировалась деятельность ламаистского духовенства в Бурятии, ламаизм все больше проник на западную сторону Байкала, открывались бани, возводились бундешны и другие культовые сооружения. Население Западной Бурятии в общем сопоставлении встречало приход ламаизма. Это объяснялось тем, что традиционное шаманское верование уже не соответствовало уровню общественного развития, православие же стояло далеко от духовных потребностей народа и шло вразрез с национальными обычаями и традициями, выступая против национальной культуры, олицетворяя в себе самодержавие, его гнет и насильственное элементы.

Волна широкого антиправославного движения среди бурят вызвала беспокойство в высших кругах, и Министерство внутренних дел и Синод потребовали от Иркутского губернатора и архиепископа объяснения причин происходящего. Архиепископ Сергеем признавал в докладе Синоду: «Когда разразилась гроза 1905—1906 гг., оказалось, что дело, по-видимому, правильно организованное и прочно поставленное, не имело под собой прочного основания. Здание оказалось построенным на пожар злобой, на песке: подул сильный ветер, и от него ничего не осталось».

Миссионеры оказались в безвыходном положении. У них не оказа...
дось никаких средств к тому, чтобы собрать своих разбежавшихся освь — и они остались настрыми без стада».

Каковы же итоги христианизации бурят и звенков? Какую роль сыграла православие в развитии культуры народов Бурятии?

Миссионерские деятели, включая руководителей иркутской миссии, в своих многочисленных выступлениях, как устных, так и письменных, подчеркивали исключительное значение распространения христианства среди бурят и звенков, видели в христианизации одно из важнейших средств распространения сибирских аборигенов. В основном преданные своему делу, они зачастую принимали желающее за действительное и слишком оптимистично представляли положение крестьян. Архиепископ Вениамин в своем отчете об иркутской духовной миссии за 1874 год утверждал, что «отпадение крестьян в часть 34 в коллективе» — это бывает, например, с крестьянами в западных или морозами, бывает не может по тому одному, что сами крестьяне буряты верят в новую христианство и своих верных верят в превосходство христианства над своей верой».

Таким образом, создавалось убеждение, что христианство среди бурят пустило глубокие корни.

«Под влиянием христианства был бурят изъявлена к лучшему, как в религиозно-наравне, так и в индийских состояниях», — заявил И. Косыгина — один из активных миссионеров, подводя итоги распространения христианства среди тункиных бурят за 50 лет.

Буряты стали более или менее индифферентны к своей вере (шаманской и дамонской), посещают храмы по тому по всем праздникам, служат молебны, оказывают внимание и посещение священнику; под влиянием христианства распространились у бурят грамота и письменность, появились школы, повысилась культура бурят, улучшились семейно-брачные отношения, изменились многие обычай и традиции — таковы, по мнению миссионеров, итоги распространения христианства в Бурятии.

Христианство, безусловно, оказало определенное влияние на религиозную жизнь бурят и звенков. Но причины падения шаманства в Бурятии были более глубокими и коренящимися в общих изменениях, происходивших в социально-экономической жизни Бурятии. Беспощадная борьба с шаманством, преследование шаманов и сжигание предметов шаманского культа не прошли бесследно, но и не дали желаемых результатов. «Чистейшие истин христианства медленно и тяжело проникают в сознание бурят, и буряты неохотно расстаются с характерными и религиозными особенностями своего языкового мировоззрения. Бурят по-прежнему продолжает верить, хотя и слабее, в огонь, этих бурятских лещ, и домовых и со страхом встречает ламу и шамана, веря в его тайную тюменную силу», — вынужден был признать миссионер И. Косыгина.

Подобное же положение было и в звенкихских стойбищах. Натурал Радде отмечал, что верующие тунгузы одинаково относятся к своим языческим культурам и святым Европки.

Христианство не разрушило религиозного миропонимания бурят и звенков, не ликвидировало веками сложившиеся их религиозные представления и связанные с ними обряды и традиции. Рядом с Иисусом

1 «Церковь и русификация бурят-монголов при царице». «Красный арх», 1932, т. 4 (53), стр. 123.
2 Там же, стр. 106.
3 «Труды православных миссий иркутской епархии», т. III, стр. 563.
4 Там же, стр. 595—596.
Христосом, Николаем-угодником и другими христианскими божествами в фантазиях местных жителей продолжал жить сонь тешегриев, хатов, ду-хов. Христианские легенды вдохновлялись и исказались под влиянием шаманизма, происходило скрещение языческих и христианских пред-ставлений.
Если в искоренении язычества миссионеры добились определенных результатов, то в борьбе с ламаизмом они оказались бесспомощными. Силы православных миссий и ламаистского духовенства в Забайкалье были слишком неравны. Например, в 1877 году в забайкальской духовной миссии насчитывалось 18 станов с 17 миссионерами и 17 прихожанами. В то же время в системе ламаистской церкви было 34 ламы, в них один хамбо-лама, 216 лам-гелюнгов и 34 бандия и хувараха—всего 285 штатных лам, а фактически во много раз больше.
В своих отчетах и публикациях забайкальские миссионеры с горечью отмечали невозможность противостоять армии агрессивных и более близких к бурятской жизни лам. Миссионерский съезд, состоявшийся в 1908 году в Иркутске, констатировал: «Пропаганда буддизма не только среди инородцев, но и русского населения — вопрос недалекого бу-дущего».
Говорить о положительной роли христианства в развитии культуры бурят и эвенков не приходится. «Миссионерские школы не оказали существенного влияния на распространение грамотности и просвещения среди бурят. Являясь орудием христианизации, они прививали детям религиозные предрассудки, укрепляли суеверия, бесполезно отнимали у них много сил и энергии. Система обучения в них мало способствовала развитию умственных способностей детей, воспитывала людей безвольных, не инициативных, не дававших необходимых в жизни положительных знаний. Между тем на содержание их расходовались значительные суммы, которые ни в какой степени не оправдывались».
Количество бурятских начальных училищ росло из года в год. Мно-гие из них были миссионерскими. Но рост сети этих училищ «находил-ся в прямой зависимости от развития общественно-политического дви-жения в стране и выражал закономерность общероссийского характера».
Распространение грамоты среди бурят и эвенков, как и среди других малых народов Российской империи, вообще не входило в полити-ку самоодержания. Самая цель миссионерских школ была вовсе не про-светительская. «Прививать язычникам образование независимо от хри-стианства бесполезно и в некотором отношении вредно», — говорилось в «Московских церковных вedomостях».
Архиепископ Вениамин, выражая отношение православной миссии к образованию и развитию культуры бурят, утверждал, что им нужно христианское, а не светское образование, которое не объединяет, а разъединяет их с господствующей нацией. По его мнению, обыкновенное светское образование, исключительные льготы и почётное отношение к инородцам развивают в них национальное самомнение и приво-дят к еще большему отчуждению от русских. Высшее образование вне православного воспитания дает людей «пожизненно вредных и в об-щественном, и в политическом отношениях».

1 «Ироктуские епархиальные вedomости», 1908, № 18, стр. 183.
2 В. И. А. в р е е в. История бурятской школы. Улан-Удэ, 1964, стр. 208—209.
3 Т а м же, стр. 119.
4 «Московские церковные вedomости», 1885, № 6.
5 К. М. Ге р а с и м о в а. Ламизм и национально-колониальная политика царско-во в Забайкалье в XIX и начале XX вв. Улан-Удэ, 1997, стр. 91—92.
Миссионерство сделало просвещение в глазах туземцев самым страшным превращением государственного наказания — таков вывод исследователя религии сибирских народов С. Урысновича.

Характеризуя деятельность миссионеров в Сибири, Н. М. Ядринцев отмечал: «Миссионерских центров было весьма немного, но и в них выразились все недостатки низшего духовенства и монашества, а также известная деморализация его. Миссионер в Сибири далеко не был членом, высоко сознавая своих задачи просвещения народности и ее духа; прежде чем приняться изменять мороведение, он не был даже членом образованным. Изолированность и замкнутость самого его доводили до отчаяния, не принося пользы окружающей среде».

Распространение русской культуры среди народов Бурятии и общий культурный рост последних происходили не благодаря христианству, а в результате все более усиливающихся исторических, культурных и экономических связей с русским народом. Прогрессивное влияние русской культуры на жизнь бурят и звеньев осуществлялось не через посредство духовенства, а через светские школы, передовой смыс- вей и дочерей русского народа.

Миссионерство сыграло определенную роль в этнографическом изучении народов Бурятии. Среди проповедников православия были хорошие знатоки языка, баят и культуры бурят и звеньев. А. Бобровников, И. Подгорбуский и некоторые другие представители духовенства серьезно изучали бурятский и монгольский языки, составляя учебники и словари. Довольно успешно занимались этнографией бурят, особенно религией, Н. И. Затопляев, К. Стуков, автор «Этнографии Бурятии» (1908). Будучи членами Географического общества, они на страницах различных изданий публиковали немало статей и заметок, не лишенных интереса и ценности.

Но надо учесть, что резвые миссионеры вызывались отнюдь не стремлением двигать вперед науку или оказать помощь угнетенным народам, а тем, что внедрение православия встречалось серьезные препятствия со стороны аборигенов. Пришлось заняться изучением местных условий, быта, языка и религии. Однако предвзятость и узость интересов духовных лиц не позволяли им доходить до широких научных выводов в вопросах истории, общественного положения и прогресса бурят и звеньев; они видели свою задачу прежде всего в выявлении слабых сторон в их жизни, сознании и психологии, в критике шаманизма и буддизма с тем, чтобы успешно насаждать православие.

Среди миссионеров встречались отдельные люди, сочувственно относящиеся к местному населению, но они терялись в общей массе грубо-невежественного и корыстного духовенства.

Ламаизм²

Ламаизм проник в Бурятию в XVII веке и укрепился здесь первоначально среди табагунтов, цонголов, атаганов, хатаганов. Среди хо- ринцев ламаизм распространился позднее, в XVIII веке. Формирование церковной организации ламаизма у селенгинских и хоринских бурят

---

1 См.: С. Урьснович. Религия туземных народностей Сибири. М., 1930, стр. 97.
2 Н. М. Ядринцев. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Собр., 1941, стр. 222.
3 С перечнем архивных документов и литературы по этой теме можно ознакомиться по работам К. М. Герасимовой "Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX вв.", Улан-Удэ, 1927; "Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917—1930)". Улан-Удэ, 1964.
фактически началось только в 1741 году, когда были основаны первые монастыри в качестве общественных религиозных центров. До этого времени преобладали кочевые домашние молельни в ставках кийвцов, поскольку инициатива внедрения новой религии среди бурят принадлежала правящим верхам.

Сообразно феодального развития бурятского общества получило свое отражение в особенностях формирования ламаистской церкви: здесь не было единого и признанного всеми бурятскими племенами и религиями религиозного центра, до середины XIX века шла упорная борьба между различными родоплеменными группировками иконописи и духовенства селенгинских и хоринских бурят за главенствующее положение в управлении забайкальскими ламаистскими монастырями — дацанами.

Российское государство сыграло активную роль в формировании бурятской ламаистской церкви и в определении ее официального положения в структуре бурятского общества. Первые юридические акты царского правительства относятся к 1727 году, ко времени пребывания в Забайкалье дипломатических миссий Салвы Рагузнского. Рагузнинский считал, что необходимо прежде всего обратить внимание на вероисповедные дела бурят, так как бурятские дацаны фактически находятся в ведомстве зарубежных религиозных центров и поддерживают с ними постоянные и разносторонние связи. Чтобы изменить сложившуюся градацию, царское правительство решило направить начавшийся процесс оформления ламаистской церкви в Бурятии по тому руссу, которое устраняло бы внешнее влияние и содействовало сохранению мира и безопасности границ. «Инструкция пограчным дозорщикам» 1728 года определила автокефалию (самоуправление) еще не существующей бурятской ламаистской церкви и учредила должность главного ламы забайкальских дацан на которую был назначен тибетец Агван Пушуцк на число тех 150 тибетских лам, которые в 1712 году прибыли в Забайкалье из Монголии. Рагузнинский распорядился: «Лам заграницних, чужих подданных не пропускать. И... ежеди оставящихся лам в российской стороне по вынужденю разграничению недозволено... то в такчом случау выбирать их между собой из каждого рода, по два мальчика благоразумных и к науке способных, дабы учились грамоте и прочему, что надлежит, а потом, как научатся совершенно, тех обнадеживать милостью его императорского величества и в производства чинов и в начальных». 1

В 1741 году Агван Пушуцк и Дамба Доржи Зазев — сыны цзинджского кийвца, получивших богословское образование в Тибете, — основали первый в Бурятии Цзинджский дацан. В этом же году был основан Гусиноозерский дацан. Эти первые родовые монастыри были кочевыми и размещались в войлочных юртах, как и другие дацаны селенгинских бурят, основанные во второй половине XVII века.

Первый дацан у хоринских бурят — Кудунский (Кижинский) — был основан в 1775 году, затем главенствующая роль перешла к Аянскому дацану, который был построен в 1795 году хоринским тайшой Принцевым.

В 1822 году в Забайкалье было 18 дацанов, 10 из них — у хоринцев. В последующее десятилетие общее количество дацанов удвоилось, в их кире насчитывалось 4637 лам и хуваряков. Но интенсивно ламаизм развивался только в центральной части Бурятии — в кочевых селенгинских и хоринских бурят. В районах расселения западных бу-

1 ЦГИА, ф. 821, оп. 133, д. 424, л. 6.
фатских племен и родов — в Тункинском и Бургунском ведомствах — ламанам начал распространяться в начале XIX века. В Иркутской губернии в первой половине XIX века он укрывался среди аларакских бурят, а у эхиритов стал насаждаться лишь в начале XX века по инициативе панцифтов из восточных районов и местных предводителей из куклачества, его без особых успехов. Преобладающими вероисповеданиями в западных бурят оставались шаманские. Но и в тех районах, где ламанам имел более длительную историю распространения, в народных массах сохранялись старые верования, бывшая обрядность оставалась шаманской.

Ламанськая церковь не могла сразу проникнуть в глубины народного быта, на первых этапах она стремилась утвердить свое влияние сверху — политическим союзом с войском и царской администрацией. Опираясь на поддержку власти, она создавала объективные условия для усиления своих позиций. Ламанское духовенство повсюду ровно в сословиях и созвучих, чтобы быть возможно большую территорию в качестве приходов, обязанных содержать духовенство и дацаны. Интенсивным обращением бурятских детей и юношей в духовное состояние ламанский церковь расширяла свое влияние на народные массы, как родители и родственники хураков и лам считали себя обязанными материально и морально поддерживать процветание новой веры. Одновременно ламанское духовенство старалось уничтожить авторитет шаманизма и особо лично влияние шаманов. На первой стадии этой борьбы с шаманизмом ламы привлекали к помощи местных губернских властей и политики в организации гонений на шаманов, разрушения и сожжения шаманских культовых предметов и канои. Но в 1838 году был издан специальный указ Николая I о ламанском веровании, в котором говорилось также и на недопустимость гонений шаманизма со стороны лам. Ламанськая церковь изменила тактику и обратила свои усилия на ламанизацию и ассимиляцию бытовой и общественной обрядности, которая, как указано было выше, оставалась в основном прежней, шаманской.

Царское правительство выступило в «защиту» шаманизма, обнаружив, что ламань в его современном состоянии стал более сильным и опасным противником официальной религии Российского государства. Иркутский генерал-губернатор Лавинский обратил внимание, что развитие ламанизма в Забайкалье идет довольно быстро и что ламанские монастыри и многочисленное духовенство представляют собой значительную силу, к тому же связанную с зарубежными центрами ламанизма.

Осложнение международных отношений на Дальнем Востоке заставило царское правительство вплотную заняться изучением «русского вопроса», как серьезной проблемы внутренней и внешней политики. Забайкалье занимало ключевое положение на Транссибирской коммуникации, здесь пролегал единственный более или менее удобный путь к дальневосточным окраинам Российского государства. Через Забайкалье шла вся торговля Россией с Китаем, на которую приходилось 70% всего ввоза товаров из-за рубежа, а транспортное обслуживание русско-китайской торговли в Монголии контролировал ламанский церковь.

Для учреждения правительственного контроля над деятельностью ламанской церкви необходимо было определить юридическое положение ламанского вероисповедания в системе российской государственности. Инструкция Рагузинского определила лишь общий
характер отношения сибирской администрации к ламанamu в Забайкалье, но его юридический статус оставался неустановленным, так как в пределах Российского государства не действовали законы, которые были установлены маньчжурским правительством для ламанской церкви в Тибете, Монголии и Джунгарии. Когда сибирская администрация запросила у бурятских начальников сведения о том, какие существуют у бурят «законы и правила» о ламской вере, то хоринские и селенгинские войска сослались на монгольское постановление 1576 года.

Правовое положение бурятской ламанской церкви разрабатывалось по двум линиям. В связи с разработкой проекта свода степных законов для малых национальностей, не подлежащих полной русской юрисдикции, в 1853 году утвержденный пятий законопроект составленный генерал-губернатором Муравьевым-Амурским. Приняв «Положение о ламанском духовенстве в Восточной Сибири 1853 г.» царское правительство завершило процесс административной консолидации ламанской церкви, подложило конец местнической борьбе духовенства селенгинских и хоринских даанов, определило постоянную резиденцию хамбо-ламы в Гусиноозерском дацане и сосредоточило в его руках управление всеми бурятскими дацанами. Зачисление лам в штат, присвоение духовного звания (гешула и гешула), назначение и ведение высших должностей производилось только через хамбо-ламу и утверждалось высшей губернской властью с выдачей соответствующих удостоверений.

Назначение хамбо-ламы проводилось через центральное правительство, что подтверждалось выдачей царской грамоты. Без официальных дипломов о звании штатного ламы и получения духовных званий невозможно было занять какую-либо значительную должность в дацане. Количество лам в дацанах было ограничено штатным расписанием: при 34 дацанах состояло на службе 285 так называемых штатных лам, утвержденных местными властями, а все остальные не считались лицами духовного звания.

Чтобы поставить в определенные рамки «кормление» лам за счет населения и в то же время не ущемить их материальных интересов, правительство выделило из общих земель бурят наделы из расчета 500 десятин на хамбо-ламу, 200 — на шерету, 60 — на ламу, 30 — на банды и 15 десятин на хуварака. Штатное духовенство было освобождено от налогов и всех повинностей, телесное наказание было отменено для всего ламанского духовенства.

Таким образом, правительство не затронуло сословных привилегий и экономических интересов ламанского духовенства. Оно заботилось только о том, чтобы ламство верноподданно служило царю и обеспечивало соответствующие настроения в народе. Царское правительство надеялось пресечь зарубежные связи бурятских даанов, за-
претив ламам участвовать в пограничной и зарубежной как открытой, так и контрабандной торговле. Приобретение предметов культа из-за границы должно было производиться только с разрешения забайкальского военного губернатора через Кяхтинскую таможню. Учреждение новых дацанов свыше «комплекта» запрещалось, любое строительство в дацанах могло производиться только с ведома и разрешения соответствующих административных инстанций.

Хамбо-lama был обязан ежегодно отчитываться перед губернскими властями о всех финансовых и хозяйственных делах.

Все эти запреты и ограничения в сущности не достигли цели. Они содействовали тому, что ламаистское духовенство и улусная верхушка устанавливали тесный контакт между собой для того, чтобы сообща ложно, хитростно, интригами и взятками обойти все рогатки царского за-
коноположения. Последнее не уничтожило дацанскую торговлю, но придало ей подпольный характер, так как она после 1853 года велась через подставных лиц, перекупщиков и доверенников.

Поборы с населения не уменьшились, но казначейства дацанов стали более тщательно скрывать от посторонних глаз размеры своих доходов и способов их получения, поэтому официальные отчеты хамбо-
ламы о хозяйственной и финансовой деятельности дацанов не соответство-
вали действительному положению дел.

Положение о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири 1853 г. запрещало незаконное посещение и присвоение духовных степеней, но численность ламистов все возрастала, и все эти тысячи новых лам имели не только духовное посвящение, но и богословское образование и ученые звания, которые они получали в бурятских, монгольских и тибетских монастырях.

Ламы нашли пути для нарушения всех статей закона, и губернские и местные власти на многое смотрели сквозь пальцы, нередко входя в контакт с бурятскими начальниками.

Царское правительство не собиралось бороться с ламаизмом как с религией и ее отрицательным влиянием, направленным на воспитание общественной пассивности трудящихся масс, на консервацию темноты и всего косного и отсталого в быту бурятского народа.

Социальная функция ламаизма устраивала царскую администрацию, поскольку ламаистское вероучение освящало социальное и экономическое неравенство, государственное господство имущих классов, представляя эксплуататорский строй как навечно, истиный порядок, установленный свыше богами. Эту же функцию выполняла и христианская религия в отношениях государства российских помещиков и кабинетов. У царских чиновников не могло быть коренных разногласий с бурятскими воинами и ламаистской церковью, так как их объеди-
няло едиство классовых интересов в отношении к эксплуатируемому народу. Противоречий могло возникнуть только по поводу личных целей ламистов.

Закрытие и ограничение царского законодательства не привели к росту ламаизма в Забайкалье, но создали своеобразные условия для его развития. Царская администрация ограничивала зарубежные связи
бу́рятских да́ца́нов, препятство́вала ввозу культо́вых предме́тов, за́прети́ла да́я́нски́е торговле́нные опера́ции в Ти́бете, Китае́ и Монголии и в то же вре́мя была заинте́ресована в сокра́щении потока́ паломни́ков, устремля́вшихся в зарубежные религиозные центры. Поэто́му я́ркая адми́нистра́ция была вынужде́на поддер живать усиле́ния бу́рятского духо́вства в разви́тии зре́лой сто́роны да́я́нской обрядно́сти, в со́зда́нии и обу́родовании собсе́вных культо́вых досто́приимечательно́стей, чтобы отвле́чь веру́ющих от массо́вого паломни́чества к монгольским и ти́бетским свя́тынам.

Ши́рокое строительство и обновление обста́новки всех да́ца́нов со́зда́ли постоянную и ра́стущую перебо́ность в при́рое ма́стеров ху́до́жественного оформле́ния культа. В XIX ве́к в бу́рятских ула́сах За́йбакай сложи́лись ре́месленные центры ху́до́жественной обработки де́рева и строи́тельного ма́стерства (Ороной), ли́твы из цветных ма́телей (Мухоршибирь, Цолта), резьбы ти́пографских ма́триц на ти́бетском и монгольском язы́ках (Бравна́, Ергой). Вто́рая поло́вина XIX ве́ка была пери́одом бу́рного разви́тия бу́рятского да́я́нства по всем на́правлени́ям. В это́ вре́мя изме́нились обли́к да́ца́нов и ве́сна внешняя сто́ро́на да́я́нской культа.

До́ второй поло́вины XIX ве́ка бу́рятские да́ца́ны были в основно́м небольши́ми и скромно обста́новленными деревени́шными зда́ниями. Последнее вво́дный ду́ганы у селениянских бу́рат исчез в 20-х го́дах XIX ве́ка. Хори́йские да́ца́ны в последне́й четверти XVIII ве́ка основыва́лись не в вьёко́чных кру́тах, а в стационарных деревени́ших зда́ниях и обставля́лись значи́тельно богаче́ селения́нских. Многие из этих пер¢ьих бу́рятских деревени́ных хра́мов по своему архитекту́рному облику напомина́ли русские деревени́нные засо́вки. Их строи́теле́ми были не русские плотни́ки, то бу́раты, обучавшиеся у русских и пере́вившие многие приёмы крести́нского зодче́ства. Только во второй поло́вии и особенно в последней четверти XIX ве́ка прони́сшёл коре́йский пере́мена в во́ншем и внутрне́м облике бу́рятских да́ца́нов. Все они́ были перестрои́ны заново и обста́новлены с максимальной пышно́стью. В этот более чем полувековой пе́риод сложи́лся нацио́нальный сти́ль бу́рятской культо́вой архитеку́ры, в которой переработа́лись и перепла́ви́лись чер́ты кита́йского, ти́бетского, русско́го церковного и местного крести́нского зодче́ства. Носите́лями этого ма́стерства были бу́рятские кре́стьяне, занима́вшиеся строи́тельным ремеслом нары́ду с селё́ким хозяйством. В частности, мужское насе́ление ула́с Боробойской до́лни́ почти пого́ловно занималось строи́тельным и ху́до́жественным прикладным ремеслом. Оронойские плотни́ки, столя́ры, ма́лые кре́стьяне, жесте́нщики, резчи́ки по дереву, ма́стера ху́до́жественной обработки ма́лела, иконо́писцы брали подру́ды почти по ве́с бу́рят и строи́ли не только бу́рятские да́я́нствене́ские хра́мы, но и различные зда́ния и мосты в русских деревени́ях и бу́рятских ула́сах.

В бу́рятских да́ца́нах развивало́сь местное иконо́прича́ние и культо́вая скульпту́ра в мета́ли, дереве́, гли́не, папье́-ма́ше. Во вто́рой поло́вине XIX ве́ка в бу́рятской иконо́писи строи́гий и обобщённый сти́ль древних ти́бетских и центральноазиатских тради́ций сме́нился декора́тивным направле́нием вейнских, ля́ранских и монгольских школ, в ко́торых основной упор делался на точную проработку деталей, укра́шение позолотой и обильным орна́ментом, на яркое поли́хромное ре́шение часто в широ́й общей компози́ции и смыслово́му назначению культо́вого изображения. Бу́рятские иконо́писцы и скульпто́ры работали в манере этих шко́л и создава́ли также местные тради́ции, своеобразие
которых наиболее четко выявилось в первой четверти XX века. Чрезвычайно интересна также рание бурятская икона, стильно особенно, которая сложилась на основе относительно свободной колористической трактовки стандартных сюжетов и местной переработки стиля тибетской и монгольской икон XVI и XVII веков.

Значительные художественные ценности были созданы в области бурятской культовой скульптуры, выполненной в дереве, глине и па- ньте-часом дацанскими мастерами и мирянами. В оройское крестьянское ремесленном центре сложилась национальная школа деревянной скульптуры, которую возглавлял габжи Санжы-Цыбин Цыбиков (1877—1936), разносторонний одаренный мастер — скульптор, живописец, гра- фик, столяр, мастер декоративной резьбы по дереву и художественной росписи. Оройская школа деревянной скульптуры известна многообразием сюжетов и их творческой трактовкой. Наряду с каноническими резьбой, ярко было представлено и фольклорное направление, для которого характерно земное жизненугдающее понимание красоты. Кроме дацанских школ живописи и скульптуры действовало и самодеятельное крестьянское творчество в области культового искусства, не связыванное с профессиональной традицией и специальной подготовкой в монастырях.

В середине XIX века получила углубленное развитие сам ламаистский культ, прежде всего изменилась тактика ламистства в отношении к шаманству. Ассимилируя наиболее распространен шаманские культы, дацаны стремились использовать местные религиозные обычаи для укрепления ламаистской веры в сознании и быту широких масс бурятского населения. Повсеместно в Бурятии проводилась ламизация шаманских тахилганов, в первую очередь обу, которые служили объектом общественного родового культа, а затем и семейной и индивидуальной бытовой церемониальной обрядности. Дошамский и шаманский пантеон утратил свое значение, но перемещен и перекрещен в ламаистскую веру. На всех более или менее значительных культовых шаманских местах были сооружены ламаистские обходы — бу- ханы, субургины и прочие сооружения, а самые крупные обу были наз- ваны «приходскими», молебны на этих обу входили в календарь да- цанской обрядности и проводились как общественные приходские культовые сборища с общей трапезой, спортивными играми и развлечениями.

Шаманская обрядность была заменена ламаистским молебном по определенному числу в честь местных хозяев обу составляли тибетские обрядники.

Культ шаманских онгонов в семейной обрядности был полностью изображен и заменен ламаистским культом хранителей веры, или докинов, божеств доломистского происхождения, ассимилированных еще в Индии и Тибете и введенных в ламаистский пантеон в качестве свя- ренных, устрашающих гонителей нечистой силы и всего прочего, что не- шит повсюду религию и благополучию народа.

Культ докинов получал многостороннее применение в ламаистской обрядности на различных уровнях — индивидуальном, семейном и общественном, связывая новую религию с многовековыми доломистскими религиозными представлениями и обычаями. Это была функцио-

---

1 Тахилган — культ.
2 Обо — место для жертвоприношений локальным божествам, отмеченное груздовой камней или срубленными деревьями, поставленными конусом, и т. д.
3 Бухран — ламаистская часовня на обо; субурган — культовое сооружение.
нально однородная замена шаманских культов, не ломая традиционную веру, но переводящая ее в новое русло и облегчившая проникновение даянизма во все неры семейного и общественного быта бурят-шаманов.

Докшитские обряды заменили домашние и общественные убогое молебны за благополучие и хозяйственное благосклонение людей. Среди них и Цагалган — древний праздник начала нового природного и хозяйственноого цикла, который в своей ламанированной форме стал торжественным сводным докшитским хуралом с мистеральным сожжением грецков и зла и торжественным жертвоприношением всему корпусу хранителей веры. Кроме того, было введено летнее мистериальное представление цам, из нескольких разновидностей которого основным для религиозного воспитания населения считался докшитский цам, или ритуальная пляска ламских служителей в специальных масках докшитов под соответствующую музыку. Это обрядовое действо имело такое же назначение ритуального уничтожения «греха и зла» и обеспечения процветания веры и общего благосклонения народа, как и дацанский новогодний обряд.

Докшитская служба на семейном и общественном приходском и ампирючных уровнях была детально разработана в Монголии только к концу XVIII — начале XIX века. В 1776 году Тушету-хан уложен прописаться новым монастыря Эрдэнэ-чан представил доклад угленному хутухе о том, что в этом монастыре нет ни богослужебных книг, ни другого толкового изложения обрядового правила докшитских молитв. Хутухта ответил, что в Халхе вообще не имется книг для полного служения докшитам, что халхаским ламам нужно либо самим составить все нужные обряды и молитвы, либо отправить послов в Тибет, в сакьямские монастыри, чтобы усвоить, как там проводятся эти службы, и приобрести все необходимые лоскубы. Только после поездки в Тибет правильное и полное служение докшитам было поставлено наказания в Эрдэнэ-чан, а затем распространилось по всей Халха-Монголии и далее проникло в Бурятию1.

Таким же путем получили распространение в Бурятии и другие культуры: цам, джуб-хурал, культ прорицателя чжой-жонки, различные бытовые, хозяйственные, медицинские и колдовские обряды, заклинания, гадания, предсказания и т. д.

В XIX веке из бурятских ведомств были выказаны огромные средства на переоборудование и обстановку дацанов, привлечены многие народные таланты, чтобы обставить ламаистский культ ярко и художественно для максимального воздействия на сознание верующих ламастов и шаманов.

В бурятских монастырях появлялись реликвии и святыни, привезенные из Тибета, на приобретение которых собирались немалые деньги с населения. В последней четверти XIX века в Монголии, а затем и в Бурятии появился обычай возведения огромных пятиконечных статуй Майлари — будущего пятоуголь Вадамы Майларей. Эти металлические статуи заказывались в мастерских Долон-кора, откуда в разобранном виде транспортировались на верблюдах в Забайкалье. Пятиконечные металлические статуи Майлари были установлены в Агинском, Цугольском, Агинском и Гыгтуйском дацанах. В начале XX века в Янгаинском дацане был установлен деревянный Майларей высотой в 80 локтов, изготовленный орнитическими мастерами. Весь Янгаинский

1 См.: А. М. Позднеев. Быт буддийских монастырей в Монголии. Спб., 1887, стр. 321—322.
ванная традиционная праздничная проникновение в быта бурят не ограничивается только узкокультурным. Среди бурят освобожденного и хозяйственно-хозяйственного стало торжественно сожженным, сопровождаемым собранием корпирующих бутчаков. Основное предназначение таких традиционных для бутчаков, или киргизов, масок и драконов, была и обеспечиваема им полезной функцией и дающим, приходском и религиозном, оно только до просветления или религиозному духовному служению, ни другому. И хотя служба в религиозных местах, включая религиозные здания в Тибете, относительно недавно и составляла важную часть религиозного служения, в регионе представляет собой сначала в религиозных учреждениях, а не в монастырях, в других случаях, различные религиозные учреждения, закладывались и создавались нерелигиозными средствами. В то же время многие из этих учреждений, которые и являлись художественными учреждениями, были ламаистскими монастырями.

Ламаи, привлекавшие внимание тибетских и монгольских знатных людей, затем и в других странах, построили многие статуи и изваяния, изваянные из различных материалов, включая художественные монументы, художественные изображения, выполненные из кости, а также деревянной гравюры для иллюстрации книг и изготовления матриц для печатания, а также в других культовых изображениях на продажу среди верующего населения.

В официальных источниках сведения о книгопечатании в бурятских дацахах появились только в 1877 году, когда селенгинский епископ Мартинин сообщил в полицию о типографии в Цугольском даце. При следствии было обнаружено более тысячи деревянных матриц с тибетским и монгольским текстом. Типография была оценена, широсоциальной, по тем временам и целям, было разрешено Агинскому в Тибетском даце печатать книги из других сообщений, что собственная книгопечатание сократить необходимость покупать их за границей.

В 1887 году хамбо-лама Гомбоев сообщил Э. Ухтомскому, руководившему Забайкальским край, что прежде типографии имелись в 29 дацахах, но после 1880 года книгопечатание производится только в разрешенных типографиях Гусиноозерского, Агинского, Агинского, Цугольского, Чепскугского, Хожаргаевского, Энгутаевского и Цолганского да-
цанов. В этих дацанах, по сведениям хамбо-ламы, было создано 494 на-
звания тибетских и монгольских книг, из них 169 названий — в Цу-
гольском дацане. В основном это были обрядовые обрядники и молит-
венные, а также специальная пропагандистская и идеологическая лите-
рatura для народа в форме сборников назидательных рассказов, басен, 
сказок, афоризмов, поэм, житийных историй, грамматики монгольско-
го языка, тибетско-монгольские словари.

Во второй половине XIX века были созданы новые правительст-
венные комиссии для расследования жалоб православной миссии на то, что «Положение 1853 г.» содействовало укреплению ламаизма и по-
ставило православие в невыгодное положение. Прежде всего «Положе-
ние 1853 г.» фактически узаконило ламаизм в качестве официальной 
религии бурят, что православной миссии казалось абсолютно нетерпи-
мым, так как, по ее мнению, в Российской империи есть только одна 
господствующая вера — христианство, в которую должны быть обра-
щены все «инородцы».

Забайкальская православная миссия более полувека прилагала 
отчаянные усилия, чтобы добиться отмены этого законоположения и из-
менения всего правительственного курса по отношению к бурятскому 
lamaизму. История этой борьбы показывает специфику внутренней по-
литики царизма в Забайкале, которая здесь была более гибкой и ос-
торожной, чем в других районах Российской империи.

Царское правительство хотело бы подвергнуть всех «инородцев» 
русификации и христианизации, но в Забайкале оно не могло позво-
лить себе грубого отношения к вероисповедным делам бурят-lamaистов. 
Более того, многие экономические и административные вопросы (кях-
тинская торговля, землепользование бурятского крестьянства, проек-
тирование административных реформ) рассматривались в связи с ре-
лигиозной проблемой Забайкаля, с оглядкой на отношение лам к про-
ектируемым преобразованиям. Правительство не хотело создавать в 
Забайкале очагов недовольства, волнений, враждебной пропаганды, 
которая могла бы отрицательно сказаться на обороне края в случае 
войны и на интересах кяхтинской торговли, которая со второй полови-
ны XIX века к тому же стала приходить в упадок. Поэтому все попытки 
православной миссии добиться уничтожения привилегий и самой 
должности хамбо-ламы, ликвидации земельных наделов дацанов и за-
прещения монгольским ламам приезжать в Забайкале потерпели не-
удачу.

Не добившись ослабления ламаизма путем прямых полицейских 
приступений, православная миссия поставила ряд вопросов относитель-
но общих условий ее деятельности. В качестве объективных причин, 
мешавших распространению православия, был назван кочевой быт и 
противодействие инородческих властей. Разрушение кочевого быта бу-
рат православная миссия считала необходимым условием для русифи-
кации и христианизации всех бурят, в частности ламаистов. В период 
реакции 80-х годов забайкальская православная миссия возобновила 
свои хлопоты через Синод. Но несмотря на поддержку Победоносцева, 
вопрос о немедленном ограничении ламаизма, прямым или косвенным, 
не мог быть решен, поскольку правительство не решалось начать на-
ступление на сословные привилегии нойонства и земельные интересы 
всего бурятского крестьянства, что могло грозить серьезными осложне-
ниями в Забайкале.

Православная миссия видела силу ламаизма в кочевом скотовод-
ческом хозяйстве, бытовой, культурной и административной обособлен-
290
ности бурятских ведомств, поэтому она возлагала большие надежды на реформы в административном и земельном положении бурят и всячески горячила их проведение, не считаясь с объективными особенностями хозяйственного уклада восточных бурят, а также с тем, что в тех условиях национальная оседłość и земледелие могли привести к общему разорению бурятского крестьянства.

Православная миссия полагала, что сокращение земельных наделов заставит бурят перейти к оседлому земледелию, что в свою очередь инкритирует особенности национального и бытового уклада жизни бурятского крестьянства и объединит его с русским населением края. Экономическое разрушение кочевого быта должно было завершить административной реформы — ликвидацией степных дум и заменой их учреждениями по образцу русского крестьянского управления.

Эта авантюрная и махрово-интригующая программа национальной христианизации и русификации бурят не получила тогда поддержки. Только после многолетнего статистического изучения социально-экономического уклада бурятского населения специальной комиссией Куломышина и постройки Транссибирской железной дороги, оказавшей глубокое воздействие на экономическое и общественное развитие края, царское правительство приняло решение о проведении административной и земельной реформы 1900—1901 годов. Только сообщение о проведении назначенных действий вызвало в Забайкалье повышенные крестьянские волнения и в значительной мере обусловило выступление бурят в период первой русской революции 1905—1907 годов против национально-колониального гнета царизма.

В XX веке ламазизм продолжал развиваться по всем направлениям, о которых говорилось выше, но главная особенность заключалась в том, что буржуазно-демократическое крыло национально-освободительного движения бурят, возникшее в период революции 1905—1907 годов, противопоставило, наряду с требованием свободы и равноправия национального народа, также и программу реформ административного управления, богословского образования и религиозной пропаганды в соответствии с нормами буржуазной демократии и современной цивилизации.

Эти религиозные реформы объективного характера были составной частью общей политической программы, намеченного в ходе революции и в период ее проведения. В период после революции возобновилась построение монастырей, укрепилось духовенство, крестьянское косвенное, а не прямое устройство, в интересах освобожденного народа, по его суждению, начало национально-освободительное движение. В этот период возник и развивается бурятское крестьянское движение.

Еще в конце XIX и начале XX века в бурятском обществе наметились два общественных течения. Первое возникало как реакция на черносотенную программу национальной русификации и христианизации бурят, с которой настойчиво православная миссия в последней четверти XIX века. Монархическое настроение социального крестьянства во главе с хоринским тайной Вамишировым и связанное с ним ампирское духовенство усилиями и печально пропагандируя в узахах ненависть к властям кочевого степного быта, повинен в молодежи старшем в обществе и семьи, неукоснительную приверженность к национальным обычаям, национальной религии, языку, одежде и нормам морали, сплоченность бурятского уклада против всего русского, вплоть до отказа от употребления мыла и духов, о чем принимались решения в дачанах и степных думах. В этой пропаганде усиленно подчеркивались извечные
право нойокства и духовенства верховодить и долг простых людей повиноваться. Сословное нойокство сговорилось с верхушкой духовенства не принимать никаких реформ, относящихся к отмене степных дум и ограничению земельных наделов, и твердо придерживаться национальной старины.

Второе течение было связано с развитием новых сил в бурятских клучах — с формированием прослойки богатых предпринимателей, кулацов, торговцев, интеллигенции, часть которой выражала интересы новой несмольой знати, стремящейся к власти и самостоятельности. Эта прослойка поддерживала отмену степных дум и сословных привилегий нобилотов, так как волостная земская реформа давала ей доступ к власти и ко всем выгодным экономическим мероприятиям.

Эти две группировки заявили о себе в канун первой русской революции во время крестьянских волнений, вызванных объявлением воинки и земельной реформы 1900—1901 годов, во время революции и в период реакции.

В годы революции эти группы подняли лозунг свободы национального вероисповедания, ссылаясь на царский манифест 17 октября 1905 года о свободе совести. Бурятское ламаистское духовенство направило в Министерство внутренних дел ряд ходатайств об отмене ограничительных статей в «Положении о ламаистском духовенстве в Восточной Сибири 1893 г.» и просило упразднить штатное расписание, ограничивающее количество лам и даанов, разрешить свободное открытие богословских школ любых разрядов и требуемого количества и свободное печатание богословской литературы в даанских типографиях, отметить цензуру и ограничения на доставку из-за границы всего необходимого для развития богословия, книгопечатания и культового искусства.

На прогрессивное крыло ламаистского духовенства, националистической интеллигенции и кулачество дало Вато-Далай Очирову, депутату II Государственной Думы более решительный наказ, требующий освободить бурятскую ламаистскую церковь от подчинения Министерству внутренних дел, надзора местной полиции и губернских властей, предоставить ей автономное самоуправление на принципах выборности и коллегиальности, подчиненное съездами духовенства, а также предоставить ламаизму и ламаистскому духовенству равные права с православным и православным духовенством.

Националистическая интеллигенция выдвинула требования ввести преподавание ламаизма в бурятских школах Министерства народного просвещения и разрешить открытие национальных школ другого типа с предоставлением ламству права преподавания в них и официального признания тибетской медицины в качестве науки, равно правной с европейской медициной, открытие специальных школ для подготовки врачей по тибетской системе.

Для разбора всех ходатайств, относящихся к религии, которые поступили из разных концов Российского государства от многих национальностей, в мае 1905 года было учреждено особое совещание по делам веры.

Совещание отклонило требование равноправия ламаистского вероисповедания с православным, хотя и счело возможным увеличить штат духовенства, но без наделения землей, разрешить свободное открытие богословских школ, книгопечатание в даанских типографиях, вернуть конфискованные в 1879 году матрицы, отменить таможенную цензуру на ввозимую из-за границы богословскую литературу.
После подавления декабрьского восстания царское правительство закрыло совещание по делам веры и отказалось от всех своих словесных и бумажных обещаний, которые оно дало "миропомощи, испугавшись размаха революционного движения. Все бумаги о пересмотре положений календаря и конфискации церковных собственности теперь объявлены утратившими силу. Важнейшей причиной этого явилось недоумение относительно предстоящей революции и ее результатов.

Но правда, что национальное мнение в октябре 1905 г. сопротивлялось насилию против натиска в Восточной Сибири, где в открытом разрешении и свободном выражении национальных интересов, требований, вопросов, и в предоставлении царскому правительству власти над всеми этими вопросами, заключалось его необход.

Вслед за националистической платформой, депутаты 1-го созыва русской четырехлетней монархии, президент и умеренность революционера, предложившие "борьбу с революцией", в "Забайкальских епархиальных ведомостях" объявили статьи на тему "Социализм и христианство", "Христианство и социал-демократия" и "социал-демократии в отношении к современным событиям", "К борьбе с социализмом" и т. д.

Либеральное духовенство предлагало перестройку религиозной пропаганды, приблизить христианские идеи к социальным лозунгам современных революционных движений, чтобы найти выход среди угнетенных трудящихся масс, но при этом переводить политический протест их в безопасное русло, не затрагивающее основные устои существующего социально-экономического строя.

Крепостническое консервативное духовенство не понимало и не принимало идеи христианского социализма, обвиняя революцию и не одобряя попыток создания церковно-общественных рабочих организаций, соответственно отвергало идеи либерального духовенства использовать в идеологии современной интеллигенции, что было бы полезно для борьбы против материализма и марксизма.

В начале XX века известная часть русской интеллигенции, наряду с увлечением мистикой, декадентством и новейшей идеологией философий, стала проявлять усиленный интерес к религии Востока, как к материалу для конструирования новой общецелевой религии наравне с самоуверенностью, обращенной ко всем людям вообще, без сословных и национальных различий.

Эта новая космополитическая религия должна была противостоять как городам Л. Н. Толстого, известь индустриального века — материализму и атеизму, разделяющим нравственные устои современной жизни.

Эти явления в русской общественной мысли не прошли мимо бурятской интеллигенции. Миссионеры и царские чиновники полагали, что ликвидация сословных привилегий нобилитета и разрушение экономических устоев замкнутого национального быта приведет к русификации и христианизации бурят, а распространение европейского образования среди них ослабит идеологическое влияние ламанизма.

Распространение образования среди бурят привело к формированию...
нию демократической, а также буржуазно-националистической интеллигенции, которая взялась за укрепление и обновление ламанизма на основе «современного состояния умственного развития».

Цыден Жамцарано, Базар Барадин, Вато-Далай Очир, Авган Доржиев выдвинули в это время идеи (не новые, а заимствованные из западной и русской литературы), что ламанизм — это испорченный вульгаризованный буддизм, что настоящим буддизмом является древнее, состоявшее в ученных школах чойра у бурят и калмыков, интеллектуалы из них тяготели к западной и русской литературе, отбирали в буддийском литерате памятники, которые пропагандировали бы «чистый, настоящий буддизм». Бато-Далай Очир перевел на монгольский язык русский перевод «Дхаммапады», в которой буддийская этика подается как общеевропейское явление, обращенная к каждому мстителем, страдающим в этом жизненном круговороте бытия, без социальных и религиозных различий, и которая говорит о том, что причины всех бед человеческих коренились в индивидуальном сознании, а не во внешнем материальном бытии. Этот монгольский текст был издан ксилографическим путем издательством «Наран» при Петербургском университете.

Базар Барадин составил программу преподавания буддизма в бурятских школах, для которой характерны новые, обновленные акценты. Барадин критиковал церковную форму ламанизма и считал, что типичный бурятский лама, который никто не знает кроме зазубренных догматов, не годится для преподавания учения Будды в его «чистой форме», что для этого нужен образованный лама, владеющий русской популярной и научной литературы по будизму и способный вести преподавание в форме дружеских бесед и сердечного воздействия. Только такой лама, по его мнению, может научить учащихся уважать «кастовую» иерархию. Лама и сознательно относится к положению и роли своего духовенства в жизни народа».

Обращение к древним истокам национальной культуры совершенно закономерно для развития национального самосознания народа в процессе формирования нации, но весь вопрос заключается в том, что и с какой целью выдигается и пропагандируется в этом наследии. В данном случае речь шла о формировании буржуазной национальной культуры, которая была объединительным идеологическим лозунгом земского автономистского движения. Обновление ламанизма было составной частью политической программы этого движения.
ГЛАВА XIII
ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЗДРАВООХРАНЕНИЕ

Во второй половине XIX века в Бурятии наблюдался некоторый рост приходских училищ, школ повышенного типа и женских училищ.

Под влиянием развития капиталистических отношений и под давлением общественно-политического и революционного движения в стране царское правительство, как известно, вынуждено было провести ряд давно назревших реформ, в частности и в области народного образования.

В 1864 году правительством было утверждено «Положение о начальных народных училищах» и «Устав гимназий и прогимназий».

Оба документа носили сугубо сословный характер. В них совершенно не предусматривалась связь и преемственность между начальными училищами, гимназиями и прогимназиями. Начальные училища предназначались для детей из народа, а гимназии и прогимназии — для лиц «благородного происхождения».

В «Положении...» предусматривалось усиление контроля за приходскими училищами со стороны церкви. В губернские и уездные училищные советы в качестве обязательного члена входился представитель духовенства.

«Положение...» 1864 года, как и уставы школ 1804 и 1828 годов, не предусматривало государственного содержания школ. Царизм не хотел и не мог расходы на народному образованию за счет казны и возложил их на трудящиеся массы.

Несмотря на все недостатки, «Положение...» открывало некоторые возможности для развития начальной школы. Оно явилось, правда, робким, ограниченным, но все же шагом вперед по пути превращения крестьянской школы в школу буржуазно-демократическую. Например, оно предоставляло право частным лицам, городским и сельским обществам создавать начальные училища.

Реформы 60-х годов, несомненно, оказали влияние на развитие народного образования в России, в частности в Бурятии. Тольк

1 См.: В. Э. Смирнов. Реформы начальной и средней школы в 60-х годах XIX в. М., 1954, стр. 150.
неудинском округе за период с 1860 года по 1890 год было открыто 15 приходских и два женских училища: Урдусское и Кударинское—1860, Кульское—1869, Тотхойское (бурятское)—1870, Туруткаевское—1872, Селенгинское (женское)—1873, Читкаевское и Уринское—1874, Мухор-Шибирское—1875, Тамирское—1878, Верхнеудинское 2-е приходское—1879, Твороговское—1880, Кабанское—1882, Байхорское—1884, Верхнеудинское 3-е приходское—1885, Тарбагатайское—1886, Баргузинское (женское)—1890.

Школы эти содержались крестьянскими обществами или частными благотворителями.

По темпу роста приходских училищ, особенно бурятских, Восточ-

1 См.: «Памятная книжка Забайкальской области на 1890 год». Чита, изд. Забайкальского областного статистического комитета, 1890, стр. 33—43.
ная Сибирь значительно отставала от других губерний Российской империи.

Это в значительной мере объяснялось тем, что часть русского и бурятского населения под влиянием религиозных взглядов и религиозных деятелей противилась открытию светских школ. Например, в «Годовом отчете о народном просвещении в Верхнеудинском, Баргузинском и Селенгинском округах Забайкальской области за 1870 год», указывалось, что старообрядцы «по своим религиозным убеждениям, превратно толкуемым, считают обучение грамоте по книгам гражданской печати приемством времени бесцелием» и потому не способствуют открытию средних приходских училищ, а обучают своих детей «только у своих грамотеев, преимущественно читать по-славянски и весьма редко писать».

У бурят Забайкальской области в течение второй половины XIX века было открыто всего две школы. Открытию новых школ в улусах мешали ламы, оказывавшие огромное влияние на бурят Забайкалья. В крае функционировало 44 дацана (ламских монастырей), численность их служителей составляла около 10% всего бурятского населения. Одним из корреспондентов «Журнала министерства просвещения» писал в 1886 году, что буряты «слепо повинуются многочисленной, хорошо организованной иерархи жрецов или лам».

О тормозящем влиянии ламства на развитие светских училищ у бурят свидетельствуют многочисленные архивные документы. Учитель Ойнинского бурятского приходского училища Цыдед Сахнёв в отчете о работе училища за 1872 год, объясняя причины слабой заинтересованности бурятского населения Забайкалья в школе, писал, что «инородцы, по своему развитию не понимая полезности просвещения, смотрят на училище с противоположной точки зрения, причем нередко здесь играет главную роль религиозное понятие бурят, а потому состоятельными из них хотя и могли обучать своих детей за свой счет... но не могут отказаться от своих [религиозных] убеждений».

В 1881 году в статье «Заметки о народных училищах Забайкальской области» говорилось, что буряты «вовсе не прочь открывать новые училища... инородческие начальники охотно соглашались бы на увеличение числа училищ и могли бы назначить на это достаточно средств, но... этому сильно противодействуют ламы».

Противодействие развитию и распространению русского светского образования провоцировалось ламишеством под видом борьбы против русификации бурят, за «национальное самосознание и национальную культуру», прикрывая таким образом его истинную -намерение и вводя в заблуждение бурятские народные массы.

В своей политике ламство находило неизменную поддержку у представителей "степной аристократии". Учитель Кударинского бурятского приходского училища Забайкальской области Ананий Курганов в отчете о работе училища за 1872 год писал: «Некоторые инородческие власти и влиятельные личности к распространению грамотности сочувствия не имеют. Не имея стремления к образованию, они не могут убедить своих подчиненных в пользе грамоты и иметь над ними влияние.

1 ЦГА БурАССР, ф. 67, д. 202, л. 381.
4 «Заметки о народных училищах Забайкальской области». «Ж. МНП», март — апрель, 1881, ч. ССХИУ, стр. 190.
по этому предмету. Напротив, они стремятся повредить учителю и по возможности разными способами стеснать его. Отрывательное отношение некоторых бурятских родоначальников и влиятельных личностей в Забайкалье к светской школе еще более отчетливо выразилось в ответе родоначальников Агинской степной думы Забайкальской области на предложение областного начальства об открытии у них училища. «1895 года апреля 17-го,— пишется в документе,— мы, неженоподавшиеся Забайкальской области, Читинского округа, ведомства Агинской Степной Думы от всех родов родоначальников, общественные доверенные и почетные неродцы на полном согласии, рассуждая вопрос, представленный господином Читинским Окружным начальником в отношении от 23 марта за № 3055 относительно доставления приговора о населенных пунктах, необходимых открыть школы, пришли к такому заключению, что открытие, кроме состоящего в селе Агинском 1-го приходского училища, других среди нашего кочевья не может принести существенной пользы, кроме непроизводительного расхода».1

Такое отношение к народному образованию, конечно, ничего общего не имело с борьбой против русификаторской политики царизма. Оно вытекало из социальной сущности бурятского духовенства и нойонства. Школьное дело нападало армей социальной и политической борьбы, лавству насаждавшее и бездейственно боролось за сохранение своего влияния на подрастающее поколение бурят.

Таким образом, бурятское лавство и некоторая часть бурятской родовой знати Забайкалья, борясь против распространения светского русского просвещения среди бурят, сыграла сугубо реакционную роль, задержала распространение грамотности у бурят Забайкалья и затормозили приобщение их к передовой культуре великого русского народа. Сеть учебных заведений расширялась очень медленно.

В 1861 году в Верхнеудинске при содействии штатного смотрителя Верхнеудинского земского училища Маслова было открыто женское трехклассное училище. Впоследствии городское общество часть расходов на содержание училища приняло на себя. В 1870 году Верхнеудинское женское училище было преобразовано в четырехклассную женскую гимназию.

В 1862 году в Троицкосавске была открыта женская прогимназия на средства, пожертвованные кяхтинским купеческим обществом.2 В 1872 году было открыто Селентинское женское училище. В 1876 году в Троицкосавске было открыто первое в Восточной Сибири реальное училище. Его открытие было обусловлено интересами развивающейся торговли и промышленности. В уставе реальных училищ говорилось, что их цель — «доставлять учащемуся в их юношестве общее образование, приспособленное к практическим потребностям, к приобретению технических познаний». Предметами обучения в реальном училище являлись: математика, новые иностранные языки, русский язык, история, закон божий, география, естественная история, физика. На 1 января 1881 года в нем обучалось 73 учителя.

В 1886 году по школьному положению 1872 года Троицкосавское и Верхнеудинское земские училища были преобразованы в городские училища, образованная сиротпитальная ремесленная школа в Троицко-

---

1 ЦГА Бур.АССР. ф. Верхнеудинского земского училища, д. 256, л. 507—508.
2 «Сиб. арх.», 1912, № 7, стр. 516.
3 Гос. арх. Иркутской обл. (ГАИО), ф. 63, оп. 1, д. 641, св. 59, л. 2.
савское для обучения портьежному, сапожному и столярному ремеслам, при которой существовал пансион на 20 стро.
В 1888 году были открыты двухклассные училища в Баргуне и в Селенгинске, на базе русско-монгольской школы — в Кяхте и Баргузинское городское женское училище.
В приходских училищах изучали закон божий, катехизис, ветхий и новый завет, арифметику, обучали чтению и письму.
В некоторых бурятских приходских училищах Забайкалья вводился монгольский язык.
Главный инспектор училищ Восточной Сибири в своем отношении штатному смотрителю Троицкосавского уездного училища от 12 июня 1872 года, определяя задачи бурятских приходских училищ, писал: «...главной целью учреждения инородческих школ и обучения в инородческих училищах по отношеню к инородам нехристианам, жилющим в пределах нашего отечества, составляет их образование и сближение с русским народом путем распространения между ними русского языка и образования, за которым уже лежит их духовное просвещение светом учения Евангельского».
Таким образом, русификаторская политика царизма пронизывала всю систему школьного образования инородческого населения Восточной Сибири.
В большинстве приходских училищ обучение проводилось сугубо примитивно, превалировали зубрежка и механическое заучивание. Характеризуя работу приходских училищ Сибири, один из корреспондентов газеты «Сибирь» в 1876 году в статье «Начальная школа в Сибири» отмечал: «В училищах сплошь и рядом — зубрежка в полной силе. На учителей молодых, вносящих в школу новые условия и методы, глядят подчас удивленно, нередко косо и подозрительно. Один сельский учитель получил строгий выговор за экскурсию с мальчиками, за то, что дети во время перемены водили хороводы с учителем в училищном дворе (летом), пели песни. Ближайшее начало выглядело на это далеко не сочувственно, далеко не глазами современной педагогики».
Штатный смотритель Верхнеудинского уездного училища И. С. Нелюбов в своем отчете за 1880 год писал: «В приходских училищах прежде всего царствовала рутника, ученики только зубрили и пассивно воспринимали слова учителя. Об активной деятельности учащихся не было и помышления».
Но даже в ту пору имелись исключения из этих общих правил: в отдельных школах занятия проводились в духе прогрессивной педагогики. В отчете о работе приходских училищ за 1963/04 учебный год отмечалась хорошая постановка учебной работы в Селенгинском училище учителем Московским и в Усть-Кяхтинском училище учителем Таюровым: «учитель Московский много и отлично ведет дело. Его ученики пишут по диктовке на доске совершенно правильно и красиво, не нежели на бумаге. В последнем случае они не уступают ученикам уездного училища. В русском чтении, арифметике и грамматике они могут стоять в уровня с лучшими учениками русских приходских училищ», из приходских учителей особенно усердным и замечательным пониманием педагогического для отличается Усть-Кяхтинский училище.

1 Гос. арх. Иркутской обл. (ГАИО), д. 726, св. 64, л. 33.
2 ЦГА БурАССР, ф. 172, д. 497, л. 10.
3 Сибирь, 1876, № 16.
4 ЦГА БурАССР, ф. 172, д. 524, л. 8.
5 Т а м ж е, ф. 172, л. 150, л. 28.

351
тель Тахорский», у него «отличное усердие», хорошая постановка учебного дела.  

В конце 70-х годов довольно хорошо была поставлена учебно-воспитательная работа в Верхнеудинском уездном училище под руководством штатного священника Н. С. Нелюбова. В отчете за 1880 год он писал, что в преподавании арифметики «на первом этаже поставлено отчетливое решение умственных задач», уроки «ведущутся по эвристическому способу... При преподавании начертательной геометрии... преследовался общий целью этого предмета: развитие в учениках способности логически мыслить и выражать свои мысли ясным, ясным и точным языком. Поэтому при ответах учеников постоянно требовалось перечисление всех теорем, на которых основывалось доказываемое, нахождение учениками новых способов решения данных теорем, аналитическое решение задач по пройденному курсу... В преподавании русского языка... в отчетном году проходили грамматику, извлекая правила из разбираемых статей, а затем найденные правила прикладывались к составлению самими учениками примеров и к систематическому диктанту. Было обращено внимание на осмысление и планирование рассказ прочитанных учениками, письменный пересказ того же, составление списаний, повествований и сравнений по данным образцам и на данные темы».

Кроме того, в училище еженедельно, по средам от трех до шести часов в вечера, проводились литературные вечера, которые «состояли в первом полугодии из чтения одного из образцовых русских писателей, диктанта и просмотра учащимися изложений прочитанного материала в предыдущий раз. Во втором полугодии с получением стенных таблиц по физике в состав литературных вечеров вошло еще элементарное объяснение главнейших физических явлений... беседы о падении тела, о маятнике и об устройстве часов, о центре тяжести и различных родах равновесия и о простых машинах».  

Во второй половине XIX века православная церковь Восточной Сибири открыла ряд миссионерских школ для подготовки способных мальчиков к миссионерскому служению в должностях причетников, переводчиков и учителей.

Первая миссионерская школа в Бурятии была открыта в 1862 году при Посольском монастыре, расположеннном на юго-западном берегу Байкала.

Контингент учащихся в школе в ту пору времени был довольно значительным. Например, в 1888 году в ней «обучалось 20 мальчиков, с подразделением на старших и младших. Старшие обучались священной истории, пространному катехизису, объяснительному богослужению, церковному пению, арифметике, русской грамматике, географии, русской истории, книжному монгольскому языку и чистописанию; младшие — русскому чтению, русскому письму, молитвам, начаткам христианского училия, а некоторые — чтению и письму монгольскому и пе- нию». Учителями монгольского языка были бурят Роман Цырменилов и Иван Чагдуро.

Вслед за Посольским училищем были открыты училища при всех миссионерских станах Бурятии. В 1878 году в Забайкалье функционировали:

1 ЦГА Бур.АССР, ф. 172, л. 150, л. 60.  
2 Там же, ф. 56, л. 524, л. 8—10.  
3 Там же, л. 4.  
6 См.: там же, стр. 129.
Тарбатайское училище.

ровало восемь миссионерских училищ, в которых обучалось 114 детей.

В том же, 1878 году у бурят Иркутской губернии было девять миссионерских училищ. К 1905 году количество миссионерских школ в одной только Иркутской губернии возросло до 39, что являлось выражением политики царизма, стремившегося использовать церковь и духовенство против «театральных и нагроможденных влияний» светской школы.

Обучение в миссионерских школах проходило весьма жестко, и даже миссионеры признавали это. Миссионерские школы, являвшиеся орудием христианизации, прививали детям религиозные предрассудки, укрепляли суеверия. Система обучения в них — механическое заучивание — мало содействовала развитию умственных способностей детей; воспитывала людей безвольных и безинициативных. Неудовлетворительность системы обучения в миссионерских школах вынуждено было признать само высшее духовенство Восточной Сибири.

Плохая постановка учебной работы в миссионерских школах объяснялась и тем, что учителями в них являлись попы, псаломщики, дьяконы, то есть лица, не имеющие педагогической подготовки. Кроме того, они по роду своей основной работы часто отлучались, и занятия проводились нерегулярно.

Бурятское население крайне отрицательно относилось к миссионерским школам и всячески старалось избегать их.

Справедливо писал С. Урсеньевич — один из исследователей деятельности миссионеров в Сибири: «Миссионерство совершенно извратило дело просвещения народных масс; великое дело просвещения стало в глазах туземцев самым страшным проявлением правительственно насилия. Миссионерские школы в воспитательно-просветительном отношении дали самые печальные результаты».

Во второй половине XIX века значительного развития достигло частное обучение, так как существующие правительственные школы не удовлетворяли запросов населения.

1 «Тр. православных миссий Иркутской епархии», т. IV. Иркутск, 1886, стр. 68.
2 С. Урсеньевич. Религия тувинских и бурят. Иркутск, 1930, стр. 98.
По свидетельству учителя Агинского бурятского училища Забайкальской области Цыбика Онгодова, в Забайкалье «при губернаторе Жуковском в начале 1860 года было открыто много частных школ, в том числе и у бурят. Так, у агинских бурят появлялись две школы... Эти училища довольно хорошо были организованы, со всеми обставками, не уступающими... любому приходскому училищу».

Частные школы были довольно распространены и на территории современной Бурятии. В 1880 году на Улуге была открыта частная школа «именитым селенинским бурятом Лумбуйным... для своих окрестных сородичей».

В 1898 году верхнеудинский благотворитель П. А. Фролов «открыл в самом центре кочевий янгажинских бурят русско-бурятскую школу, а в 1903 году из этой школы было выпущено 13 человек со свидетельством об окончании полного курса».

17 августа 1899 года на средства родового головы Дорчжи-Джаб Аюшеева была открыта частная школа в Чеченском хонте Хоринского ведомства, в которой обучалось свыше 40 человек.

Частные школы создавались и у бурятского казачества. В 1860 году на территории Троицкосавского учебного округа числилось 12 частных казачьих школ с контингентом учащихся от четырех до 17 человек в каждой.

Довольно большое распространение получили частные школы у бурят Иркутской губернии. По свидетельству М. Н. Хангалова, в 1870 году в Заагарском улусе Балаганского ведомства работало частное училище, в котором учеников и учителей было постоянно больше, чем в училище около дому.

В 1899 году только в Верхоленском округе Иркутской губернии имелось 40 частных, или домашних, школ, в них обучалось 235 человек.

В числе этих школ шесть бурятских.

Наряду с частными училищами, созданными по типу правительственных училищ, со специальным помещением, во второй половине прошлого столетия получило большое распространение частное обучение «хозяйлин» учителями, или, как буряты называли их, «ябтар бакши».

Обучение «хозяйлин» учителями проводилось в избах родителей учащихся, поочередно.

«В месте обучения в данный день ночует обыкновенно и учитель, получая харчи. Столами для занятий служат те же столы, что для стряпни и для еды; так, исследователям приходилось лично видеть, как на одном конце стола хозяин стапала, а на другом — учитель обучал 3—4 мальчиков грамоте».

К концу XIX века «хозяйлин» учителя имели учеников почти в каждом улусе Иркутской губернии. Учитель Нукутского бурятского училища...
ця Иркутской губернии Ф. П. Петелин в отчете за 1889 год писал, что частное обучение есть в каждом уезде.

Учителями частных школ были, по свидетельству Ф. П. Петелина, «поселенцы, бродяги, отставные солдаты». Но нередко частным преподаванием занимались и политические ссылные, «большинство учителей в домашних училищах», — писал В. В. Григорьев, исследовавший школьное образование и грамотность населения в 80-х годах XIX века,— просто хорошо знающие грамоту, но встречаются между ними и такие, которые сами лишь разбирают печатные буквы, и другой стороны, есть учителя, знающие свое дело хорошо и по подготовке не уступающие учителям официальных школ, а иногда превосходящие их».

Поскольку недостатках в работе частных школ и учителей они сыграли большую роль в распространении грамотности и просвещения среди сибиряков. Большинство грамотных в Бурятии в конце XIX столетия являлись их питомцами.

Важным событием в истории просвещения Бурятии второй половины XIX века было открытие первой женской школы у бурят. Она открывалась 14 декабря 1867 года в улусе Зунгарского Балаганского ведомства Иркутской губернии на средства старости Зунгарского рода М. М. Ашедшева и получила название Маринской женской школы. История организации этой школы такова. В марте 1867 года М. М. Ашедшев, получив одобрение родового сугланца, возбудил ходатайство перед директором народных училищ Иркутской губернии о разрешении ему открыть частную женскую школу на правах приходского училища с пансионом на 12 учащихся и обязанности содержать эту школу за свой счет в течение пяти лет.

Дирекция народных училищ санкционировала открытие школы на 30 учащихся, из которых 12 должны находиться на полном пансионе. В первый же год в школу были приняты 22 девочки в возрасте от восьми до 11 лет.

Программа училища предусматривала: чтение и письмо по-русски, арифметика: первые четыре правила и нумерованные числа с решением практических задач. Ознакомление с внешней историей ветхого и нового завета по начаткам христианского учения, употребляемым в русских приходских училищах».

В 1874 году Маринская школа смыкается с Нуктукским бурятским приходским училищем и функционировала как его женское отделение.

Были открыты женские отделения при Идинском бурятском приходском училище — в улусе Бокан и при Адарском — в улусе Адар Иркутской губернии.

Контингент учащихся женских отделений колебался от 15 до 20 человек. Обучение в них проводилось по программам начальных приходских училищ. Сверх программы приходских училищ учащихся обучали ручному шитью, вышиванию и вышиванию.

В начале 60-х годов XIX века общественные круги Читы возбуждали ходатайство об открытии в городе мужской гимназии. Правительство не возражало, но отказывалось содержать ее на казенный счет. Тогда решено было прибегнуть к сбору пожертвований. Всего было собрано 182 755 рублей 20 копеек, в том числе от бурятских обществ — 143 393 рубля.

1 ГАИО, ф. директора народных училищ Иркутской губернии, д. 224, л. 125.
2 «Материалы по исследованию Иркутской и Енисейской губернии», т. II — Иркутская губерния. М., 1880, стр. 232.
3 ГАИО, ф. директора народных училищ Иркутской губернии, д. 100, стр. 8, л. 36.
14 сентября 1865 года на собраны средства был открыт пансион на 50 учившихся, среди которых было 16 бурятских детей. По свидетельству учителя пансиона Цыбика Огонова, в 1868/69 учебном году в пансионе обучалось 30 бурят.

По замыслу организаторов, пансион впоследствии должен был перерасти в гимназию, но в 1869 году он был закрыт.

В 1881 году при Иркутской учительской семинарии была открыта подготовительная начальная школа для бурятских мальчиков. В первом году в школу поступило 27 мальчиков-бурят. Но существование ее оказалось кратковременным: в 1888 году она была закрыта за недостатком учащихся. По свидетельству историка Иркутской учительской семинарии Шешукова, бурятские дети, поступившие в школу при семинарии, часто болели, иногда со смертельным исходом. Вследствие этого родители стали забирать своих детей из школы. По-видимому, бурятские дети не выдерживали реальных изменений в условиях жизни и пищевом режиме, а начальство семинарии не обращало должного внимания на учащихся бурят.

Во второе поле XIX века у бурят не было ни одной средней школы, в русских же школах их обучалось немного. Например, в 1890 году в Иркутской учительской семинарии обучались четыре бурята, в Иркутской классической гимназии — два, в Иркутской женской гимназии — два бурята, в Читинской гимназии в 1899 году — шесть бурят. В 1888 году в городских училищах обучалось 19 бурят, в том числе в Верхнеудинске — один, в Селенгинске — три, в Тункинском — пять, в Кабанском — три. Таким образом, в 1888—1890 годах в школах повышенного типа обучалось всего 27 бурят из почти 300 тысяч.

Справедливо писал один из сибирских деятелей Н. М. Ядринцев, что «в Сибири, к сожалению, почти ничего не сделано для инородческого образования и пробуждения инородческого ума. Ни система инородческих школ, ни их характер и задач воспитания не разрабатывались в Сибири... что касается доступа инородцев в русские учебные заведения, то, конечно, он был весьма труден, и если попадали сюда инородцы, то случайно».

Учителями приходских училищ во второй половине XIX века работали в большинстве случаев лица, окончившие уездное училище, не имеющие специальной педагогической подготовки.

Объяснил причины низкого качества учебно-воспитательной работы в приходских училищах, штатный смотритель Верхнеудинского уездного училища в отчете за 1879 год писал, что «плохое состояние в учебном отношении сельских училищ» зависит от того, что «большая часть сельских учителей окончила курс в уездном училище, и потому совершенно незнакома даже с основными начальными педагогике и методики преподаваемых предметов».

Лица с хорошей подготовкой не шли в приходские училища из-за трудных условий работы. Они были плохо обеспечены материально, многие училищные здания не отвечали своему назначению, скуден был бюджет школы, низка оплата труда учителей.

Один из корреспондентов газеты «Восточное обозрение» в 1899 году в статье «Хозяин школы», характеризуя положение сельских учите-

1 РО Вб СО АН СССР, арх. Огонова, инв. № 550, т. 1, л. 8.
2 «Сиб. ВОРО», т. XXI, 1890, № 1, стр. 7.
3 Н. М. Ядринцев, Сибирь как колония. СПб., 1882, стр. 118.
лей, писал: «Тяжела жизнь деревенских учителей. Они, отдавая делу обучения грамоте лучше свои годы, обрекают себя почти на монашескую жизнь. Развлечение у учителей никаких, поделившись волнующими душу вопросами не с кем. Даже хорошая книга для чтения остается с великим трудом: ведь библиотек в наших деревнях пока нет, а выписывать журналы из скудного учительского жалованья — немыслимо. Но в этом еще полугодие. Сознание исполняемого долга может заставить помириться со многими лишениями. Ведь в том, что учителю не может быть уверенными в завтрашнем дне. Сегодня, например, он мирно беседует с ребятами, а завтра может ощутиться на улице и не только по распоряжению начальства, но по прихоти лиц, никакого отношения к школе не имеющих. Такие случаи, с кружальной, далеко не редки».  

Несмотря на такие тяжелые условия, многие учителя ревностно относились к своим обязанностям, проявляли кипучую деятельность, рассматривая свою работу как служение народу.

Они составляли учебники для бурычных школ, переводили на бурычский язык книги и учебники русских авторов. К числу таких энтузиастов относился учитель Валаганского училища Н. С. Боздоев. В 1863 году он перевел на бурычский язык «Российский букварь». Переводы Н. С. Боздоева считались образцовыми. Учитель Цолгинского училища Ринчен Номтоев составил русско-монгольский букварь для бурятских детей, который был издан в Казани в 1864 году тиражом в 400 экземпляров.

В начале 70-х годов учитель Агинского приходского училища Цыбин О. Шагов перевел на бурычский язык «Родное слово» К. Д. Ушинского.

Некоторые бурытские учителя занимались научными изысканиями и публиковали в местных изданиях статьи краеведческого и этнографического характера. Учитель Ойнгисского бурятского училища Бадар Норбоев опубликовал в 1866—1867 годах в «Иркутских губернских ведомостях» и «Забайкальских губернских ведомостях» статьи: «Легенда о происхождении хоринских инородцев», «Браки бурят-хоринцев», «Бурятские пословицы и поговорки». Им же было переведено с монгольского языка «Историческое описание происхождения бурят Селенгинского ведомства».

В 1869 году в «Иркутских губернских ведомостях» появились статьи учителя Баргузинского бурятского училища Николая Цыван-Жаб Сахарова: «Об инородах, обитающих в Баргузинском округе Забайкальской области» и «Бурятская книга».

К 80-м годам относятся первые научные работы молодого бурятского учителя М. Н. Хангалова, впоследствии крупного ученого-этнографа. Им в 1888 году совместно с Агапитовым опубликованы работы: «Материалы для изучения шаманства Сибири» и «Шаманство у бурят Иркутской губернии».

В 1890 году М. Н. Хангалов опубликовал работу «Новые материалы о шаманстве бурят».

Транссибирская магистраль внесла существенные изменения в социально-экономическую, политическую и культурную жизнь сибирских окраин Русского государства, в частности Бурятии.

Развитие промышленности, расширение торговли, рост административного аппарата и усложнение делопроизводства — все это требовало решения вопросов, повышения числа грамотных людей. Поэтому царь был вынужден пойти на некоторые уступки в увеличении числа учебных заведений женского и среднего типа, однако в весьма ограниченных пределах.

1 «Восточное обозрение», 1889, № 96.
дах, так как учебные заведения по-прежнему считались рассадником храмов.

С 1900 года по 1911 год в районе деятельности инспекции народных училищ Верхнеудинского и Баргузинского округов число приходских училищ возросло с 16 до 64. Значительно увеличилось и число учащихся: в большинстве училищ обучалось более 30 человек, а в некоторых более 100. Например, в Читском двухклассном училище в 1911 году обучалось 89 мальчиков и 33 девочки, в Уринском двухклассном училище — 90 мальчиков и 30 девочек.

Увеличилось и число школ повышенного типа: в 1906 году было открыто Верхнеудинское реальное училище, в 1904 году Верхнеудинская и в 1912 году Троицко-Святская женские прогимназии были преобразованы в женские гимназии.

Кроме средних учебных заведений, были открыты высшие начальные училища: второе в Верхнеудинске — в 1916 году, в Петрово-Заводске — в 1908 году, в Агинске и Кабане — в 1911 году, в Мишково — в 1915 году, второе в Троицкосавске — в 1916 году. В этот же период (1900—1917 гг.) училища Верхнеудинское, Троицкосавское, Баргузинское и Селенгинское городские были преобразованы в высшие начальные училища.

Население страстно желало развития грамотности и просвещения и неоднократно поднимало вопрос об увеличении числа школ. Особенно остро ставился вопрос об увеличении сети приходских училищ и школ повышенного типа в период революции 1905—1907 годов. Например, буряты Аларского ведомства Иркутской губернии в октябре 1905 года приняли общественный приговор о введении всеобщего обучения и вспомогательных школ в ходатайстве к иркутскому генерал-губернатору об утверждении его. Приговор генерал-губернатор отменил, так как они якобы вышли за пределы компетенций, предоставленных по закону... инородческим обществам.

Вопросы народного образования и развития сети школ широко обсуждались на происходивших в 1905 году съездах представителей бурят Забайкалья и Иркутской губернии.

Съезд бурят Забайкальской области, происходивший в апреле 1905 года, призывал «государство продолжать народное просвещение, являясь важнейшим двигателем материальной и духовной культуры».

Съезд считал необходимым «устройство на местные средства начальных школ — общественных, земских и частных». Устройство таких школ не должно быть стесняемо никакими административными распоряжениями. Съезд также призывал «степень образования, по мнению съезда, должен быть школы повышенного типа».

На съезде бурят Иркутской губернии, состоявшемся в августе 1905 года, съезд принял решение о введении «обязательного, бесплатного обучения всех детей школьного возраста», об установлении «какого стида» для учащихся бурят в средних и высших учебных заведениях, а также по открытии за счет казны бурятской учителской семинарии.

---

1 ЦГА БурАССР. Ф. 211. Л. 100. Л. 173, 186.
2 РО Би СО АН СССР, арх. Хингалов, инв. № 357, л. 93а, л. 17.
3 Там же. Л. 5—7.
4 «Буряты о деле» (Итоги съезда бурят Иркутской губернии в августе 1905 года), «Восточное обозрение», 1905, № 231.
Решения бурятских съездов Иркутской губернии и Забайкальской области были горячо поддержаны бурятским учителством. Они нас в своём съезде, состоявшемся в мае 1906 года в Иркутске, высказались за необходимость всеобщего обязательного и бесплатного образования.

Наряду с требованиями расширить сеть приходских училищ, остро ставился вопрос об увеличении числа двухклассных школ и школ повышенного типа. Например, в 1906—1907 учебном году в одном только Верхнеудинском уезде от бурят было получено два приговора о преобразовании двух одноклассных школ в двухклассные и об открытии новой школы; возбуждается вопрос об открытии сельских школ... все волости, образовавшиеся из Хоринской и части Селенгинской степи дум, принципиально выразили отказ в каждой по одной, а сельской школе, писал инспектор народных училищ Верхнеудинского и Бурятийского уездов Забайкальской области Окунцов. Все эти требования не были удовлетворены царским правительством.

В 1913 году Верхнеудинская городская дума возбудила ходатайство об открытии в Верхнеудинске училищной семинарии, мотивируя, что «одной училищной семинарии, находящейся в Чите, слишком недостаточно для обслуживания целой области».

После длительной переписки по этому вопросу училищная семинария была открыта лишь в октябре 1917 года, после свержения царизма.

В 1913 году Верхнеудинская городская дума ходатайствовала об открытии ещё одного мужской классической гимназии, а также и о постройке здания для этой гимназии за счет казны.

Ходатайство было направлено военному губернатору Забайкальской области, последний переслал его главному инспектору училищ Восточной Сибири. В конце концов главный инспектор училищ сообщил, что «генерал-губернатор не изволил признать возможным дать ход се му ходатайству Верхнеудинского городского общественного управления».

В том же 1913 году Верхнеудинская городская дума получила из Министерства народного просвещения отказ на свое ходатайство об открытии в Верхнеудинске промышленного училища, мотивированный тем, что «оно дорогого стоит и сложное, так как в нем соединяется техническое училище с общеобразовательным».

В это же время жители Бурятии просили об открытии у них смешанной гимназии. «Принимая во внимание, — писали они, — что во всем Восточной Сибири нет ни одного среднего учебного заведения, что число учащихся с каждым годом увеличивается, что далеко не все желающие могут обучаться в других городах, так как на это требуются большие средства, вместе с упомянутыми причи состоянием единогласному заключению, что открытие в Бурятии среднего учебного заведения крайне необходимо и что остановиться можно на гимназии смешанного типа, так как для женского пола тоже нет среднего учебного заведения».

Главный инспектор училищ Восточной Сибири, которому было направлено ходатайство, в своем отношении от 25 сентября 1913 года пишет:

1 «О Особого совещания по вопросам образования восточных народов», стр. 183.
2 ГАИО, с. 63, оп. 1, д. 732, ст. 64, л. 49.
3 Там же, д. 365, ст. 38, л. 6.
4 Там же, д. 12.
5 Там же, д. 69, ст. 38, л. 1.
6 Там же, д. 363, ст. 38, л. 3.
сдал, что генерал-губернатор Восточной Сибири, рассмотрев ходатайство барузына, составил его без последствий".

В 1914 году Верхнеудинская городская дума получила отказ в открытии на казенный счет училищного института.

В этом же году буряты Удинской, Шалитской и Щербаковской волостей Иркутской губернии возбуждали ходатайство об открытии у них высшего начального училища, по положению 1912 года. Они обязывались предоставить временное помещение, выделить средства на постройку и ремонт школьного здания, на создание кабинетов, приобретение школьной мебели и учебных пособий. Их просьба также не была удовлетворена.

Таким образом, желание населения иметь у себя учебные заведения повышенного типа не поддерживалось царской администрацией.

Революционные события 1905—1907 годов в Восточной Сибири вызвали бурную реакцию в среде школьной молодежи. По словам П. Гилен, в Верхнеудинске "были организованы кружки учащихся, в которых велись беседы на политические темы, читались лекции, говорилось о революции, о происходящих событиях, учащиеся участвовали в демонстрациях, выступали на митингах, протестовали против ареста любимых учителей, организовывали школьные митинги".

"Уже через два года после" опубликования "Манифеста", пишет краевед А. Н. Орлова, "о событиях, происходящих в Троицкосавске, учащиеся старших классов женской гимназии и реального училища устроили манифестацию с призывом к национализму, насильственным погромам и вооруженным восстаниям. К молодежи присоединились много городских учителей.

Демонстранты прошли по Большой улице от реального училища, а затем, свернув на другую улицу, где находился клуб приказчиков, устроили митинг с политическими речами.

В революционное движение 1905—1907 годов втягивалась бурятская молодежь. Одним из активных участников революционного движения 1905—1907 годов в Забайкалье М. К. Ветошкин сообщает: "У Читинского Комитета и Верхнеудинской организации РСДРП были группы учащихся-бурят, которые соединялись в партийной пропаганде и агитации среди бурятского населения: переводили на бурятский язык некоторые большевистские прокламации и воззвания, распространяли нашу партийную литературу."

Вместе с учителями выступали передовая часть учителей буряты. Она распространяла среди населения прокламации, воззвания и другую революционную литературу, организовывала сборища и съезды учителей, на которых обсуждались важнейшие вопросы школьной жизни. Например, на совещании учителей в Верхнеудинске, проходившем в августе 1905 года, обсуждались заблудовыванные вопросы о программе, воспитании учащихся, развитии сети школ в крае и др.

Руководителями революционного движения среди учителей были: в Верхнеудинске — И. К. Окуниц, в Троицкосавске — Н. Г. Титовский.

Революционной пропагандой занимались и учителя сельских школ. Например, в Удинском бурят Валаганского уезда и в Троицкосавске — Н. Г. Титовский. Революционную пропаганду проводили учителя сельских школ.

1 ГАИО, ф. 63, оп. 1, д. 363, ст. 38, л. 4.
2 См.: "Сибирская жизнь", 1915, № 260.
4 Р. Ф. Тугутов. Прошлое и настоящее города Кяхты. Улан-Удэ, 1954, стр. 23.
5 М. К. Ветошкин. Забайкальские большевики и Читинское вооруженное восстание 1905—1906 гг. Чита, 1950, стр. 185.

360
тель М. М. Константинов — социал-демократ, впоследствии большевик, сестры Сперанские — учительницы 3-го и 6-го Готольских училища, Кайдалов — учитель 2-го Готольского училища, Широколобов — учитель 4-го Готольского училища, И. Л. Егоров — учитель Кихтинского двухклассного училища. По воспоминаниям старейшего учителя А. А. Убутунова, они «создавали революционное ядро, вокруг которого стягивались революционно настроенная молодежь и трудящиеся массы. Они проводили большую разъяснительную работу среди населения о революционных событиях 1905 года, разоблачали политику царизма по отношению к трудящимся, его национальную политику, призывали население к борьбе против царизма. Они же распространяли среди населения нелегальную литературу».

За революционную пропаганду среди населения они были уволены с работы и во избежание арестов ушли в подполье. Позднее М. М. Константинов был арестован, осужден и сослан в Якутск.

Одним из выдающихся учителей дореволюционной Бурятии был М. Н. Хангалов (1858—1918), окончивший Иркутскую учительскую гимназию в 1876 году и работавший учителем вплоть до своей кончины.

М. Н. Хангалов прекрасно понимал нужды и запросы родного народа. По его мнению, современная ему бурятская школа не отвечала потребностям и духу времени, слишком была оторвана от жизни. Одним из главных недостатков ее он считал то, что в ней не обучают на родном языке. М. Н. Хангалов страстно пропагандировал и отстаивал идею обучения на родном языке. Он выступал за введение в школах внеклассного чтения, за создание в библиотеках, рассматривая их как важнейшее средство в овладении учащимися бурятами русским языком, за необходимость наглядного обучения, призывал учителей изготавливать наглядные пособия.

С большой патриотичностью он относился к своим обязанностям, вдумчиво готовясь к урокам, четко планировал свою работу. Уроки у него всегда проходили интересно, он умел активизировать внимание учащихся, подбадривал их, рассказывая эпизоды из истории бурят.

Наряду с классными занятиями, М. Н. Хангалов проводил большую внеклассную работу, организуя вечерние кружки, демонстрируя картинки.

М. Н. Хангалов оказывал большую помощь молодежи в организации и проведении культурно-просветительной работы, в частности спектаклей. Он постоянно заботился о процветании Бильчирского училища, в котором преподавал, оказывал влияние на сослуживцев, требуя от них добросовестной работы.

В период революции 1905—1907 годов М. Н. Хангалов небезуспешно выступал в роли организатора бурятских училищ. Благодаря его усилиям в Бильчирском ведомстве было открыто семь бурятских училищ и преобразовано Бильчирское одноклассное училище в двухклассное.

М. Н. Хангалов искренне верил в развитие просвещения и культуры у бурят, в торжество цивилизации и призыв уччителей бурятских школ старательно и настойчиво работать на благо бурятского народа.

«В будущем, и настойчиво работать в пользу родного народа,"— писал он в 1910 году.— Это наша священная обязанность. Скоро, скоро в бурятских юртах будет светло и чисто и наша родная степь будет

1 Из письма А. А. Убутунова.
2 Бурятский краеведческий музей, дневники Хангалова, тетрадь 12, ч. 1, 1910, стр. 118.
разрабатываться на культурных началах. Я надеюсь, что мощный дух к скрытая энергия в бурятском народе разбудится от долгой сны и быстро и смело шагает вперед».

Несмотря на удушающую атмосферу жизни того времени, на исключительно неблагоприятные условия работы и материальные трудности, М. Н. Хангалов был постоянно верен народу, честно, бескорыстно и преданно служил ему.

А конец рассматриваемого нами периода подавляющее большинство детей не обучалось в школах. По данным одиночной школьной переписи 1911 года, одна школа приходилась: в Иркутской губернии — на 1608 человек, в Забайкальской области — на 1379, у бурята Иркутской губернии — на 1957, у бурят Забайкальской области — на 4000 человек.

Из каждой 1000 человек учились в школе: в Иркутской губернии — 41,1, в Забайкальской области — 31,6, у бурят — в человек.

Очень высок был отсев учащихся из школ, в результате чего лишь немного из поступивших в первый класс заканчивали ее. Независимо была материальная база школ, оставшаяся желать лучшего и качество учебной работы. На страницах журнала «Сибирские вопросы» в 1912 году отмечалось, что «нередки случаи, что окончившие школу... не умеют даже читать».

С изъяснением уровня учебной работы в приходских училищах неоднократно писалось в периодической печати того времени и представителями учебного начальства. Например, П. Соколовский, обследовавший большое количество начальных училищ Восточной Сибири и Приамурья в 1913 году, отмечал, что уровень подготовки учащихся очень низкий, «редко, даже в старших отделениях, встречаются дети, умеющие ясно и тонко передать смысл прочитанной статьи».

Все это являлось следствием упорного стремления царизма держать народные массы в темноте и невежестве.

Во второй половине XIX века в Забайкалье происходила быстрый экономический и культурный подъем, связанный с общим ускоренным развитием Сибири. Росло население городов, в деревне отмечался значительный приток переселенцев.

Экономический подъем края способствовал относительному улучшению состояния здравоохранения. Но и к концу XIX века в Забайкалье не было единой государственной системы здравоохранения, существовавших тогда немногочисленных медико-санитарные учреждения принадлежали городским самоуправлениям, переселенческому ведомству, казачьему сословию и Министерству путей сообщения.

До конца первой половины XIX века в Верхнеудинске было всего три врача: в военном гарнизоне, в городской больнице и уездной (по-лицейский) врач. Врачом Верхнеудинского гарнизона в 60-х годах был П. Д. Сысоев, который пользовался большим уважением и популярностью у местного населения.

До земской реформы 60-х годов Верхнеудинская больница находилась в ведении Иркутского призрина общественного призрина, а с 1869 года перешла в ведение городской думы, на бюджет города. В связи с

1 Бурятский краеведческий музей, дневники Хангалова, четверг 17, 3, 1910, стр. 150.
2 См.: Н. А. Иванов. Начальное образование в Сибири. (По данным школьной переписи 1911 года), «Русская школа», 1915, № 2, стр. 47.
3 См. вопросы, 1912, № 22, стр. 17.
4 П. Соколовский. Русская школа в Восточной Сибири и Приамурском крае, Харьков, 1914, стр. 31.
этому больница была реорганизована и расширена, а ее штат увеличен. Первым ее заведующим был П. Д. Сысоев, а в 1875 году его сменил врач И. И. Казанский, проработавший общественным врачом города до конца XIX века.

В штате городской больницы до 1912 года были врач, два фельдшера, повар, заведующий баком и 11 служителей. Всеми хозяйственными и денежными делами больницей велел штатный смотритель.

Должность заведующего баком (акушерка) города долгие годы исполняла француженка Мария де Пуа, услугами которой могла пользоваться только состоятельная часть населения из-за высокой платы.

Согласно положению Министерства внутренних дел от 12 мая 1861 года, лечение в городских больницах было платным: посторочная плата за лечение военнослужащих и новобранцев, производившихся за счет казны, составляла 1 рубль 31 копейку, а городских граждан — от 50 копеек до 1 рубля 50 копеек, в зависимости от имущественного состояния.

Бюджет больницы складывался из доходов за лечение и дотаций от Верхнеудинской городской думы. С 1875 года по 1955 год бюджет городской думы на здравоохранение оставался в пределах 7—9 тыс. рублей, при этом в 1895 году он был равен 52 014 рублей. Расходы составляли: в 1875 году — 7 560 рублей², в 1880 году — 9 447 рублей³, в 1895 году — 8 411т, в том числе на зарплату медицинским работникам — соответственно 2 690, 2 950 и 2 647 рублей.

Общественная больница города финансировалась за счет бюджета Верхнеудинской городской управы. В медицинском отношении она подчинялась врачебному инспектору при Иркутском губернском управлении Министерства внутренних дел. С 1884 года, с организацией генерал-губернаторства Забайкальской области с центром в Чите, больница перешла в ведение читинского врачебного инспектора. Главный врач больницы выполнял одновременно обязанности врача города за особую плату от городской думы, обеспечивая амбулаторный прием и помощь на дому больной части населения, которая не могла пользоваться платными услугами вольно практикующих врачей.

В городе не проводились плановые санитарно-профилактические мероприятия, да и заниматься этим было некому: городской врач был загружен в основном лечебной работой, а санитарной службы не было. В случае значительной смертности от эпидемий врачебный инспектор губернии или лично губернатор ограничивали предписаниями полицейскому управлению и городской думе о принятии необходимых мер.

В конце 80-х годов Верхнеудинский комитет общественного здравия при окружном полицейском управлении на своем заседании в связи с появлением эпидемии диареи в городе предписывал полицейским надзирателям "стога белок, чтобы здоровые дети не медленно были отделены от больных", "сделать публикацию по городу, чтобы жители о появлении болезни немедленно заявили полицейским надзирателям". Полицейских же обязали каждый день путь на обход жителей по домам и справляться об их здоровье. Понятно, что борьба с заразными болезнями, проводимая чисто административными мерами, была малоэффективной.

С окончанием строительства Транссибирской железнодороги в

---

¹ ЦГА БурАССР, ф. 10, оп. 1, д. 77, смета Верхнеудинска за 1875 год.  
² Т а м ж е, д. 69, стр. отчет Верхнеудинска за 1880 год.  
³ Т а м ж е, д. 1005, стр. 49.
90-х годах XIX века на станции Верхнеудинск была открыта ведомственная железнодорожная больница с амбулаторией. Первое время в этой больнице работал один врач, позднее — два. Первым врачом железнодорожной больницы были Г. Д. Бодотенко и В. В. Натанов, прослужившие много лет и пользовавшиеся великим уважением у населения.

В 90-х годах уездный врач при Верхнеудинском окружном полицейском управлении Багинский проводил большую работу по профилактике оспы в Забайкалье. По его инициативе готовились основные ветеринарные школы, не имевшие медицинского образования. Основная задача — уничтожить, а не лечить, имеет большое значение.

В ведении городской думы находилась городская вольная общественная аптека, находившаяся на арендных условиях частными предпринимателями.

С 1900 года состояние здравоохранения в Верхнеудинске значительно улучшилось, число коек было увеличено до 45—60, а в 1904 году, в связи с военными действиями в Маньчжурии, в городе был развернут лазарет Красного Креста на 40—60 коек с аптекой. Это было для того времени довольно крупная лечебница, которая была хорошо оснащена сложными медицинскими приборами, имела клиника-диагностическую лабораторию и размещалась в специально построенном каменном двухэтажном здании. В конце 1905 года лазарет Красного Креста был передан городу и содержался за счет субсидии городской думы и Красного Креста.

Бюджет здравоохранения Верхнеудинской городской думы значительно увеличился с ростом сети лечебных учреждений после 1904 года. Так, в 1904 году думой ассигновано на медицинские цели 15 753 рублей 41 копейка, в 1909 году — 20 950 рублей 65 копеек и в 1913 году — 23 924 рубля 58 копеек.

В 1905 году доход городской больницы за платное лечение составил 41 195 рублей, расходы на содержание ее — 50 529 рублей 89 копеек вместе с ассигнованиями думы.

С 1902 года по 1906 год заведовал больницей врач И. А. Шинман, с 1906 года — М. В. Танский, вторым врачом в 1908 году работал Вильяс Петрович Грациан. Только в 1912 году была введена должность санитарного врача города, которую по совместительству занимал военный врач 18-го Сибирского стрелкового полка.

Сметой городской думы на 1910 год был предусмотрен расход на покупку рентгеновского аппарата для Верхнеудинской больницы, который был пущен в эксплуатацию в начале следующего года.

Ведомством Министерства внутренних дел в конце XIX века при Верхнеудинском тюремном замке была открыта лечебница на 10 коек, оказывавшая лечебную помощь заключенным и ссылным.

В канун Февральской революции 1917 года в Верхнеудинске было всего три аптеки: вольная городская, Общества Красного Креста и частная, торгующая, кроме медикаментов, предметами санитарии и гигиены, медицинским инструментарием и аппаратуры.

В предреволюционные годы в Верхнеудинске было всего шесть гражданских врачей, в частности М. В. Танский, работавший врачом городской больницы с 1906 года по 1929 год.

В Троицкосавске и его торговой слободе Кяхте во второй половине XIX столетия дело здравоохранения значительно улучшилось, открывая...
лися аптеки и новые лечебницы, возросло число врачей. Купцы при посредничестве городской думы приглашали опытных врачей и провизоров из Центральной России.

В 70-х годах XIX века в Кяхте за счет субсидий купечества в размере 1500 рублей была открыта аптека, имевшая свой филиал при Троицкосавской больнице. Эта аптека обслуживала население города, за что городская дума выделяла ей субсидию в 450 рублей.

Троицкосавская больница, основанная в 1820 году, до 1869 года находилась в ведении Иркутского приказа общественного призрения, на что средства было выстроено и ее здание.

С 1869 года в результате земской реформы эта больница перешла в ведение Троицкосавской городской думы и получала от нее ежегодную дотацию. Штат больницы был увеличен: кроме врача, в нем были предусмотрены для фельдшера, три оспопрививателя и одна акушерка. Одним из фельдшеров постоянно работал в Усть-Кяхте.

Бюджет Троицкосавской городской думы на нужды здравоохранения с 1875 года до конца XIX века оставался в пределах 5—7 тысяч рублей (таблица 1).

<table>
<thead>
<tr>
<th>Статьи бюджета</th>
<th>1875 г.</th>
<th>1880 г.</th>
<th>1886 г.</th>
<th>1891 г.</th>
<th>1900 г.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Зарплата врачей</td>
<td>2894</td>
<td>2590</td>
<td>2310</td>
<td>3150</td>
<td>5070</td>
</tr>
<tr>
<td>Содержание больницы</td>
<td>2425</td>
<td>2360</td>
<td>2460</td>
<td>3000</td>
<td>8000</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Всего</strong></td>
<td><strong>5319</strong></td>
<td><strong>4950</strong></td>
<td><strong>4960</strong></td>
<td><strong>6150</strong></td>
<td><strong>13070</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

С 1900 года смета Троицкосавской больницы значительно увеличилась за счет включения ветеринарно-санитарной службы в общую смету с медицинской сферой. В этом году в Кяхте впервые были приглашены ветеринар и ветеринарный фельдшер. В конце XIX века ассигнации на здравоохранение несколько увеличились еще за счет средств на противокорейские эпидемические мероприятия. Например, с 1897 года по 1900 год на содержание холерного изолятора и проведение профилактических мероприятий ежегодно предусматривалось от 425 до 565 рублей.

Кроме врача городской больницы, по штату окружного полицейского управления предусматривался окружной врач. В Кяхте эту должность занимал много лет Ю. Д. Талько-Грышневич — врач, известный археолог и антрополог. В 1908 году он уволился и впоследствии возглавил кафедру антропологии Краковского университета.

В 1876 году в Троицкосавске была основана на благотворительных началах Александровская лечебница для приходящих больных. Это медицинское учреждение частично амбулаторного типа содержалось за счет средств, пожертвованных кяхтинским купечеством, и управлялось особом комитетом благотворителей. В лечебнице производилось бесплатное амбулаторное лечение. При ней имелась аптека, бесплатная отпускавшая лекарства.

Александровская лечебница финансировалась за счет процентов от капитала, пожертвованного при ее основании и составлявшего в 1887 году 8887 рублей 95 копеек, ежегодной субсидии городской думы в сумме 300 рублей и пожертвований благотворителей.

В 1886 году Александровская лечебница привила более тысячи человек; на ее содержание было израсходовано 1524 рубля 24 копейки, оборот ее аптеки составил 5345 рублей 71 копейку.

В Троицкосавске и его торговой слободе Кяхте постоянно работали
две акушерки. С 1897 года штатными расписанием предусматривалась третья акушерка для работы в посёлке Усть-Кяхте. Долгие годы акушеркой Троицкосавска проработала фельдшерка Прохорова, но её в 1899 году уволили, так как епископ забайкальский Мефодий запретил ей, как еврейке, принимать новорожденных христианских младенцев.

Городская дума на заседании 30 октября 1899 года установила следующие размеры постенной платы за лечение в городской больнице: с военнослужащих, сыновьях и поселенцев — 1 рубль 31 копейка за счет казначейства, с городских мещан — 3 рубля за 10 дней, с состоятельных городян — 50 копеек и с неграмотных — 80 копеек в день. В среднем за год поступало только от воинских частей за лечение военнослужащих 7—8 тысяч рублей. После 1905 года финансовое положение лечебных учреждений Троицкосавска значительно ухудшилось в связи с открытием в городе военных лазаретов. В гражданскую больницу уже не стали поступать на платное лечение военнослужащие, доход резко снизился, и она перешла полностью на смету городской думы. В связи с бюджетным затруднением был сокращен ее штат: из сметы здравоохранения были вычеркнуты должности городской акушерки, трех оспопрививателей и одного фельдшера.

В октябре 1908 года в Троицкосавск была переведена лечебница из станции Кудара, в 1910 году 20-й Восточносибирский стрелковый полк открыл в Кяхте свой лазарет на 40—50 коек.

Перед первой империалистической войной в Кяхте казачьим войском декретом работал единственный врач из хоринских бурят — Базарсель Ямполов, выпускник Петербургской военно-медицинской академии. Он погиб в 1915 году на западном фронте в чине подполковника.

В военном лазарете работал ординатором молодой военный врач Г. М. Резников, впоследствии известный хирург-гинеколог и заслуженный врач Бурятской АССР. В 1904 году на должность общественного врача Троицкосавска был приглашен К. А. Дудаколов. Он много сделал для улучшения санитарного состояния города и работы лечебных учреждений, побыв в 1905 году организации при городской думе врачебного совета, специального совещательного органа по вопросам здравоохранения. В 1905 году в газете «Байкаль» была опубликована обширная статья К. А. Дудаколова о недостатках медицинской службы в Троицкосавске. Статья обсуждалась на заседании думы, в результате чего был намечен ряд мер по улучшению санитарного состояния города и лечебных учреждений.

В 1910 году, в связи с эпидемией чумы в Китае, в Кяхте были приняты срочные профилактические меры. Городская дума 9 сентября 1910 года за чрезвычайным заседанием утвердила разработанные врачами мероприятии, запретила заготовку и завоз тарбаганских шкурок, решила открыть изоляторы на случай появления чумы. В Усть-Кяхте и Усть-Кране были организованы карантинные пункты, на приобретение дезинфицирующих средств и бактериологических препаратов была выделена значительная по тому времени сумма — 500 рублей.

Для дезинфекции шерсти и кожевенного сырья, поступавшего из Монголии, в Кяхте в 1910 году началось строительство дезинфекционной станции. Дезинфекционная камера, лаборатория и склады станции были построены с применением всех технических новинок. Эта станция функционировала при Кяхтинской таможне до 1940 года.

1 ЦГА БурАССР, ф. 349, оп. 27, стр. 21.
2 Там же, оп. 29, стр. 10.
Накануне первой мировой войны в Троицкосавск и в Кяхте работали четыре врача, 12 фельдшеров, были развернуты три аптеки, одна больница, одна амбулатория и фельдшерский пункт в Усть-Кяхте. Кроме того, функционировало два амбулаторных пункта военного ведомства и тюремная больница на 10 коек Министерства внутренних дел.

По числу медицинского персонала и по количеству медицинских учреждений Троицкосавск и Кяхта занимали первое место в Восточной Сибири. Городская дума этого богатого города с многомиллионным торговым оборотом имела значительные доходы для развития медицинских учреждений.

В сельской местности в XIX веке единственным лечебным учреждением была Туркменская лечебница всего лишь на 10 коек при термальном минеральном источнике Горячих, основанная в начале столетия. Она имела примитивный временный корпус с деревянными ваями.

Казачье село имело свою войковую медицинскую службу. На территории Вурятии находилось тогда 16 казачих станий, подчиненных четвертому отделу Забайкальского казачьего войска, штаб которого находился в Троицкосавске. Каждая станица обслуживалась войсковым фельдшером, подведомственным врачебной службе казачьего войска, а тяжело больных отправляли в войковую лечебницу в Кударинской казачьей станици, в 1908 году переведенную в Кяхту.

На протяжении всего XIX века для русского крестьянского населения, и бурят, не было лечебных заведений и медицинских работников. Только в начале XX века были открыты две переселенческие больницы на селе: Витимская на 10 коек — в Ерэне и Тункинская на 10 коек. В 1910 году Тункинская больницей заведовал врач А. Т. Трубанов, который в 1923 году был избран врачом здравоохранения Бурятской АССР.

К 1913 году, кроме этих двух больниц, на селе было открыто 46 фельдшерских пунктов, в основном в русских деревнях.

Крупные забайкальские села Баргузин, Кабанск и Селенгинск, расположенные на торговых путях, в районах рыбного и золотодобывающего промысла, считались городами уездного значения и находились в изрядной степени здравоохранения. В Баргузине и Кабанске в 1900 годах были основаны больницы на 10 коек. Долгие годы общественным врачом Баргузина, Кабанска и Турки работал Хотель.

Коренное население Забайкалья — буряты и звенки были совершенно лишены рациональной медицинской помощи. В случае заболевания они обращались к ламам и шаманам. Заболеваемость и смертность коренного населения этого края были очень высоки.

К 1913 году в Бурятии (в этнографических границах) существовало всего лишь восемь больниц на 210 коек, из них четыре в городах. На всей этой огромной территории работали только 16 врачей. Эти малочисленные лечебные учреждения и горсточка врачей не в силах были оказать необходимую лечебную помощь населению и проводить неотложную санитарно-профилактическую работу.

Экономическая и культурная отсталость Забайкальского края и плохая постановка медико-санитарного дела были причиной непрекращающихся эпидемий инфекционных заболеваний. Широко распространены были социальные болезни, особенно среди бурят и звенков.

До конца XIX века в Сибири, в частности в Забайкалье, медицинское обслуживание далеко не удовлетворяло потребностей населения.
# ОГЛАВЛЕНИЕ

## Часть первая

<table>
<thead>
<tr>
<th>Глава</th>
<th>Название</th>
<th>Страница</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>I</td>
<td>Древняя культура Прибайкалья и Забайкалья</td>
<td>11</td>
</tr>
<tr>
<td>II</td>
<td>Усто-поэтическое творчество</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Бурятский фольклор</td>
<td>40</td>
</tr>
<tr>
<td>III</td>
<td>Эвенкийский фольклор</td>
<td>68</td>
</tr>
<tr>
<td>IV</td>
<td>Народные знания бурят и эвенков</td>
<td>73</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Шаманство у бурят и эвенков</td>
<td>97</td>
</tr>
</tbody>
</table>

## Часть вторая

<table>
<thead>
<tr>
<th>Глава</th>
<th>Название</th>
<th>Страница</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>V</td>
<td>Присоединение Бурятии к России — новый этап в развитии культуры</td>
<td>117</td>
</tr>
<tr>
<td>VI</td>
<td>Материальная культура и быт</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Буряты</td>
<td>141</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Эвенки</td>
<td>167</td>
</tr>
<tr>
<td>VII</td>
<td>Русские</td>
<td>181</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Просвещение и здравоохранение</td>
<td>207</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Школы</td>
<td>207</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Лечебное дело</td>
<td>218</td>
</tr>
<tr>
<td>VIII</td>
<td>Тибетская медицина</td>
<td>224</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Литература, искусств и фольклор</td>
<td>233</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Литература</td>
<td>233</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Изобразительное искусство бурят и эвенков</td>
<td>253</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Бурятская народная музыка</td>
<td>253</td>
</tr>
<tr>
<td>IX</td>
<td>Русское усто-поэтическое творчество</td>
<td>253</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Распространение христианства и буддизма</td>
<td>261</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Христианство</td>
<td>274</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Ламаниз</td>
<td>281</td>
</tr>
</tbody>
</table>

## Часть третья

<table>
<thead>
<tr>
<th>Глава</th>
<th>Название</th>
<th>Страница</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>X</td>
<td>Бурятия в конце XIX — начале XX века</td>
<td>297</td>
</tr>
<tr>
<td>XI</td>
<td>Роль политических ссылок в развитии культуры</td>
<td>362</td>
</tr>
<tr>
<td>XII</td>
<td>Изменения в материальной культуре и быте</td>
<td>323</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Буряты</td>
<td>323</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Русские</td>
<td>335</td>
</tr>
<tr>
<td>XIII</td>
<td>Просвещение и здравоохранение</td>
<td>347</td>
</tr>
<tr>
<td>XIV</td>
<td>Язык и письменность</td>
<td>368</td>
</tr>
<tr>
<td>XV</td>
<td>Литература и искусство</td>
<td>379</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Русская литература</td>
<td>379</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Зарубежная бурятская литература</td>
<td>390</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Религия бурятского фольклора</td>
<td>400</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Бурятское изобразительное искусство</td>
<td>409</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Национальная культура</td>
<td>416</td>
</tr>
<tr>
<td>XVI</td>
<td>Изучение Бурятия</td>
<td>431</td>
</tr>
<tr>
<td>XVII</td>
<td>Общественное движение</td>
<td>451</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Развитие общественной мысли</td>
<td>451</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Возникновение и рост периодической печати</td>
<td>461</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Идеи и течения в национальном движении</td>
<td>469</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>Распространение марксизма-ленинизма</td>
<td>478</td>
</tr>
</tbody>
</table>

490
ОЧЕРКИ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ БУРЯТКИ
[Бурятский филиал СО АН СССР]

Редакторы издавателства Л. И. Цыремпило и Г. В. Мудонова
Художник Л. Д. Гарнаев
Технические редакторы А. И. Радаев и Л. Б. Вагодыренова
Корректоры Р. П. Моисеева, Е. С. Павлова, Т. И. Чулкина, А. Л. Пастернак

Сдано в набор 15/XI-1972 г. Подписано в печать 13/XII-1972 г.
Формат бумаги 70х100/8, Бумага типогр. № 1, сорт 1. Объем 48,0 п. л.
Цена 2 р. 61 к.

Типография Управления по печати при Совете Министров
БурАССР, г. Улан-Удэ, ул. Борсобаев, 21.
Бурятское нагиное издательство, г. Улан-Удэ, ул. Советская, 25.