



УДК 947(47)+281.93–3

Тибетская медицина у старообрядцев Байкальской Сибири в 30–50-е гг. XX в.

О. Б. Гордеева

Иркутский государственный университет путей сообщения, Иркутск

Работа посвящена исследованию взаимодействия в 30–50-е гг. XX в. бурятских лам-целителей, исповадавших буддизм, и староверов Байкальской Сибири, исповадавших христианство.

Ключевые слова: бурятские ламы-целители, буддизм, христианство, староверы, семейские, толерантность, религиозные конфессии, монголоязычные народы, тибетская медицина, буддизм школы гелугпа.

Обращение старообрядцев Байкальской Сибири за помощью в излечении трудноизлечимых болезней (неоднократно подтвержденное самими староверами Байкальской Сибири) к бурятским ламам – представителям чуждой христианству религиозной конфессии – представляет для нас как для исследователей духовной культуры семейских большой интерес.

Известный русский литературовед, философ и историк Дмитрий Сергеевич Лихачев писал, что «старообрядчество возникло как противодействие стремлению русского государства объединить церковь великорусскую и воссоединяемых украинских и белорусских областей в единой обрядовой системе – по преимуществу греческой. К движению старообрядчества примкнули многие крестьянские слои и “плебейские” элементы городского посада, оппозиционные государству. То и другое отчетливо сказалось в произведениях Аввакума» [8, с. 34].

Протопоп Аввакум утверждал, что христианин «должен умирать за единую букву “Азь”», выдвигая этот постулат как главный идейный посыл староверия. Староверы – истинные ортодоксы – действительно на многое готовы были пойти за свою веру, даже на смерть. Об этом нам красноречиво свидетельствует жизнь главного идеолога старообрядчества протопопа Аввакума, его духовных дочерей боярыни Евдокии Прокопьевны Морозовой (говорившей о царе Алексее Михайловиче и патриархе Никоне: «лучше страдати, чем с ними сообщитися») и ее сестры Евдокии Прокопьевны Урусовой, монахов Соловецкого монастыря, а также сотен тысяч безымянных старообрядцев, сгоревших вместе со своими детьми и сродниками в скитах. Тысячи километров проделали пешком старообрядцы, изгнанные из приграничных территорий в Белоруссии и Польше, прежде чем достигли Северо-Восточной границы государства в Забайкалье. Начав свой путь у границы с Польшей, закончили они его у границы с Монголией. Названные «семейскими» за то, что

шли в ссылку вместе со своими семьями, староверы стали обживать новые территории, мало пригодные для земледелия. В тяжелых условиях Восточной Сибири семейские не только выжили, но и укрепили свои религиозные взгляды, оставшись верными православию ортодоксами. Но факты жизни староверов в Байкальской Сибири свидетельствуют и о том, что семейские наладили очень прочные контакты с местными бурятами, а также с бурятскими ламами, обращаясь к ним за помощью в тех случаях, если сами не могли справиться с каким-либо заболеванием.

В 1918 г. исследователь семейских сел Н. В. Кириллов писал: «В настоящее время население в Забайкалье кормит сто простых костоправов, около 500 знахарок и знахарей, около тысячи лам-лечителей, более 1200 деревенских повитух» [12, с. 2].

Как протекало это общение? Почему вообще стали возможны такие контакты с людьми другой веры? Ведь мы знаем, что своих соплеменников – христиан, принявших греческий обряд, протопоп Аввакум призывал избегать, а самого патриарха Никона в письмах к царю именовал не иначе как «борзым кобелем», «волком и отступником», «злодеем и еретиком» [6, с. 85]. Продолжая традиции Аввакума, даже живя в ссылке в Юго-Восточной Сибири, семейские староверы презрительно называли местное старожильческое население (кстати, тоже христиан) «Сибирью», а бурят, буддистов и шаманистов по-родственному именовали «братскими». В чем причина такой разницы в отношениях?

Наша задача – рассмотреть контакты староверов Байкальской Сибири и представителей тибетской медицины, бурятских лам.

В Россию тибетская медицина пришла через Китай (XII в.) и Монголию (XII в.) в XIX в. и быстро распространилась через буддийские дацаны в Бурятии, Тыве и Калмыкии.

Для бурят, как и для других монголоязычных народов, традиционен комплекс верований, обозначаемый как «тенгрианство», на бурятском языке он носил название «хара шажан» (черная вера).

С конца XVI в. более широкое распространение получил тибетский буддизм школы гелугпа, или «шара шажан» (желтая вера), частично ассимилировавший добуддийские верования. Особенностью распространения буддизма на бурят-монгольских территориях является больший удельный вес шаманских верований по сравнению с другими территориями, населенными монголами.

В 1741 г. буддизм был признан одной из официальных религий в России. Тогда же был построен первый бурятский стационарный монастырь – Гусиноозерский (Тамчинский) дацан. С утверждением буддизма в крае связано распространение письменности и грамоты, развитие науки, литературы, искусства, зодчества, ремесел и народных промыслов. Он стал важным фактором формирования образа жизни, национальной психологии и нравственности. Со второй половины XIX в. по начало XX в. – период бурного расцвета бурятского буддизма. В дацанах работали философские школы. Здесь занимались книгопечатанием, различными видами прикладного искусства, развивались богословие, наука, переводческо-издательское дело, художественная литература. В 1914 г. в Бурятии насчитывалось 48 дацанов и 16 тыс. лам [7, с. 43].

К концу 1930-х гг. бурятская буддийская община перестала существовать. Лишь в 1946 г. были заново открыты 2 дацана – Иволгинский и Агинский.

В отечественной буддологии говорится, что первым достоверным свидетельством проникновения буддизма в Забайкалье является отчет енисейского казачьего десятника Константина Москвитина. Москвитин побывал в 1646 г. в типичном буддийском войлочном храме в ставке Турухай-Табунана, расположенной в долине при слиянии двух рек – Чикоя и Селенги. О широком распространении буддизма в XVII в. среди бурятских родов и племен Забайкалья сообщают и докладные записки, отчеты и сказки-донесения русских служилых людей, в частности, Петра Бекетова, Ивана Похабова и др. «Лам-лекарей по приблизительным данным к концу XIX в. в Забайкалье было 700, тогда как в целом до Первой Мировой войны насчитывалось до 15 тысяч лам» [5, с. 456].

Но эти сведения говорят не о начале проникновения буддизма к бурятам, а о том, что в первой половине XVII в. эта религия уже достаточно прочно укоренилась на территории Южной Бурятии и была широко распространена среди аратов... В Бурятии наиболее широкое распространение получила общая для всей Центральной Азии тибетско-монгольская форма буддизма махаяны. Поскольку буряты генетически, этнически, исторически были неотъемлемым звеном монгольской метаэтнической общности, то и историю распространения буддизма среди этой этнической группы следует рассматривать в неразрывной связи с общемонгольским суперэтносом... Различные бурятские роды и племена входили в состав монгольских владений, а современная территория Южной Бурятии называлась АРА МОНГОЛ (Северная Монголия). Поэтому буддизм, объявленный Хубилаем государственной религией, имел юридическое действие и на современной территории Бурятии.

Первым описал лечение бурятского ламы немецкий путешественник Йоган Георг Гмелин в 1751–1752 гг. в книге «Путешествие через Сибирь». Немец описал свою встречу с бурятским ламой, который был прекрасным врачом-окулистом. Лама применял различные методы лечения в зависимости от тяжести заболевания: кровопускание, прижигание, ставил банки. «Лама-лекарь имеет два порошка: один – коричнево-красного цвета, другой – белый. Эти два порошка он употребляет при лечении всех глазных болезней. Первый порошок он называет “руба басэм”. Этот порошок не что иное, как медь с серой, пережженные по ламскому способу в виде извести. Другой порошок состоит из двух частей серебра и одной части колокольного металла, которые растапливаются, то и другое, вместе в железной ложке. Когда смесь раскалится настолько, что брошенный в нее известный корень, называемый поиндийски “руда”, а по-монгольски “мани”, зажжется, то смесь беспрестанно мешают железной ложкой до тех пор, пока все не превратится в пепел» [5, с. 454]. Эти записки свидетельствуют о высокой профессиональной подготовке безымянного ламы. «Приготовление и применение химических препаратов, которые в тибетской медицине называются “драгоценными”, требовало большого опыта и искусства и было доступно немногим» [5, с. 455]. В настоящее время мы располагаем несколькими свидетельствами того, что бурятские ламы, уцелевшие после репрессий, продолжали свою практику и во

времена советской власти. По рассказам староверов-семейских, ламы умели ставить диагноз по биению пульса, определять силу болезни, ее длительность, они лечили пациентов лекарствами собственного изготовления, которые староверы называли «задачками». Зная настороженное отношение староверов ко всякого рода чужеземным лекарствам и тем более к иноверцам, можно предположить, что исключительное доверие семейских к бурятским ламам возникло не на пустом месте. Мы не знаем имен тех первых исцеленных бурятскими ламами староверов, которые широко открыли двери искреннему доверию между пациентами-староверами и врачами – бурятскими ламами.

Известны лишь некоторые имена бурятских лам, которые владели искусством тибетской медицины. Основной трактат этой отрасли нетрадиционной медицины носит название «Чжуд-Ши». Он представляет собой четырехтомный труд, в котором содержится не только теория, но и практика. Глубоко научные, точные сведения по медицине переданы в стихотворной форме, чтобы их легче было запомнить. Автором поэтического научного текста является выдающийся тибетский врач и ученый Ютог Йондан-гонпо (1112 - 1203 гг.) Этот тибетец разработал глубоко оригинальную систему медицины, которую нельзя однозначно отнести ни к китайской, ни к индийской системам. И содержание классического трактата тибетской медицины («Чжуд-Ши») ни в коей мере не сводится к компиляции индийских и китайских источников. В качестве третьего важного источника «Чжуд-Ши» необходимо назвать стройную систему медицины Тибета, «обработанную и изложенную в духе книжной учености своего времени» [4, с. 12].

Прежде всего, к тибетской медицине относятся практические рекомендации по лекарственному сырью, способам его заготовки, хранения, использования, рекомендации профилактического и лечебного плана по питанию, образу жизни и т. д.

«Чжуд-Ши» написан в краткой и сжатой форме. Очевидно, автор предполагал, что читатели знакомы с основными традиционными представлениями науки и врачебной практики. Стихотворная форма сочинения должна была облегчить практикующим ламам-лекарям запоминание текстов. Такая форма изложения послужила тому, что в последующие годы были созданы различные трактаты-комментарии к «Чжуд-Ши», разъясняющие отдельные главы известного трактата. Основным комментарием считается «Вайдурья-онбо», написанный регентом V Далай-ламы, крупным политическим деятелем и ученым своей эпохи Дэсрид Санчжай-Чжамцо. «Вайдурья-онбо» (1685 г.) представляет собой обширный комментарий ко всем четырем томам трактата «Чжуд-Ши». Она предлагает читателю не пересказ, но критический анализ всей системы тибетской медицины, оценку и обобщение почти тысячелетнего опыта системы. Автор «Вайдурья-онбо» сопроводил свой труд комплектом цветных иллюстраций из семидесяти шести картин к тексту трактата, который получил название «Атласа Тибетской медицины» [13, с. 13].

В последующие годы Дэсрид Санчжай-Чжамцо написал также другой комментарий «Лхантаб» к третьему тому «Чжуд-Ши», посвященный вопросам клиники и терапии заболеваний.

Существует ряд других, менее распространенных произведений-комментариев к «Чжуд-Ши». Итак, трактат тибетской медицины «Чжуд-Ши» содержит общие положения по каждому разделу медицины: представления о типах конституции людей, правила по сохранению и поддержанию здоровья, причины возникновения заболеваний, принципы классификации болезней, принципы профилактики и лечения, основные положения, которые необходимо соблюдать при составлении сложных лекарственных составов и т. д. Для практического использования материала трактата необходимо располагать более детальной информацией по каждому разделу. Такая информация содержится в соответствующих руководствах, посвященных фармакогностическим характеристикам растительного лекарственного сырья, сведениям о дозировке отдельных компонентов в сложных составах, технологическим параметрам приготовления лекарственных средств и т. д.

Тибетская медицинская система, тесно связанная с буддизмом, распространялась по различным регионам России вместе с этой религией, вслед за возникновением дацанов в Тыве, Бурят-Монголии, Калмыкии. Носителями новой медицинской системы, отличной от европейской, в Байкальской Сибири вплоть до 20-х (а в некоторых районах Бурятии и до 50–60-х) гг. XX в. стали лекари-ламы. Еще в 1848 г. при Гусиноозерском дацане самые искусные ламы-лекари открывали свои клиники, в которых преподавали медицину [2, с. 75].

«Первым лекарем из бурят, имя которого установлено, был Жимба Ахалдаев, который в 1721 г. отправился учиться в Монголию, затем в Тибет. Одна из малоизвестных хроник пишет о нем, как о “Большом лекаре и весьма состоятельном человеке”» [10, с. 69].

Тот же немецкий путешественник Гмелин описал глазную операцию, которую проделал с высоким профессионализмом бурятский лама. Врач срезал замутненный участок роговицы специальными инструментами: «Крючком лекарь подхватывает пленку, иглой прокалывает ее, а ланцетом отрывает». Также лама-лекарь использовал химические составы собственного производства, которые вводил в глаза в виде капель или порошка [5, с. 454].

Обращение старообрядцев Байкальской Сибири за помощью к ламам тем более удивительно, что помощь от официальной государственной медицины они категорически отказывались принимать. Об этом свидетельствует ученый-исследователь староверов Байкальской Сибири А. М. Селищев. Вот что он пишет: «Обратиться к врачу – большой грех, по Писанию. Там сказано: “Лучше есть в нездравии пребывать, нежели ради пременения немощи в нечестие впасти. Аще убо и уврачует бес, больше повредит, нежели пользует”. Так говорится в одном старообрядческом рукописном сборнике, бывшем в Забайкалье, а теперь хранящемся в Ирк. Духовной Семинарии (1798 г.). Оспу прививать, конечно, воспрещено. Года 4 тому назад в старообрядческих селах свирепствовала эпидемия оспы. Много молодых жизней унесла она. В Куналее умерло за один год 700 ребят, в Куйтуне – 800! В каждом селе вы на каждом шагу встретите лица, испещренные оспой. Немало слепых и одноглазых от этой же болезни. Тиф, скарлатина также бушуют там. Во время моей поездки было много больных тифом» [11, с. 14].

Мы взяли для исследования период 30–40-х гг. XX в. как время в истории старообрядчества Байкальской Сибири особенно переломное. Во-первых, большинство населения испытывало на себе трудности коллективизации и ссылки (большинство староверов попадали под определение «кулачества»), затем трудности военного времени. Усиливалась антирелигиозная пропаганда со стороны государства, когда ламы-лекари были практически уничтожены. Но воспоминания о том времени, когда лам-лекарей насчитывалось на территории Байкальской Сибири несколько тысяч, еще встречаются в рассказах семейских.

О том, что староверы обращались за помощью к бурятским ламам, свидетельствуют Ненила Якимовна Чебунина (с. Тарбагатай) и Семен Климович Устинов (с. Унэгэтэй). И С. К. Устинов, и Н. Я. Чебунина подтвердили, что многие староверы-семейские в 30–40-х гг. XX в. обращались к бурятским ламам по поводу лечения тяжелых болезней (сыпной тиф, гепатит и т. д.). В 20–30-х гг. на территории Забайкалья еще практиковали несколько сотен лам-целителей. По словам информантов, ламы-лекари ставили диагноз по биению пульса, могли определить не только то, насколько опасно заболевание, но и продолжительность жизни пациента. Ламы выявляли болезнь, выдавали больному «задачки» – лекарственные снадобья, приготовленные по рецептам тибетской медицины, которые необходимо было принимать строго по расписанию. Пациенты-староверы строго следовали указаниям лекарей-лам и, как правило, дело заканчивалось полным выздоровлением.

Эти факты тем более поразительны, что староверы прекрасно знали, что лама – лицо духовное, представитель чуждой им, по выражению старообрядцев, «поганой», т. е. языческой веры. Но, тем не менее, они были искренне убеждены, что не изменяют своей вере, так как не признают чужого Бога, не молятся и не поклоняются идолам, они просто принимают лекарство. Однако все староверы лечились втайне от своих уставщиков. Вот что свидетельствует С. К. Устинов: «Мой отец пришел из австрийского плена, с австрийских Альп, пешком. Это было в первую мировую. В дороге он заразился сыпным тифом. Пришел домой и свалился в горячке. Фельдшер сказал, что не выживет. Потому что батя был худой, изможденный. Батя дружил с местными бурятами, часто ночевал у них, на охоту вместе ездили. И буряты привезли ламу (буряты-ламы были хорошими лекарями), он приехал, подержал отца за руку в том месте, где пульс, потом сказал: “Э-э-э, Хылим (Клим, дескать)! Сто лет жить будешь!” Выписал ему “задачки”. Отец выпил их и встал на ноги» [3, с. 38].

Ненила Якимовна Чебунина обращалась к ламам по поводу гепатита, которым заболел ее сын в 40-х гг. XX в. Бурятский лама вылечил ребенка тибетскими средствами, как и в случае с Климом Дорофеевичем Устиновым.

Важно отметить: староверы не отменяли различий между верой «язычников» и «православных христиан», причисляя себя к последним. У староверов было много ограничений в общении с бурятами-язычниками. Например, отдельная посуда, также нельзя было буддистам сидеть под иконами (а в бурятской юрте, например, русских староверов укладывали спать так, чтобы голова была направлена к алтарю, а ноги – к выходу. Это уже религиозный запрет бурят-буддистов: нельзя было спать ногами к тому месту, где стояли

фигурки Будды.) Чтобы представить себе, в какой санитарно-гигиенической обстановке жили староверы-семейские в Байкальской Сибири, необходимо обратиться к самим староверам. Семен Климович Устинов, вспоминая свое детство, которое пришлось на 30-е гг. XX в., рассказывает: «Семейские – народ дружелюбный и аккуратный. Живут за Байкалом, почитай, у самой границы с Монголией. Здесь всегда полно было приезжего люду: ссыльные, китайцы, бродяги разные. А ведь сколько тогда было болезней! Тьма тьмущая! И скарлатина, и гепатит, и оспа ветряная, и даже проказа, и дизентерия... А откуда в тех краях врачи? Как спасались староверы? Они вывели правила гигиены: посуда для гостей должна быть отдельной. (Может, гость – табашник? Самый большой грех у староверов – курить табак (“бесам кадить”). А табашник считался ничтожным, падшим человеком. “Знаешь, сколько деревень они спалили, табашники?” – часто говорил мне батя. И потом стыдно, когда изо рта какая-то палка торчит). Например, у нас в доме посуда для гостей всегда стояла на полке: завернутая в чистый рушник, до блеска вымытая. Но – отдельная. Из нее мы не ели. И когда уходил случайный гость-бродяга, ручки двери окуривали дымом можжевельника. Так спасались от заразы [3, с. 39]».

Это внутренние правила гигиены, которых придерживались все староверы в Байкальской Сибири. Что не мешало, тем не менее, находиться в самых теплых отношениях с местными бурятами. Например, тот же Семен Климович вспоминает: «У нас жил мальчишка-бурят Базыржап, сын батиного друга Зундоя из далекого Ангира. Школы там не было, а мы с ним учились в одном классе. Ходил со мной в школу, за одной партой сидели. Так этот паренек жил у нас до окончания восьмилетки» [3, с. 39].

Как видим, никакого пренебрежения к людям иной веры у староверов не было. Имела место лишь осторожность в общении с потенциальными носителями болезней, отсюда и применение староверами санитарно-гигиенических мер.

Один из исследователей образа жизни староверов Байкальской Сибири Н. Ф. Высоцкий заметил: «Старообрядцы лечатся исключительно растительными средствами; по их понятиям, травы и коренья указаны нам самим Богом, а лекарства металлические, аптечные, обработанные аптекарями-немцами, поганы; принимать их грешно, ибо они выдуманы людьми» [1, с. 114]. Не принимая помощи от официальной медицины, из рук «никониан» и «безбожников», семейские, тем не менее, принимали эту помощь из рук бурятских лам, доверяя им значительно больше, чем русским. Здесь мы видим одно из удивительных свойств семейских как особой религиозно-этнографической группы русских. Старообрядцы, прославившие в своей среде косными, нетерпимыми ортодоксами, в общении с представителями других народов и даже других конфессий демонстрируют удивительную гибкость в отношениях. Они перенимают язык, одежду, навыки земледелия и особенности выращивания огородных культур у поляков, будучи в ссылке на Ветке и в Стародубье. Некоторые отголоски польской культуры мы можем наблюдать у семейских и в наше время. У бурят они перенимают также некоторые слова и выражения, детали покроя одежды, приемы охоты и скотоводства, и даже общаются с ламами – представителями чуждой религиозной

конфессии. Все это говорит о желании и умении учиться у тех, кого они уважают, к кому испытывают доверие.

Еще один ученый начала прошлого века, Г. М. Осокин, достаточно много времени посвятивший исследованию семейских как особой этноконфессиональной группы, приходит к выводу: «Ведя более правильную жизнь, не злоупотребляя вином, табаком, распутством, семейские дали краю крепкий, здоровый, сильный и красивый тип населения» [10, с. 65]. Обращение за медицинской помощью к представителям буддизма – бурятским ламам свидетельствует о том уважении и доверии, которое испытывали семейские к бурятам, а также к той науке врачевания, которой многие из буддийских лам владели в совершенстве. Наши документальные записи лишь подтверждают то представление о семейских староверах, которое было у многих передовых мыслителей XIX в.: староверы – не консервативные представители русской этнографической группы. По нашим наблюдениям, на всем протяжении истории своего существования они проявили себя как смелые исследователи нового, как умные и пытливые пионеры в освоении неизвестных им областей человеческого знания, в данном случае – тибетской медицины. Обладая острым умом, природной наблюдательностью, старообрядцы выбирали для себя все лучшее, что могли предоставить им другие народы. И если в сельском хозяйстве, в бытовых обычаях и привычках, в разговорном языке, в скотоводстве они прибегали к прямым заимствованиям, то в случае с тибетской медициной они не могли перенимать это искусство напрямую. Прежде всего потому, что знания эти были закрытыми для непосвященных, передавались от учителя к ученику только в буддийских монастырях-дацанах. Поэтому семейские были лишь потребителями этого искусства, но потребителями в высоком смысле этого слова: они с уважением и благодарностью относились к ламам-лекарям.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы. Староверы-семейские обращались к бурятским ламам за помощью в тех случаях, когда местные староверы-знахари не могли помочь больному. К чужой вере они относились с уважением, но своим религиозным убеждениям не изменяли, зная меру в отношениях. Они принимали лечение и лекарства из рук лам, не считая это предательством веры отцов или богоотступничеством. Семейские больше уважали бурят, которые хранят верность своим верованиям, чем тех русских, которые приняли реформу Никона и, по мнению старообрядцев, изменили своей вере. Таким образом, принимая лечение лам, староверы проявляли большую толерантность, почти не свойственную им гибкость в отношениях с другими конфессиями, демонстрировали высокую способность к выживаемости в чуждой для них среде, умение приспосабливаться к обстоятельствам и уважать чужие обычаи.

1. *Высоцкий Н. Ф.* Народная медицина / Н. Ф. Высоцкий. – М. : [б/и], 1911. – 250 с.
2. *Гирченко В. П.* Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX веков о бурят-монголах / В. П. Гирченко. – Улан-Удэ : [б/и], 1939. – 175 с.
3. *Гордеева О. Б.* Родом из Восточного Прибайкалья (К 70-летию С. К. Устинова) / О. Б. Гордеева // Сибирь. – 2001. – № 1. – С. 32–54.

4. *Дашиев Д. Б.* Перевод «Чжуд-Ши» / Д. Б. Дашиев. – Новосибирск, 1988. – 348 с.
5. *Дашиев Д. Б.* Тибетская медицина в Бурятии. Буряты / Д. Б. Дашиев ; под общ. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 2004. – 633 с. – (Народы и культуры.)
6. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. – Иркутск, 1979. – 285 с.
7. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Г. Р. Галданова, К. М. Герасимова, Д. Б. Дашиев, Г. Ц. Митупов ; отв. ред. В. В. Мантанов. – Новосибирск, 1983. – 443 с.
8. *Лихачев Д. С.* Великое наследие // Сочинения протопопа Аввакума. – М., 1980. – 412 с.
9. *Осокин Г. М.* На границе Монголии. Очерки и материалы к этнографии Юго-Западного Забайкалья / Г. М. Осокин. – СПб. : [б/и], 1906. – 265 с.
10. *Ринчен Б.* Культ исторических персонажей в монгольском шаманстве // Сибирь, Центральная и Восточная Азия в средние века: История и культура Востока / Б. Ринчен. – Новосибирск, 1975. – Т. 3. – 280 с.
11. *Селищев А. М.* Забайкальские старообрядцы. Семейские / А. М. Селищев. – Иркутск, 1920. – 120 с.
12. Сельская врачебная часть в Забайкалье, ее состояние и нужды // Вост. обозрение. – 1896. – № 44. – 42 с.
13. Тибетская медицина / Л. Л. Хунданов, Т. В. Батомункуева, Л. Л. Хунданова. – М., 1993. – 288 с.

Old Believers' Attitude Towards the Tibet Medicine in Siberia in 1930–1950s

O. B. Gordeyeva

Irkutsk State Railroad University, Irkutsk

The paper examines the interaction between the Buryat lama-doctors of Tibet medicine and the Old Believers of Baikal Siberia in 1930–1950s. The Buryats practiced Buddhism meanwhile the Old Believers believed in Jesus Christ.

Key words: Buryat lama-doctors, Buddhism, Christianity, Old Believers, semeyskiye, talerance, religious confessions, the Mongol people, Tibetan medicine, Buddhism of the Gelugpa School.

Гордеева Оксана Бенедиктовна – аспирант кафедры философии и социальных наук Иркутского государственного университета путей сообщения, 664074, г. Иркутск, ул. Чернышевского, 15, тел. 8(3952)387607, e-mail: oksana.gordeeva.1969@mail.ru

Gordeyeva Oksana Benediktovna – Post-graduate student at the Department of Philosophy and Social Sciences, the Irkutsk State Railroad University, 664074, Irkutsk, Chernyshevskiy St., 15, phone 8(3952)387607, e-mail: oksana.gordeeva.1969@mail.ru