

Исторический журнал: научные исследования

Правильная ссылка на статью:

Хомяков С.В. — Старообрядцы Бурятии в 1920-х И 1950-х гг.: трансформации жизненного уклада //

Исторический журнал: научные исследования. – 2023. – № 6. – С. 79 - 91. DOI: 10.7256/2454-0609.2023.6.69182

EDN: TTGUTH URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69182

Старообрядцы Бурятии в 1920-х И 1950-х гг.: трансформации жизненного уклада

Хомяков Сергей Васильевич

кандидат исторических наук

младший научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук

670045, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Третьякова, 25А, кв. 29

✉ khomyakov777@yandex.ru



[Статья из рубрики "Верования, религии, Церкви"](#)

DOI:

10.7256/2454-0609.2023.6.69182

EDN:

TTGUTH

Дата направления статьи в редакцию:

01-12-2023

Дата публикации:

11-12-2023

Аннотация: Предметом исследования в статье является проблема трансформационного видоизменения различных сторон жизни старообрядцев Бурятии в 1920-е и 1950-е гг. Объектом исследования будет старообрядческое население Бурят-Монгольской АССР (с 1958 г. – Бурятской АССР). Исходя из цели сравнительного анализа трансформаций образа жизни старообрядцев в 1920-е и 1950-е гг., в данной статье рассматриваются такие аспекты темы, как: характеристика примеров как негативных, так и позитивных для сохранения идентичности процессов (атеистическая кампания, внедрение коммунистической идеологии, культурная модернизация) в обозначенные временные периоды, а также отношение поколений 1920-х и 1950-х гг. к этим процессам, позволяющее показать эволюцию различных социальных практик. Историко-генетический метод, использующийся для рассмотрения социальной группы в разные

временные промежутки, необходим для демонстрации изменений образа жизни старообрядцев в 1920-е и 1950-е гг. Сравнительно-исторический метод был нужен при сравнении вклада советской власти и внутренних движений в среде старообрядчества в процесс упадка религиозной идентичности. Основные выводы проведенного исследования следующие. Атеистическая пропаганда, как и внедренная в среду старообрядцев коммунистическая идеология, являлись главными каналами инкорпорации группы в строящееся с 1920-х гг. единое советское общество. К 1950-м гг., исходя из устойчивого потенциала культурной идентичности староверов (даже при упадке религиозной), данные средства постепенно адаптировались в виде комплекса формальных инструкций и рекомендаций, что в свою очередь привело к трансформации жизненного уклада старообрядцев в контексте взаимного приспособления к реальности (социально-одобряемое поведение). Новизна исследования заключается в том, что в научный оборот вводятся личные воспоминания старообрядцев 1920-х и 1950-х гг. (из с. Надеино, Тарбагатайского района Бурятии), позволяющие сравнить реальное отношение людей к протекавшим процессам с официальной конъюнктурной позицией обозначенного периода.

Ключевые слова:

Отечественная история, старообрядчество, древлеправославие, религиозная идентичность, советская идеология, атеистическая пропаганда, культурная модернизация, социальные трансформации, технические новшества, личные воспоминания

Образ жизни забайкальского старообрядчества 1910-1920-х гг. был предметом изучения как дореволюционных (Ю.Д. Талько-Грынцевич, А.М. Селищев [\[21, 20\]](#)), так и советских исследователей (А.М. Попова, А. Долотов [\[11, 5\]](#)), в разной степени отмечавших развитие кризисных явлений религиозной идентичности, первые делали акцент на нарастании внутренних противоречий, вторые – указывали на исключительную роль в этом советской идеологии. Что касается периода 1950-х гг., то крупных работ этого десятилетия жизнедеятельности семейских найдено не было, новая плеяда ученых (Ф.Ф. Болонев [\[1\]](#), В.М. Пыкин [\[16\]](#) и многие другие) в основном были сосредоточены на исследовании дореволюционного, раннесоветского, либо перестроечного периодов.

Важное значение для решения задач исследования имели стенограммы заседаний обкома Бурят-Монгольского ВКП (б), посвященных антирелигиозной, партийной и культурной работе в «семейских» районах, хранящиеся в Государственном архиве Республики Бурятия и Государственном архиве Забайкальского края, а также материалы «Бурят-Монгольской правды» (номера 1920-х и 1950-х гг.).

1920-е гг. становятся первым десятилетием реализации грандиозной по своим масштабам задачи для коммунистической власти. Она предполагала не простую унификацию народов бывшей Российской империи в единое советское общество, но и включение в него разнородных, специфичных в своем образе жизни (военная служба, религиозный фактор и т.д.) идентичностей, этнически входящих в состав той или иной национальности, но в основном проживающих изолированными анклавами. В качестве примеров таких идентичностей можно привести реорганизованное большевиками казачество, а также старообрядчество, которое «возникло как следствие раскола Русской церкви и стало явным признаком разделения дотоле единого православного

общества» [23, с. 16]. Причем старообрядческие сообщества (как и казаки) исторически компактно проживали на довольно больших расстояниях (Поморье, Украина, Молдавия, Алтай, Забайкалье, Дальний восток), своей идентичностью отличались и друг от друга, адаптируясь к местным климатическим, социальным, политическим особенностям. Это вынуждало советскую власть находить специфические подходы в ломке «старого» быта к каждой такой структуре, хотя наряду с этим, в среде забайкальского старообрядчества широко использовались и универсальные методы в классовой борьбе, антирелигиозной пропаганде и идеологизации.

Старообрядцы, проживающие в образованной в 1923 г. Бурят-Монгольской АССР и называемые «семейские», появились здесь в 1760-е гг., после так называемой «выгонки» (после серии указов Екатерины II о возвращении беглых «раскольников» [16, с. 9-11]) больших семей из местности под названием Ветка (близ Гомеля). «Польские поселенцы должны будут обслуживать “проезжие места”, т.е. обывательскую подводную гоньбу на Нерчинские рудники и сереброплавильные заводы, обеспечивать их продуктами сельского хозяйства» [16, с. 11-12]. Традиционный уклад здешних староверов (где главной составляющей его целостности являлась древлеправославная религия) к 1920-м гг. (и позже) претерпевает значительные трансформации. Они выражались в постепенной утрате понимания конкретных для пришедших поколений переселенцев религиозных особенностей «старого» обряда и неизбежном выдвигании на первый план создававшейся вокруг древлеправославного вероучения колоритной этнографической специфики (материальная культура, бытовая повседневность, праздничная обрядность и т.д.). Советская власть здесь не видится первопричиной, спровоцировавшей ослабление позиций прежнего образа жизни старообрядцев, так как по свидетельству профессора А.М. Селищева, бывшего в 1919 г. в семейских селах Верхнеудинского уезда, большевики столкнулись здесь с кардинально меняющейся реальностью. «Выход молодежь нашла бы в школе. Этого нет и молодежь пьянствует, развратничает, хулиганствует, не говоря уже о курении» [20, с. 17]. Наличие множества толков и согласий, своевольно истолковывающиеся уставщиками тексты священных книг, малограмотность населения – всё это делало образ жизни отдельно взятых поселений староверов изолированным не только от внешнего мира, но и друг от друга, обрекая вероучение не на развитие, а на отмирание. Проявляющаяся с 1900-х гг. потеря незыблемого авторитета родителей и в целом, стариков среди молодежи, параллельное отмирание запретительных практик (бритье бород, отказ от алкоголя и курения, браки строго между своими), потрясения 1910-х гг. – усиливало объективный кризис идентичности. Всё это, вкупе с десятилетиями советизации быта семейских и привело на современном этапе к трансляции в основном их внешних культурных особенностей, кухни, песенной традиции, частушек и всего того небольшого, что в принципе удалось сохранить неравнодушным к своему прошлому людям.

К примеру, внятная эсхатологическая традиция забайкальских староверов, выражающаяся в широком распространении между поколениями содержания библейского Апокалипсиса (в книжной и устной версиях), который понимался ими как постепенное отпадение от Христа всех церквей мира, кроме старообрядческой – постепенно рассеивалась (как и многие другие элементы духовного наследия). Автор исследования нередко слушал в детстве отрывочный рассказ о будущей сильной войне на Востоке, о «конце света» от бабушки, семейской с. Надеино, Хомяковой Татьяны Куприяновны (1933–2023), приговаривавшей при этом, что сама она («девчонкой») слушала «страсти» от своей матери (Павловой Авдотьи Пегасьевны (1897–1986)) с куда большими подробностями, которые сама давно не помнит. Смысловая составляющая

молитв с земными поклонами и одновременным перебором в руках сшитых из ткани чёток – также постепенно уходила в прошлое за XX в. Бабушка (представитель поколения молодежи 1950-х гг.) поклоны «клала», чётки у неё были, но при молитвах она уже их не использовала, говоря что молится как умеет. Между тем в раннем детстве, когда она часто брала меня на стариковские похороны, на отпеваниях («старухи пришли поголосить») я успел застать еще более старшее поколение, безукоризненно-синхронно и осмысленно перебиравшее четками в соответствии с той или иной частью молитвы в течение пары часов.

Безусловно, со стороны советской власти имела место активная инициатива по значительному усилению упадка идентичности, начиная с 1920-х гг., что состыковывалось бы с персональной задачей Бурят-Монгольского обкома ВКП (б) встроить в новую социальную структуру абсолютно все сообщества республики – от верхнеудинского пролетариата до «темных», «глухих», «закостенелых» семейских. Порицанию (в 1920-х), а затем и гонениям (1930-е гг.) подверглись уставщики и начетчики, репрессированы были наиболее активные, сильные духом и образованные старообрядцы, в новой реальности «ставшие» зажиточными кулаками-эксплуататорами. Внедрение позитивных технических новшеств, строительство культурных объектов и школ, в 1920-е и в 1950-е гг. шло одновременно с идеологической повесткой, представлялось населению как невозможное без коммунистического переустройства быта. Отмирание однозначного невежества людей в плане недоверия к гражданскому образованию и медицине – прочно увязывалось с пережитками крепкого религиозного мировоззрения. Отсюда, весьма интересной мне показалась попытка проследить трансформации образа жизни старообрядцев не только в 1920-е гг., т.е. на начальном этапе советских мероприятий, усиливших кризисные явления в общине, но и в 1950-е гг., в среде первого послевоенного поколения семейских, в достаточно малоизученный период их бытования, увидеть дальнейшие тенденции в их отношении к жизни, происходившим вокруг процессам, своей самоидентификации.

Атеистическая кампания среди старообрядцев Бурятии в резолюциях партийных комиссий 1920-х гг. преподносилась как важнейшее средство для успешного процесса позитивной и необходимой людям культурной модернизации (строительство школ, медпунктов, домов культуры, изб-читален и т.д., имеющих цель завоевать доверие семейских к образованию и медицине, проведению разнообразного досуга). Её потенциальный успех открывал бы возможность для появления принципиально новой советской личности, которая была необходима большевикам для обоснования перманентных побед социалистической революции. Тем более в данном случае речь бы шла о демонстрации мощного потенциала коммунистической идеологии, способной воспитать идеологически безупречных людей, новых советских граждан-атеистов, даже среди традиционно враждебного к внешним вторжениям и глубоко-религиозного сообщества как старообрядцы. «Степень приверженности к старым обычаям, а отсюда степень сопротивляемости мероприятиям Советской власти чувствуется в районах с более густым старообрядческим населением и наоборот старообрядческое население в населенных пунктах со значительным количеством "сибирского" населения постепенно нивелируется, быстро воспринимая школу, больницу и другие мероприятия культурно-социального характера» [\[12, д. 1420, л. 32\]](#). Культурные нововведения действительно находили широкий отклик среди того самого поколения семейских, которое уже было подвержено разнообразным поведенческим трансформациям, отрыву от религиозной догматизации своей повседневности, проявлявшимся в сопротивлении старикам при их запретах, например на обучение в земских школах. «Религиозная косность, влияние уставщиков и начетчиков определяет в основном отношение семейского населения к той

культурной работе, которая ведется среди него со стороны учреждений по народному образованию и здравоохранению. Отношение к школе по сравнению с дореволюционным временем и первыми годами образования республики значительно изменились в сторону более терпимого отношения и даже местами население ратует за нее (Мухор-Тала и прочее). Несмотря на это все же среди семейского населения не исчезло убеждение, что школа является учреждением "еретическим"» [12, д. 1420, л. 33]. Только вот идеологическая направленность обучения молодежи (оформление классов, характерные речи учителей), культурных мероприятий (красные уголки, постановки на антирелигиозную и революционную тематику), митингов, лекциях в избах-читальнях и т.д., воспринималась населением зачастую как особо не нужный, но необходимый для доступности обновленной жизни фактор, что влияло и на лояльность к представителям новой власти. «Отношение населения к коммунистам различное: беднота относится безусловно сочувственно, середняк в массе своей также доброжелательно, но часть середняков в некоторых селах еще колеблется между коммунистами и кулачеством, а иногда настроена явно антикоммунистически. Молодежь ближе стоит чем взрослое население, женщины настроены также как и взрослые» [7, д. 1420, л. 65]. Газетные заметки о семейской молодежи 1920-х гг. наглядно демонстрируют упадок религиозности, причем не только глубинной основы старого обряда, но и повседневных практики походов в часовни и церкви. «Особенно в религиозном отношении молодежь становится совершенно "безбожною" по выражению стариков. Факт, что церкви посещаются исключительно стариками и старухами и кадр верующих с каждым днем убывает, тает как весенний снег» [18, с. 2]. Действительно, аналогичные факты фиксируют и полевые исследователи быта семейских, например А.М. Попова [11], в 1928 г. указывающая, что молодым старообрядцам из с. Нижний Жирим было «лень» рано вставать по воскресеньям, в отличие от их родителей. С другой стороны, подобные газетные статьи имели явную направленность абсолютизировать «безбожность» на всё молодое поколение, между тем, в докладах обкома республики обозначены случаи обличения походов в церковь, молений «для показу» не только обывателей, но и многих деревенских комсомольцев [17, д. 1420, л. 101]. Кроме того, забайкальские староверы в принципе привыкли к «домашним» молениям, так как в XIX в. их часовни и молитвенные дома оказывались на долгие десятилетия запечатаны властями, либо уничтожались [19, д. 1765, л. 48]. Нельзя отрицать, что у сообщества шел мощный сдвиг в сторону своей социальной трансформации, отхода от религии как таковой (чему активно способствовала власть) и следующий пример хорошо это показывает. «В семейских районах, где население наиболее невежественное, наблюдаем такие случаи как похороны без попа в с. Старая Курба» [9, с. 2]. Однако религиозность населения (в т.ч. молодежи) упростилась до определенных непреложных границ, таких как принципиальная вера в Бога в кругу своей семьи и родственников, тогда как пропаганда 1920-х гг., на основе подобных примеров, спешила показать, что она осталась лишь в виде стариковских привычек, в т.ч. и у сельских коммунистов, но это явление проходящее и в 1950-х гг., в имеющемся для анализа информационном поле («Бурят-Монгольская правда») прослеживается полное игнорирование данной проблемы, констатация её отсутствия как таковой.

В старообрядческой среде в данные десятилетия произошел и укрепился переход от враждебного протеста из-за неизбежного вторжения в свое бытование к практикам социально-одобряемого поведения. Оно, уже с середины 1920-х гг. становится все более распространенным принципом взаимоотношений с властью. Постепенная адаптация молодого поколения к восприятию антирелигиозной пропаганды и

коммунистической идеологии, в условиях начинающейся коллективизации хозяйств, могла объясняться несколькими причинами, важнейшей из которых представляется суровая необходимость каждодневной работы на полях, заставляющая людей равнодушно, но не враждебно относиться к идеологическому оформлению повседневности (хотя усиление данного фактора относится уже скорее к 1930-м гг.). При этом, религиозное мировоззрение оставалось для молодых старообрядцев обязательным в смысле принципиальной необходимости веры в Бога, даже при отходе от запретительных практик и в целом, специфики древлеправославия. Из воспоминаний бабушки о жизни её родителей – Куприяна Пимановича (1896–1986) и упоминавшейся здесь Авдотьи Пегасьевны можно выделить, что иконы и кресты в их семьях хоть и были сняты в 1920-х гг. с видного «красного» места, но были просто перенесены в спальни, «от глаз», затем реликвии были переданы в семью Павловых, а уже в 1950-х гг. – часть их ушла в семью бабушки. Утренние и вечерние молитвы перед иконами как женщин, так и мужчин, отправление земных поклонов – было обязательным явлением в семьях моих прадедов в довоенные десятилетия, подтверждением чего являются как личные воспоминания, переданные бабушке, так и тот факт, что данные практики перешли в повседневность поколения 1950-х гг., хотя в случае моей семьи это было распространено уже среди женской половины. Мой дедушка, Хомяков Трофим Кузьмич (1935–2021) с 1950-х гг. вступил в КПСС, был партийным организатором колхоза с. Надеино и что в молодости, что в старости не называл себя религиозным человеком, как и большинство его сверстников-мужчин, коммунистов и беспартийных, однако он вспоминал, что в важные жизненные моменты обращался «к Богородице», крестился, хотя уже не знал ни одной молитвы. Конечно, в 1920-е, как и в 1950-е гг., в отдельных случаях явно могло иметь место желание не просто жить «по-новому», но искренне стремиться стать настоящими «безбожниками», на что указывает появление в народном жанре частушки антирелигиозной тематики: «Сколько ни постился, во святые не попал, сколько раньше не трудился, а всё вечно голодал» [\[18, с. 2\]](#). Однако, на основе личных воспоминаний, взятых из рассказов семейских о своей жизни в 1950-х гг. и о жизни их родителей в 1920-е, можно констатировать схожесть в отношении к своей религии (несмотря на утрату понимания специфики древлеправославия). Она заключается в том, что вероучение было «спрятано в дальнюю комнату», а новая идеология воспринималась людьми ровно до той степени, которая была необходима для более-менее спокойной жизни и работы. В плане отличий можно выделить продолжение упадка религиозной идентичности в 1950-е гг., выразившееся в сохранении фундаментальных основ христианского вероучения уже преимущественно среди женского населения. Такая модель поведения старобрядческой молодежи с конца 1920-х гг. постепенно пришла на смену пассивному сопротивлению стариков новшествам, позволила отвести внимание атеистической власти от неявно сохраняющихся религиозных бытовых практик. К 1950-1960-м гг. семейские прочно занимают свое место в советском обществе Бурятской АССР как хлеборобы-передовики, умелые и трудолюбивые работники леспромхозов. Антирелигиозная кампания соответственно, кардинально слабеет как в годы Великой Отечественной войны, так и на фоне публичной демонстрации все новых побед советской идеологии (в частности у старообрядцев – после репрессий уставщиков в 1930-е гг.). Атеизация теряет свою актуальность, выродившись в 1950-е гг. в комплекс теоретических рекомендаций для заполнения досугового пространства колхозников и работников лесной отрасли. «Тарбагатайский аймак. Молодежь, работающая на ферме, взяла обязательство работать, учиться и жить по-коммунистически, “по-новому”, читаются лекции о культуре поведения, молодежь знакомится с нормами коммунистической морали. Планируются лекции на научные и атеистические темы» [\[3, с. 31\]](#). Религиозные праздники (прежде всего, Пасха), которые в 1920-е гг. были объявлены

пережитком прошлого, который уйдет вместе со стариками, тогда как молодежь будет отмечать в эти дни «первую борозду» на поле [\[14, с. 3\]](#) и ходить в дом культуры на антирелигиозные спектакли – с 1950-х гг. отмечаются все более открыто и без каких-либо санкций со стороны партии. Опять же, автор приводит ответы на вопросы бабушке и дедушке о празднованиях в период их молодости. Они, поженившись в 1955 г. (несмотря на появившийся вскоре статус коммуниста у мужа), Пасху отмечать любили, созывая родственников и соседей, что по их воспоминаниям делали все жители с. Надеино, выходя вечером на «гуляния» по улицам. Заметок же в «Бурят-Монгольской правде» о неподобающем религиозном образе жизни коммунистов в «семейских» районах, которых было довольно много в номерах 1920-х гг., при тщательном изучении номеров 1950-х гг. обнаружено не было, как и в целом упоминаний о борьбе со старообрядческой религией, как если бы власть считала, что данная проблема снята с повестки.

В пользу данного утверждения отмечаем факт практически полного исчезновения в «Бурят-Монгольской правде» упоминания терминов «семейские», «старообрядцы» в 1950-х гг., речь идет о доярках, механизаторах, трактористах, лесозаготовителях Тарбагатайского и других аймаков. Т.е. уже определенно советских людей, выделяющихся спецификой профессии. «Хандагатай. В 1943 г. тов. Корягину приняли в члены ВКП (б). День вступления в ряды партии она вспоминает, как самый важный шаг в своей жизни, далее была выдвинута инструктором Бурят-Монгольского обкома ВКП (б). В 1950 г. стала директором Хандагатайского леспромхоза. Пламенный патриот нашей Родины, достойная дочь советского народа» [\[15, с. 2\]](#). В целом, что касается идеологизации семейских (как неотъемлемого элемента проходящей культурной модернизации) в рассматриваемые десятилетия, то её настоящий успех был возможен только в связи с параллельным успехом атеизации, которого достичь так и не удалось. Дополнительным затруднением оказалась необходимость формировать сельские партийные и комсомольские ячейки как можно большим количеством наиболее симпатизирующих новшествам семейских, что могло работать на лояльность населения к идеологии, посредством их подчинения «своим» власть имущим. Но очевидная слабость идеологической подготовки со стороны «первого поколения» тех же местных комсомольцев, их стремление не осложнять взаимоотношения с односельчанами при сохранении своего особого положения проявились в 1920-х гг. в адаптации новых статусов с окружающей действительностью. «Большой Куналей. В этом же селе ячейка своим постановлением восстановила Васильева в комсомол, исключенного РК во время проверки социального состава, как зажиточно-кулацкий элемент. В ячейке Васильева считали комсомольцем, актив в ячейке в лице Новицкого и Петрова доверяли Васильеву – давали винтовку» [\[4, д. 542, л. 100\]](#). Опасения молодежи зачастую были небеспочвенны. «Кулацкие элементы доходят до насилия – заставляют родителей выгнать комсомольцев из дома, всячески угрожают (есть случаи избиения комсомольца в Куйтуне)» [\[4, д. 542, л. 101\]](#). Состояние местных коммунистов к концу 1920-х гг. также не отвечало заявленным в теории планам по распространению советской идеологии у семейских через тех носителей, которые являлись «своими» по идентичности. «Массовая работа почти не проводится, а если проводится то один-два раза в год, ясно, что при такой постановке работы далеко не уедешь. Коммунистических ячеек в “семейских” районах всего насчитывается 3-4, они не в силах обслужить все села, да кроме того, сами-то коммунисты плетутся в хвосте за беспартийными» [\[7, д. 1420, л. 66\]](#). Соответственно, исходя из слишком медленной скорости «мягкой силы» воздействия, власть объективно переходит в 1930-е гг. к радикальным методам осуществления задачи создания более-менее однородного советского общества в старообрядческих селах, к репрессивной

политике в отношении зажиточного меньшинства и объединения трудовых ресурсов остальных посредством коллективизации, вынуждая уже идентичность адаптироваться.

В 1950-е гг., параллельно с практической нежизнеспособностью атеистической пропаганды, ослабевает контроль обкома и над идеологической подготовкой ячеек КПСС и ВЛКСМ (возросших в численном отношении), делая больший акцент на обеспечении ими экономических показателей. Дедушка автора (Хомяков Т.К.) вспоминал, что годами являясь профсоюзным организатором колхоза «Искра» в с. Надеино, не думал о какой-либо идеологической работе, так как надо было полностью сосредотачиваться на основной профессии агронома, по сути занимал партийную должность формально и не видел в этом ничего предосудительного, т.к. «выдвинули меня и рады». Соответственно и газетные статьи того периода демонстрировали практически полную профанацию культурно-идеологической работы в традиционно старообрядческих районах. «Челутай. Партийные, комсомольские и профсоюзные организации самоустранились от руководства этим важнейшим участком идеологической работы. При наличии отличной базы клубов и библиотек воспитательная и политическая работа сводится к демонстрации кинофильмов, клубы работают беспланово, передвижных библиотек нет» [10, с. 3]. Комсомольцы, как и 1920-е гг. копировали пример старшей для них организации, считая сложившуюся на местах действительность нормальной. «Далеко не все комсомольские организации ведут среди молодежи массово-разъяснительную работу, в ряде колхозов не проводятся комсомольские собрания. Плохо работает организация укрупленного колхоза им. Ленина в Тарбагатайском аймаке» [6, с. 2].

Культурные работники, учителя, работники медпунктов должны были восприниматься населением как вторичные (после официальных властей в лице партийной ячейки, председателей сельсоветов и колхозов, комсомольцев) агенты идеологизации, которые могли бы в повседневных беседах «на равных» постепенно направлять обыденное мировоззрение сельчан в нужном властям векторе. Данный метод идеологизации также оказался малоэффективен в 1920-е гг., ввиду недостаточной подготовки и нежелания этим заниматься у самих специалистов, понимавших реалии жизни с людьми в одном поселении, аналогично местным ячейкам стремившихся выстраивать неконфликтные отношения, не выделяться из среды отказом проводить вместе привычные праздники, гуляния. «В с. Новая Брянь есть земская квартира. Топот ног, песни, игры до глубокой ночи каждый день. Хозяйка “для веселья” содержит на квартире учительницу М. и акушерку О. Деревенская молодежь с гармошкой и песнями прогуливается по селу, акушерка О. впереди, её звонкий голос покрывает всё. От таких “просветителей” и “культурников” деревне не поздоровится, их лучше не иметь» [9, с. 2]. Можно привести в пример и факты игнорирования как населением, так и культработниками смысловой составляющей красных уголков, которые задумывались партией как основная наглядная демонстрация сути коммунистической идеологии. «Заиграево. В Народном доме красный уголок посещают в основном дети и молодежь, книгами и газетами интересуются немногие. Некоторые приходят только чтобы похулиганить. Посетители сидят в шапках, курят, плюют на пол и т.д. Шум и гам не утихают, это мешает тем, кто бы и хотел разумно отдохнуть. Подчас не забывают про красный уголок и подвыпившие ребята. Вечерние игры там носят деморализующий характер. Местные работники с этими ненормальностями не борются» [22, с. 3]. Нет оснований полагать, что в 1950-е гг. ситуация в данной области кардинально поменялась, в некоторых случаях речь шла о банальной остановке культурно-просветительной работы в отдельных селах, что показывает не только нехватку времени людей на досуг, но и степень их интереса к содержательной стороне советской идеологии. «Как сообщает группа авторов, всё время

находится под замком Тарбагатайский Дом культуры. Об этом хорошо знают в отделе культпросветработы исполкома, но не принимают никаких мер для оживления его работы» [\[2, с. 2\]](#). Можно отметить и то, что подобное отношение семейских к деятельности культучреждений продолжалось и в 1970-х гг., что доказывают воспоминания отца автора, Хомякова Василия Трофимовича, 1963 г.р. «Бегали в клуб пацанами смотреть фильмы каждую неделю, больше ничего не надо было, уголок – не помню, чтобы подходили к нему».

Наконец, техническая сторона культурной модернизации быта семейских начинает свое развитие в 1920-е гг. и окончательно становится основным элементом их трудовой деятельности в 1950-е гг. Существует точка зрения, что появление в жизни староверов Бурятии любой техники принималась ими враждебно, ассоциировалась с действиями антихриста, как и необходимость заполнять метрические записи и любые официальные документы, о чем писал в 1930-е гг. А. Долотов [\[5\]](#). Это не совсем увязывается с природным стремлением старовера к основательному хозяйствованию, изначальному желанию как можно эффективнее возделывать пашни в суровом забайкальском климате, косить покосы, собирать большой урожай, чем он мог бы быть и при этом – начиная получать технические средства. По данному поводу стоит указать мнение Мяло К., писавшей: «В старообрядческом обществе крестьянский быт вовсе не был враждебно непроницаем для техники и усовершенствований жизни. Как правило, крестьянин-старообрядец стремился быть экономически самостоятельным, крепким хозяином, потому не только не сопротивлялся повышающим эффективность хозяйствования новинкам, но живо интересовался ими, охотно внедрял их» [\[8, с. 252-253\]](#). В условиях уже привычной в 1950-е гг. работы в колхозе и на машинно-тракторных станциях шло быстрое освоение семейскими новой техники: дедушка в 1955 г. первым в селе получил в работу трактор «Беларус», бабушка вспоминала, как совсем молодой девушкой подменяла мужчин на ночной смене, управляя вместе с подружкой гусеничным трактором. Подтверждением такой тенденции могут служить газетные статьи, в отличие от редко печатавшихся проблемах в культурно-идеологической сфере, рабочие успехи демонстрировались постоянно, смещая акцент на сущность советского человека в семейской деревне 1950-х гг. (впрочем, как и везде по Бурят-Монгольской АССР) с плохо прививающихся идеологических маркеров к образу экономически эффективного сельского «стахановца», борца за перевыполнение любых планов, умеющего использовать весь потенциал полученной техники. «Четыре года работает на полях колхоза "Красная заря" тракторист Тарбагатайской МТС В.Т. Медведев. Он ежегодно добивается высоких показателей, хорошо используя технику. Агрегат был им видоизменен и состоит из двух культиваторов, двух сеялок и двух катков. Ежедневно засеивает 40-45 гектаров вместо 22 по норме» [\[13, с. 3\]](#). Аналогичное техническое обновление ферм воспринималось и семейскими женщинами как должное, их при этом интересовали совершенно отдельные вопросы. «Колхоз им. Калинина Тарбагатайского аймака. Речь шла о широком внедрении механизации и автоматизации в производство. Работницы животноводства ясно поняли значение механизации трудоемких работ на ферме, что использование механической дойки коров освобождает доярок от тяжести ручной дойки. Доярками выражались опасения, что если все будет делать машина, то люди будут мало зарабатывать» [\[3, с. 3\]](#).

Таким образом, в заключении необходимо отметить следующие выводы. Трансформация жизненного уклада старообрядческого населения Бурят-Монгольской АССР в первой половине XX в. однозначно негативно сказалась на дальнейшем сохранении самоидентификации сообщества, имея в виду упадок его религиозной составляющей, как ядра идентичности. Постепенная утрата обывателями понимания специфичных

аспектов древлеправославия неизбежно происходила с каждым новым поколением, что имело место быть еще до установления здесь советской власти, усилившись в 1920-е гг. Исходя из личных воспоминаний поколения 1950-х гг., можно говорить о видоизменении вероучения в разносторонний комплекс бытовых практик. Вместе с тем, показанная в статье недостаточная степень воздействия на старообрядцев антирелигиозной повестки, процессов идеологизации в 1920-е и 1950-е гг. может быть объяснена мощным потенциалом культурной идентичности семейских, изначально возникающей вокруг религиозного ядра и остававшейся устойчивой как в советский период, так и в современности. Люди могли забыть элементы религиозной обрядности предков и устного наследия старой веры, утратить своих настоятелей, как и бережно хранимые стариками рукописные книги, но они прекрасно осознавали и в 1920-е, и 1950-е гг. ментальную причастность к старообрядческому сообществу, похожесть материальной (убранство дома, костюм и украшения, кухня и т.д.) и духовной (говор, историческая память, поговорки и приметы, праздничная традиция, бытовые привычки и т.д.) культуры, не говоря уже о четком знании – в каких поселениях Бурятии и Читинской области проживают единоверцы.

Советская пропаганда 1950-х гг. в этом отношении демонстрировала показательное игнорирование устойчиво сохраняющихся контуров общности, не упоминая в газетах даже термина «семейские», однако при непосредственном взаимодействии с ними на первичном уровне – власть, а также культурные работники (приехавшие или тем более «свои») приспосабливались к действительности, формально выполняя идеологические инструкции, причем первые делали акцент на слаженности в сельскохозяйственной работе, выполнению планов. Со стороны сообщества происходили процессы взаимной адаптации к происходящим процессам, люди были не против называть себя советскими гражданами (понимая под этим обязанность честно трудиться на благо государства в колхозах, защищать его, но не являться при этом атеистами-материалистами), пользоваться техническими новшествами, благами доступного образования и медицины. *Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.1. «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII-XXI вв.)», № 121031000243-5.*

Библиография

1. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. Новосибирск: АОЗТ. Изд-во «Февраль», 1994. 148 с.
2. Больше внимания работе культурно-просветительных учреждений // Бурят-Монгольская правда. № 3. 4 янв. 1952 г. 5 с.
3. В тесной связи с колхозным производством // Правда Бурятии. № 20. 24 янв. 1959 г. 5 с.
4. Докладная записка «О состоянии комсомольских ячеек в «семейских» районах», подготовленная на заседание бюро Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ. Г. Верхнеудинск. 13 июня 1929 г. Государственный архив республики Бурятия. (ГАРБ). ФП.36. Оп.1.
5. Долотов А.С. Старообрядчество в Бурятии (Семейские в Забайкалье). Верхнеудинск: Бургосиздат, 1931. 52 с.
6. Задачи комсомольских организаций укрупненных колхозов // Бурят-Монгольская правда. № 4. 6 янв. 1951 г. 5 с.
7. Из протокола совещания партийных работников «семейских» районов. Доклад Копылова о партийном строительстве в «семейских» районах. 17 июля 1928 г. ГАРБ.

ФП.1. Оп.1.

8. Мяло К. Оборванная нить. Крестьянская культура и культурная революция // Новый мир, 1988. № 8. С. 252-253.
9. Новое в старом быту // Бурят-Монгольская правда. № 165. 24 июля 1927 г. 4 с.
10. По вине руководителей колхоза // Бурят-Монгольская правда. № 240. 7 дек. 1951 г. 4 с.
11. Попова А. М. Семейские. Забайкальские старообрядцы // Бурятияведение. Верхнеудинск: типография НКИТ, 1928. № 1-2. 36 с.
12. Постановление совещания работников «семейских» районов о культурно-бытовой работе. 18 июля 1928 г. ГАРБ. ФП.1. Оп.1.
13. Почему трактористы Тарбагатая затягивают весенний сев? // Бурят-Монгольская правда. № 95. 16 мая 1951 г. 4 с.
14. Праздником первой борозды заменили «егорьев день» // Бурят-Монгольская правда. 30 мая 1929 г. 5 с.
15. Путь советской женщины // Бурят-Монгольская правда. № 20. 30 янв. 1951 г. 4 с.
16. Пыкин В.М. От Ветки до Забайкалья: очерки истории и родословные семейских. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2019. 200 с.
17. Резолюция партийного совещания работников «семейских» районов БМАССР по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в семейских районах». 19 июля 1928 г. ГАРБ. ФП.1. Оп.1.
18. Сдвиг // Бурят-Монгольская правда. № 96. 28 дек. 1923 г. 3 с.
19. Секретное предписание министра внутренних дел Л.А. Перовского военному губернатору Забайкальской области П.И. Запольскому об уничтожении раскольнического молитвенного дома в селении Верхнежиримском. 2 февраля 1852 г. Государственный архив Забайкальского края. Ф.1 (о). Оп. 1.
20. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск: Изд-во Гос. Иркутского Ун-та, 1920. 81 с.
21. Талько-Грынцевич Ю.Д. К антропологии великороссов: Семейские (старообрядцы) забайкальские. Томск: паровая типо-лит. П.И. Макушина, 1898. 52 с.
22. Что мешает культработе? // Бурят-Монгольская правда. № 250. 5 нояб. 1926 г. 4 с.
23. Юхименко Е. М. Объективное изучение истории старообрядчества как задача современных исследователей // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: (к 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. Захаров В.Н. Москва: Ин-т Российской истории РАН, 2020. 572 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Когда в эпоху Перестройки на волне демократизации и гласности началось быстрое крушение господствовавшей на протяжении семи десятилетий официальной коммунистической идеологии, освободившийся духовной вакуум быстро заняла религия. Но хотя сегодня большинство россиян считает себя верующими людьми, в то же время различные аспекты истории религиозных конфессий все ещё нуждаются в осмыслении. Указанные обстоятельства определяют актуальность представленной на рецензирование статьи, предметом которой является трансформация жизненного уклада старообрядцев

Бурятии. Хронологические рамки исследования охватывают период 1920-х и 1950-х гг. Автор ставит своими задачами раскрыть перемены в жизненном укладе старообрядцев Бурятии, определить степень воздействия на старообрядцев антирелигиозной повестки, а также раскрыть процесс адаптации старообрядцев региона к новым условиям.

Работа основана на принципах анализа и синтеза, достоверности, объективности, методологической базой исследования выступает системный подход, в основе которого находится рассмотрение объекта как целостного комплекса взаимосвязанных элементов. Научная новизна статьи заключается в самой постановке темы: автор стремится охарактеризовать трансформацию жизненного уклада старообрядческого населения Бурят-Монгольской АССР в первой половине XX в. Научная новизна заключается также в привлечении архивных материалов.

Рассматривая библиографический список статьи как позитивный момент следует отметить его масштабность и разносторонность: всего список литературы включает в себя свыше 20 различных источников и исследований. Источниковая база статьи представлена как опубликованными материалами (периодическая печать), так и документами из фондов Государственного архива Республики Бурятия. Из используемых исследований укажем на труды Ф.Ф. Болонева и Е.М. Юхименко, в центре внимания которых различные аспекты изучения старообрядчества. Заметим, что библиография обладает важностью как с научной, так и с просветительской точки зрения: после прочтения текста статьи читатели могут обратиться к другим материалам по ее теме. В целом, на наш взгляд, комплексное использование различных источников и исследований способствовало решению стоящих перед автором задач.

Стиль написания статьи можно отнести к научному, вместе с тем доступному для понимания не только специалистам, но и широкой читательской аудитории, всем, кто интересуется как старообрядчеством, в целом, так и старообрядчеством Бурятии, в частности. Апелляция к оппонентам представлена на уровне собранной информации, полученной автором в ходе работы над темой статьи.

Структура работы отличается определённой логичностью и последовательностью, в ней можно выделить введение, основную часть, заключение. В начале автор определяет актуальность темы, показывает, что советская власть «предполагала не простую унификацию народов бывшей Российской империи в единое советское общество, но и включение в него разнородных, специфичных в своем образе жизни (военная служба, религиозный фактор и т.д.) идентичностей, этнически входящих в состав той или иной национальности, но в основном проживающих изолированными анклавами». В работе показано, что «в старообрядческой среде в данные десятилетия произошел и укрепился переход от враждебного протеста из-за неизбежного вторжения в свое бытование к практикам социально-одобряемого поведения». Примечательно, что как отмечается в рецензируемой статье, «люди могли забыть элементы религиозной обрядности предков и устного наследия старой веры, утратить своих настоятелей, как и бережно хранимые стариками рукописные книги, но они прекрасно осознавали и в 1920-е, и 1950-е гг. ментальную причастность к старообрядческому сообществу».

Главным выводом статьи является то, что «трансформация жизненного уклада старообрядческого населения Бурят-Монгольской АССР в первой половине XX в. однозначно негативно сказалась на дальнейшем сохранении самоидентификации сообщества, имея в виду упадок его религиозной составляющей, как ядра идентичности».

Представленная на рецензирование статья посвящена актуальной теме, вызовет читательский интерес, а ее материалы могут быть использованы как в курсах лекций по истории России, так и в различных спецкурсах.

В целом, на наш взгляд, статья может быть рекомендована для публикации в журнале

«Исторический журнал: научные исследования».