

Исторический журнал: научные исследования

*Правильная ссылка на статью:*

Хомяков С.В. Старообрядцы и «бывшие» казаки в Бурят-Монгольской АССР: взаимодействие с советской властью (1920-е – нач. 1930-х гг.) // Исторический журнал: научные исследования. 2024. № 6. DOI:

10.7256/2454-0609.2024.6.72394 EDN: LFSXHU URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72394](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72394)

## **Старообрядцы и «бывшие» казаки в Бурят-Монгольской АССР: взаимодействие с советской властью (1920-е – нач. 1930-х гг.)**

**Хомяков Сергей Васильевич**

кандидат исторических наук

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

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

✉ [khomyakov777@yandex.ru](mailto:khomyakov777@yandex.ru)



[Статья из рубрики "История и историческая наука"](#)

### **DOI:**

10.7256/2454-0609.2024.6.72394

### **EDN:**

LFSXHU

### **Дата направления статьи в редакцию:**

18-11-2024

### **Дата публикации:**

25-11-2024

**Аннотация:** Предметом исследования в статье является проблема сходств и различий во взаимодействиях советской власти с двумя традиционными сообществами, с 1923 г. живущими в новообразованной Бурят-Монгольской АССР – старообрядцами и утратившими свой официальный статус казаками (выступают как объект исследования). Видоизменения их идентичностей, вызванные как внутриобщинными процессами, так и внешними вторжениями со стороны государства, во многом привели к определенному мировоззренческому коллапсу современных возрожденческих тенденций. Рассматриваются такие аспекты темы, как: анализ политики «мягкой силы» в плане влияния на древлеправославие и радикального «рассказывания» 1920-х гг. соответственно; изучение параллельного с данной политикой перехода сообществ к

практикам социально-одобряемого поведения к началу 1930-х гг. В исследовании в основном использовался историко-сравнительный метод, предполагающий выделение общих и особенных черт у различных явлений. Он помог при сопоставлении политики коммунистов в отношении двух довольно различных друг от друга общностей. Идеографический метод позволил лучше понять особенности эпохи 1920-х гг., сквозь призму элементов биографий отдельных людей. Основные выводы проведенного исследования следующие. Традиционные сообщества старообрядцев и казаков Бурят-Монголии в 1920-х гг. подвергались (в разной степени воздействия) политической, социальной и культурной трансформации своих идентичностей – умеренной для первых и радикальной для вторых. К началу 1930-х гг. она спровоцировала их переход к практикам одобряемого поведения, как единственному варианту непубличного сохранения смыслов своей «глубинной» специфики, а в случае с казачеством и внешних форм культурной личности. Новизна исследования заключается в изучении идеологической политики советской власти в первые годы ее существования, исходя из сравнения двух конкретных сообществ Бурятии – староверов и казаков, а также вводе в научный оборот источников личного происхождения – воспоминаний семейских старожилов и потомков войсковых казаков.

**Ключевые слова:**

Отечественная история, Бурят-Монгольская АССР, старообрядческая идентичность, казачья идентичность, советская власть, коммунистическая идеология, атеизация, расказачивание, коллективизация, социально-одобряемое поведение

Политика советской власти в отношении старообрядцев и казаков Бурят-Монголии изучалась в основном в плане работ по каждому из сообществ в отдельности. Советские ученые 1920-1930-х гг. (А.М. Попова, А. Долотов [\[23, 6\]](#)) исходили из очевидной позиции одобрения всех мероприятий большевиков в отношении старообрядцев. В послевоенный период исследователи (Л.Е. Элиасов, И.З. Ярневский, Г.И. Ильина-Охрименко [\[32, 19\]](#)) переключаются на изучение этнографической специфики старообрядцев-семейских, подчеркивая этим успешную идеологизацию сообщества. Совершенные ученые (Ф.Ф. Болонев, В.М. Пыкин, С.В. Васильева, С.В. Бураева и др. [\[1, 26, 3\]](#)) изучают данный период в жизни староверов уже с позиций критического анализа. Что касается исследований по казачеству, то в советский период можно выделить краткий очерк о нем Ф. М. Шулунова [\[31\]](#), в котором идентичность рассматривается с позиций неизбежного раскола, объективно произошедшего внутри группы в преддверии революций 1917 г., а «советские» казаки 1930-х гг. смогли самостоятельно и успешно избавиться от пережитков прошлого. Из современных работ наиболее полную и объективную картину сложных процессов в казачьем обществе Бурятии в довоенный период дает монография Е.А. Высотиной [\[4\]](#).

Большое значение для работы имели документы, протоколы, резолюции, докладные записки партийных собраний Бурят-Монгольского обкома ВКП (б), хранящиеся в Государственном архиве Республики Бурятия, материалы периодической печати 1920-х гг., а также источники личного происхождения – воспоминания старообрядцев с. Надеино и потомков войсковых казаков с. Бичура о жизни своих родителей и предков в 1920-1930-е гг.

1920-е гг. становятся поворотным десятилетием для двух самобытных традиционных

сообществ, проживающих на территории Бурят-Монгольской республики – старообрядцев (несмотря на несколько существующих здесь согласий и толков, с самого своего прихода из Речи Посполитой в 1760-х гг. получивших в Забайкалье, учитывая их приход большими семьями, говорящий этноним «семейские») и казаков (потерявших официальный статус, но не утративших одновременно своей особой идентичности). Староверы, за десятилетия взаимодействий с царской властью, выстроили с ней особый тип отношений. Он заключался в том, что с середины XIX в. проводилась политика послаблений в отношении религиозной свободы «раскольников» (при формальном их осуждении и контроле за нераспространением «сектанства»), вплоть до Указа о началах веротерпимости 1905 г. [\[20\]](#), позволившего им объединяться в общины (от чего большинство отказывалось [\[28, с. 3\]](#)), открывать и строить часовни и молитвенные дома. К 1920-м гг. такая политика привела к фактическому невмешательству областного начальства во внутреннюю религиозную самоорганизацию староверческих общин, при исполнении ими экономических и военных повинностей.

Напротив, победившая в гражданской войне большевистская власть, утвердившись в старообрядческих селах, провозгласила «культурную революцию». В идеологическом смысле она была предназначена для инкорпорации семейских в советское общество, путем максимального вторжения в их внутреннее «сакральное» пространство, попытки его трансформаций. Широко проводилась антирелигиозная кампания, чем предполагалось разрушить ядро идентичности – чрезвычайно стойкую приверженность к древлеправославной вере. Строились избы-читальни, школы, фельдшерские пункты, дома культуры – власти хотели добиться позитивного отношения староверов к нецерковному обучению и официальной медицине, что издавна считалось ими греховным делом, т.е. побороть еще одну константу идентичности – «живем, как отцы наши нам завещали и веровали, мы ничего из этого не убавили и не прибавили» [\[16, д. 416, л. 4\]](#). Создавались партийные ячейки ВКП (б) из местных кадров – для координации происходящих процессов и одновременного формирования прежде всего в семейском активе качеств, присущих новой, советской личности – коллективизма, идейности, веры в коммунистическое светлое будущее в противовес «отжившей» христианской парадигме. Однако власти здесь, в отличие от негативного отношения к «проимперскому» казачеству и его культурных маркеров, не стремились задвигать на задний план самобытность семейских, предполагалось сохранить и развивать её этнографическую составляющую (в материальной культуре, праздничной обрядности и «советизированным» устным фольклором).

Необходимо сказать, что в 1920-е гг. Бурят-Монгольский обком ВКП (б) отдавал себе отчет в том, что радикальные действия на местах приводят к резкому отторжению и пассивному протесту многочисленной «массы» семейских, привыкшей к определенным ненарушаемым границам во взаимодействиях своего сообщества и власти. «Борьба с уставщиками административным путем ни каких положительных результатов не даст. Нужно взяться за дело воспитания молодого семейского поколения, со стариками ничего уже не сделаем. Религиозность у семейского населения сломить быстро нельзя. Нужно прежде всего увеличить сеть школ, подготовить школьных работников, кроме того нужно воспретить подготовку доморощенных начетчиков. Нужно прежде коммунистам завоевать авторитет среди "семейских", и только по-моему, после этого работа будет плодотворна» [\[25, д. 1420, л. 73-74\]](#). Соответственно, в 1920-е гг. поставленные задачи по «идеологизации» семейских решались умеренным публичным воздействием на их мировоззрение, при котором достаточно мирными средствами (через газету, культурные мероприятия, работу местных коммунистов) шло настраивание большинства против

классовых «врагов». Перспективой виделся выгодный для своих идеологических задач раскол в семейских поселениях, успешное развитие антирелигиозной и антикулацкой кампаний, «окультуривание» населения, укрепление партийных ячеек и т.д., другими словами, постепенное создание сообщества «советских» старообрядцев, которое и было нужно большевикам. «Кулакам тоже легче под маской религии проделывать свои грязные дела и поэтому-то так фанатично веруют начетчики, кулацкая часть “семейского” населения. Раскол, который наблюдается сейчас у “семейских”, нужно использовать, но нужно при этом не поддерживать их, а науськивать друг на друга» [\[18, д. 1420, л. 78\]](#). Классовыми врагами подспудно объявлялись зажиточные кулаки и старообрядческое духовенство (уставщики и начетчики), которые однако, в 1920-е гг., имели все возможности для участия в политике, руководства сельскими советами, продолжали свободно заниматься богослужением. «Надеино, Верхнеудинский район. Кулаки ходят и собирают налог с бедняков и средняков. Они это делают для того, чтобы провести в председатели сельсовета своего ставленника Черных, который сейчас председательствует и проводит кулацкую линию» [\[22, с. 1\]](#).

В качестве итогов данных акцентов в политике по отношению к старообрядцам Бурят-Монголии в 1920-е гг., следует выделить следующее. Что касается атеизации населения, то при анализе архивных источников, периодической печати 1920-х гг. отмечаем, что на практике антирелигиозная работа в старообрядческих поселениях зачастую сводилась к довольно универсальным мероприятиям, распространенным в республике. Главным образом это формирование костяка атеистов среди местных активистов, шефство городских антирелигиозников и широкая информационная кампания против духовенства. Укрепление атеистической дисциплины хотя бы среди партийцев из местных старообрядцев давалось с трудом, из-за стремления последних не провоцировать конфликты с односельчанами и с семьей, чему были объективные причины. «Старая Брянь. Кулаки подбрасывают анонимные письма активистам: избачу и комсомольцам, в которых грозят убить их, если они не прекратят работу» [\[21, с. 2\]](#). Выезды на места городских шефских организаций проводились довольно часто, но жалобы сельских активистов на их формальную работу были повсеместны. «Десятниково. Взяли шефство ячейки: городская железнодорожная и Ганзурино-заводская, но как та, так и другая остаются пока лишь бумажными шефами. Приехали как-то во время полевых работ, походили по деревне, пообещали нам и газету, и антирелигиозной литературы, даже библиотекаря. На том, видно и закончили» [\[2, с. 3\]](#). Шла дискредитация общинной репутации уставщиков созданием в «Бурят-Монгольской правде» образа верующих как невежд, а уставщиков – как лентяев и покровителей кулачества, параллельно создавая явное впечатление у читающих, что служители культа – люди алчные, но довольно недалекие, их газетный образ был жестко-сатирическим [\[24\]](#). В итоге, на заседаниях обкома республики конца 1920-х гг. практически однозначным было признание провальности «мягкой силы» в антирелигиозной работе с семейскими, а уставщики назначались главными виновниками, отношение власти к ним было уже абсолютно серьезное. «Наши ячейки и актив недооценили опасности дальнейшего напора со стороны враждебных элементов. В Тарбагатае секретари считают, что бояться влияния уставщиков и начетчиков не приходится» [\[5, д. 542, л.100-103\]](#).

Слабое восприятие старообрядцами атеизации в 1920-е гг. в том числе обусловило и формальное отношение к своим обязанностям на идеологическом фронте со стороны ячеек коммунистов. Реалии прожитого десятилетия (1920-х гг.) показали, что для местных партийцев проблемная задача по созданию и кадровому наполнению культурных объектов была важнее, злободневнее, по отношению к такой сложновоспринимаемой

теме, как формирование нового типа личности. Характерными для семейских поселений была подобные ситуации: «Новая Брянь. Кроме школы, существует и ликпункт, который по рассказам учителя, работал не очень хорошо. Желаящих учиться было много, но присланные ликвидаторы не отвечали своему назначению. Также слабо велась работа и в избе-читальне. Неумелый избач не привлек, а только оттолкнул публику и она стала смотреть на нее, как на ненужный придаток в селе [\[17, д. 961, л. 41-50\]](#). Новосретенка. В селах сельсовета ни красных уголков, ни школ, ни ликпунктов; молодежь довольствуется посиделками, за что девушки платят по два пуда хлеба содержателю помещения». [\[7, с. 1\]](#). Кроме того, фиксировалась общая слабая степень самодисциплины, что приводило к формальному отношению в вопросах идеологической работы (слабое посещение собраний, неисполнение директив). В этих условиях оставалась польза каждодневного общения партийцев с односельчанами как «свой со своим», совместное времяпровождение в труде и празднике, что зачастую виделось обкомом как единственная возможность хотя бы постепенной, «адресной» идеологизации, но и она имела свои объективные издержки, такие как «совместные гулянки в праздник, свадьбы и другие бытовые случаи» [\[25, д. 1420, л. 74\]](#). Представляется, что для местных коммунистов это являлось скорее обычным бытованием, вступление в партию и в целом, практики социально-одобряемого поведения представлялись ими как возможность образования, смены рода деятельности. Кроме того, в личных воспоминаниях сельских коммунистов о «семейской» деревне 1950-1970-х гг., факты занятия ими должностей в сельсовете и колхозе, получения высшего образования, выездов на партийные собрания по территории СССР соотносятся с устойчивой неформальной традицией отмечать Пасху, крестить детей у уставщика, обязательно приглашать его на похороны для молитв [\[11\]](#). Все это могло являться отголоском и последствием того, как изначально могла быть воспринята идеология в 1920-е гг. даже со стороны активистов. «Желая сохранить как новоприобретенные статусы, так и позитивные образы «своего» в общине, сельские партийцы были проводниками наглядного изменения жизни» [\[30, с. 105\]](#). Однако они не старались не выделяться из основной массы чересчур отличающимся для нее поведением, например, в образе активных богоборцев, кроме того, зачастую фактически «забрасывали» идеологическую работу. В совокупности с вялотекущей атеизацией семейского населения, трудностями обновления их быта – это спровоцировало радикальное ужесточение политики партии в отношении кулаков и уставщиков, а также формирование нового повседневного (колхозного) пространства для основной массы староверов в 1930-е гг.

Забайкальское казачье войско прекратило свое существование одновременно с поражением режима атамана Семенова. «В августе-сентябре 1920 г., с отступлением японцев и семеновцев из Восточного Забайкалья, станицы и поселки 3-его и 4-го военных отделов ЗКВ объявили о признании правительства ДВР. Одновременно здесь началась ликвидация станичных и поселковых правлений, упразднение должностей станичных и поселковых атаманов, организация новых органов власти – народно-революционных комитетов» [\[27, с. 92\]](#). В отличие от колебавшегося в гражданскую войну между разными сторонами старообрядческого сообщества с ярко выраженной религиозно-оппозиционной идентичностью, казаки однозначно воспринимались новой властью как военизированная организация, естественные союзники и опора монархии. Конкретно в Забайкалье – как основа побежденного семеновского режима, крайне опасные своей профессиональной военной подготовкой. Осознавали это и многие казаки, изначально не оставшиеся в родных станицах с окончанием боевых действий (учитывая и то, что многие из них, напротив, приняли Советскую власть, воевали в

отрядах красных партизан против «своих»), приведем один из многочисленных характерных примеров, записанных Хохловой Н.В. «В 1920 г., при отступлении в Китай, полковник В.Г. Казаков во главе специальной знаменной группы доставил в Китай 34 боевых знамени забайкальского казачества. В эмиграции жил в г. Хайлар» [15]. Несмотря на то, что в феврале 1920 г. М.И. Калинин заверял, что «советская власть не намерена отбирать у казаков земли, запрещать им носить традиционную форму и переименовывать станицы в села» [29, с. 113], реальная политика оказывалась совершенно иной. «Территории бывших казачьих областей расчленялись, передавались в подчинение административно-территориальных образований. Постепенно слова “казак”, “станция”, выходят из официального употребления, казачье население именуется крестьянами. Их ограничивают в гражданских правах, не призывают в Красную армию» [12, с. 56]. При изначальном негативном (а не иронично-снисходительном, как в случае со старообрядцами) восприятии властью конструктов, связанных с казачьим образом жизни, очевидно то, что наряду с потерей казаками своих официальных статусов, т.н. «расказачивание» уже в 1920-е гг. не предполагало сохранять и развивать и их культурную идентичность. В семейских поселениях идеологизация стремилась воздействовать и максимально ослаблять исключительно внутреннюю, духовную составляющую однородного единства, власти не имели ничего против формирования новой советской личности в ее «старообрядческом» (в этнографическом понимании) варианте. В случае с «ненужной» казачьей идентичностью большевики планировали воспитывать советского человека, включив «бывших» казаков в общее этнокультурное пространство остального русского крестьянства. Поэтому под запретами (формальными, либо негласными, со стороны самих казачьих семей) оказались не только глубинные смыслы их обособленной самоидентификации, но и внешние атрибуты материальной культуры, маркеры повседневности. «О боевых заслугах казаков нельзя было вспоминать. Не хранились в семьях боевые награды и казачьи шашки. Героизм в боях за веру – героизмом не считался, а лишь усиливал враждебные настроения в отношении казаков» [15].

Оказавшись перед решением задач принципиального сохранения жизни и свободы для себя и своих родных, главы семейств (прежде всего те казаки, которые не были красными партизанами в период интервенции) уже со второй половины 1920-х гг. постепенно переходят к социально-одобряемым поведенческим практикам. Источники личного происхождения показывают, что на бытовом уровне они проявлялись в тенденции самостоятельных запретов на демонстрацию привязок к казачьему прошлому (фотографии и оружие на стене, награды, ношение форменной одежды, рассказы о себе детям и внукам) при попытках поддержки существования идентичности на уровне разговоров «свой со своим», во время частых походов в гости, проведении праздничного времяпровождения и т.д. «Григорьев М. Т. (1870-1943), вернулся со службы в полном обмундировании, имел оружие, в том числе именную шашку. Представители советской власти все конфисковали, оставили только шашку. Он прятал Георгиевский крест, боялся, что награду тоже могут конфисковать. По его просьбе он был похоронен вместе с Георгиевским крестом» [13]. Григорьев Е.Г. (1873-1956), бывший атаман казаков с. Бичура, по оставшимся воспоминаниям о нем, в 1920-е гг. отдал коммуне свой большой дом, добровольно переселившись в малый [9]. Серебренников И.П. (?-?), казак из д. Дунгуй, по воспоминаниям о нем внука, Серебренникова М.Н. (1932-2022), в 1920-е гг., в периоды трудностей во взаимоотношениях с местной властью несколько раз угонял скот в соседнюю Монголию на определенное количество месяцев, возвращаясь домой при нормализации ситуации [10]. Данные источники позволяют



сделать вывод, что на этапе 1920-х гг., при всей масштабности политики «рассказывания», в условиях действий (не только со стороны бывших рядовых, но и атаманов), направленных на демонстрацию своего полного разрыва с прошлым (что и являлось различием с политикой в отношении старообрядческих уставщиков и т.д. в этот период), бывшие казаки имели возможности приспособиться к новой социальной действительности, подспудно воспроизводя свою идентичность в основном между представителями старшего поколения.

Последующее десятилетие уже для обоих традиционных сообществ становится периодом ужесточения политики, направленной на стирание их социокультурной «особости», что стало для казаков в целом продолжением объективных процессов, а для старообрядцев – пересмотром властью недостаточно эффективных практик по умеренной идеологизации. К примеру, бывший атаман Григорьев Е.Г., старавшийся в 1920-е гг. встроиться в новую социальную и политическую реальность своего села, в 1931 г., после начала обобществления хозяйств и раскулачивания был вынужден переехать с двумя младшими сыновьями в Монголию, работая там сторожем, истопником, завхозом. По документам считался советским гражданином, при детях и внуках казаком себя не называл до самой смерти в 1956 г. [9]. Подобные распространенные действия «бывших» войсковых казаков, безусловно, защищали членов семьи от вопросов со стороны органов власти, либо от вероятной травли сверстников в школах, однако нанесли серьезный урон преемственности исторической памяти казачьей идентичности, из-за чего и возникают основные сложности при ее воспроизводстве в современных условиях возрождения казачьих традиций. Назарова (Григорьева) Евдокия Марковна (род. в 1931 г.), уроженка с. Бичура вспоминает: «При Советской власти никто не говорил, что я – казак. Нельзя было. Нам даже запретили повесить дома портрет отца. Он там был сфотографирован в казачьей форме и с шашкой. А это же всего-то портрет. И то нельзя было [14]. Отец Антонова Н.П. (род. в 1931 г.), старообрядца с. Надеино, был уставщиком, свободно занимался службой до середины 1930-х., после чего был арестован, оправдан после долгого следствия и по возвращении домой спешно перевез семью в г. Улан-Удэ, вернувшись в деревню лишь в 1950-е, уже не афишируя публично продолжение исполнений своих религиозных обязанностей и пряча священные книги [8].

Таким образом, хронологический период 1920-х – начала 1930-х гг. становится моментом системной трансформации социальных, политических и культурных ориентиров двух, традиционно обособленных региональных субэтнотопосов – старообрядчества и казачества Забайкалья, существенная часть которых с 1923 г. проживала в Бурят-Монгольской АССР. Несмотря на определенную степень постреволюционного романтизма политических ориентиров 1920-х гг., выражавшуюся в близости мировой социалистической революции, а также неизбежном формировании нового советского типа личности, в целом коммунисты (в центре и на местах) отдавали себе отчет в том, что многие национальные и субэтнические сообщества бывшей Российской империи, посредством своих исторически сложившихся идентичностей, представляют собой враждебное социокультурное пространство для восприятия нового мировоззрения. Соответственно, мы можем зафиксировать осторожную, умеренную стратегию изменения жизненного уклада староверов-семейских в 1920-е гг., выразившуюся в ненавязчивых формах антирелигиозной пропаганды и сохранения религиозных статусов для уставщиков. С другой стороны, местные реалии этого периода предполагали профанацию идеологической работы, исходя из общей незаинтересованности в ней малограмотных местных коммунистов-семейских, городских «шефов»-рабочих. Что касается казачества, то учитывая его дореволюционный статус, советская власть с

самого начала 1920-х гг. приступила к радикальным мерам, которые должны были привести к ликвидации признаков идентичности (публичная самоидентификация, атрибуты материальной культуры, поколенческая память). К началу 1930-х гг., в отношении уже обоих сообществ власть постепенно продавливают процесс обострения «классовой борьбы» в деревне, приведший к раскулачиванию и репрессиям. Под них попадают в первую очередь те категории людей, которые оставались «якорями» для обоих идентичностей, т.е. духовенство у первых и ветераны войскового казачества у вторых, вынуждая остальное население перейти к практикам социально-одобряемого поведения, позволившим сохранить некоторые элементы культурной специфики. При всем этом стоит отметить, что касается старообрядцев, то в дальнейшем власть не планировала бороться с такими элементами, проявляя тем самым взаимную лояльность в сообществу в послевоенное время. В случае с «расказаченным» населением, в условиях нагнетания военной напряженности конца 1930-х гг., правительство в своих приказах и вовсе начинает использовать термин «советское казачество». Это говорит об осознании государством устойчивости глубинных смыслов идентичности в массовом сознании и необходимости использовать их, апеллируя к архетипу традиционного патриотизма данной группы населения СССР.

*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: Изд-во «Февраль», 1994. 148 с.
2. Больше внимания смычке // Бурят-Монгольская правда. 17.01.1924. №14. 4 с.
3. Васильева С.В., Бурева С.В. Светская власть и старообрядчество в Байкальском регионе: эволюция государственной политики в XIX в. // Известия Иркутского государственного университета. 2017. Т.19. С. 83-91.
4. Высотина Е.А. Казачество в истории России, Забайкалья и Бурятии. Улан-Удэ: Экос, 2011. 165 с.
5. Докладная записка «О состоянии комсомольских ячеек в «семейских» районах», подготовленная на заседание бюро Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ. 13 июня 1929 г. ГАРБ. ФП.36. Оп.1.
6. Долотов А.С. Старообрядчество в Бурятии (Семейские в Забайкалье). Верхнеудинск: Бургосиздат, 1931. 52 с.
7. Групп бедноты нет // Бурят-Монгольская правда. 6.01.1929. №5. 5 с.
8. Записано от Антонова Н.П. (род. в 1931 г.), старообрядца с. Надеино, сына староверческого уставщика.
9. Записано от Григорьева С.Л. (род. в 1963 г.), жителя с. Надеино, правнука станичного атамана бичурских казаков Григорьева Е.Г.
10. Записано от Серебренникова М.Н. (1932-2022), жителя. с. Кабанск, потомка казаков д. Дунгуй.
11. Записано от Хомякова Т.К. (1935-2021), старообрядца с. Надеино, в 1950-1980-е гг. партийного организатора колхоза «Искра».
12. Иванов А.В. «Расказачивание» – трагический, но закономерный финал. Возрождение казачества: каким ему быть? // Научный диалог. 2013. Вып. 6. С.43-62.
13. Из воспоминаний Григорьева Г.Е. (род. в 1956 г.), потомка казаков с. Бичура.
14. Из воспоминаний Назаровой (Григорьевой) Евдокии Марковны (род. в 1931 г.), жительницы с. Потанино.
15. Из воспоминаний Хохловой Н.В, сотрудницы Нерчинского краеведческого музея, г.



Нерчинск.

16. Из монографии К. Люкшина «О расколе Забайкальского края. 9 мая 1898 г. ГАРБ. Ф. 262. Оп. 1.

17. Из очерка «Быт и экономическое состояние старообрядческо-семейского населения республики». О быте и экономическом состоянии «семейских» с. Новая Брянь, Новобрянская волость. 1926 г. ГАРБ. ФП.1. Оп.1.

18. Из протокола вечернего заседания партийного совещания работников «семейских» районов БМАССР. Прения по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в «семейских» районах». 19 июля 1928. ГАРБ. ФП.1. Оп.1.

19. Ильина-Охрименко Г.И. Народное искусство семейских Забайкалья XIX-XX веков: Резьба и роспись. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 88 с.

20. Именной Высочайший Указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости». Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. Т. XXV: 1905. СПб, 1908. С. 237-238.

21. Мобилизуют пьяниц и картежников // Бурят-Монгольская правда. 28.12.1928. №300. 5 с.

22. Полкулачника выручают // Бурят-Монгольская правда. 30.12.1928. №302. 5 с.

23. Попова А.М. Семейские. Забайкальские старообрядцы // Бурятияведение. Верхнеудинск: типография НКИТ, 1928. № 1-2. 36 с.

24. Прodelки старообрядческого попа // Бурят-Монгольская правда. 1923. 27 окт. 4 с.

25. Протокол вечернего совещания работников Бурят-Монгольского обкома ВКП (б). Прения по докладу Данилова «Культурно-бытовая работа в «семейских» районах». 18 июля 1928 г. ГАРБ. ФП.1. Оп.1.

26. Пыкин В.М. К вопросу о репрессиях в «семейских» районах бурят-монголии в 1920-30-е годы XX в. // Вестник БГУ. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2017. Вып. 3. С. 60-66.

27. Савченко С.Н. О деятельности ликвидационной комиссии Забайкальского казачьего войска в 1920-1921 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 2. С.92-96.

28. Статистические сведения о старообрядцах (к 1 января 1912 г.). Издание Департамента духовных дел Министерства внутренних дел. СПб, 1912. 25 с.

29. Ульянов И.И. Казаки и Советская республика. М., Л.: Госиздат, 1929. 174 с.

30. Хомяков С.В. Атрибуты идеологии коммунизма в старообрядческой деревне Бурят-Монгольской АССР (рубеж 1920–1930-х гг.) // Genesis: исторические исследования. 2022. № 12. С.96-108. DOI: 10.25136/2409-868X.2022.12.39379 EDN: YZFOMW URL: [https://e-notabene.ru/hr/article\\_39379.html](https://e-notabene.ru/hr/article_39379.html)

31. Шулунов Ф.М. К истории Бурят-Монгольского казачества. (Краткий очерк). Улан-Удэ: Бургосиздат, 1936. 28 с.

32. Элиасов Л.Е., Ярневский И.З. Фольклор семейских. Улан-Удэ, 1963. 672 с

## Результаты процедуры рецензирования статьи

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

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

Сегодня в России во многом улеглись ожесточенные споры по вопросам советской истории, те споры, которые так разрывали наше общество в годы Перестройки и позднее. Разумеется, это не отменяет отдельных полярных взглядов на события прежней эпохи, а также наличие белых пятен во многих эпизодах.

Указанные обстоятельства определяют актуальность представленной на рецензирование статьи, предметом которой является взаимоотношение советской власти и "социально

чуждых" элементов Бурят-Монголии в 1920-е - начале 1930-е гг. Автор ставит своими задачами проследить политику большевиков по отношению к старообрядцам и казакам, рассмотреть вопросы атеизации, а также обозначить изменения во взаимоотношений сторон в начале 1930-х гг.

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 политику большевиков по отношению к казачеству и старообрядцам на примере Бурят-Монголии. Научная новизна определяется также привлечением архивных материалов.

Рассматривая библиографический список статьи, как позитивный момент следует отметить его масштабность и разносторонность: всего список литературы включает в себя свыше 30 различных источников и исследований. Из привлекаемых автором источников укажем на материалы Государственного архива Республики Бурятия, периодическую печать, личный архив автора. Из используемых автором трудов укажем на работы С.Н. Савченко, С.В. Хомякова, В.М. Пыкина, в центре внимания которых находятся различные аспекты изучения социальных процессов в Бурят-Монголии. 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 её 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 историей советской власти, в целом, так и её отношениями с различными социальными элементами. Апелляция к оппонентам представлена на уровне собранной информации, полученной автором в ходе работы над темой статьи.

Структура работы отличается определенной логичностью и последовательностью, в ней можно выделить введение, основную часть, заключение. В начале автор определяет актуальность темы, показывает, что "1920-е гг. становятся поворотным десятилетием для двух самобытных традиционных сообществ, проживающих на территории Бурят-Монгольской республики – старообрядцев и казаков". Автор обращает внимание на то, что "в целом коммунисты (в центре и на местах) отдавали себе отчет в том, что многие национальные и субэтнические сообщества бывшей Российской империи, посредством своих исторически сложившихся идентичностей, представляют собой враждебное социокультурное пространство для восприятия нового мировоззрения". В работе отмечается и тот факт, что "местные реалии этого периода предполагали профанацию идеологической работы, исходя из общей незаинтересованности в ней малограмотных местных коммунистов-семейских, городских «шефов»-рабочих".

Главным выводом статьи является то, что

"хронологический период 1920-х – начала 1930-х гг. становится моментом системной трансформации социальных, политических и культурных ориентиров двух, традиционно обособленных региональных субэтносов – старообрядчества и казачества Забайкалья, существенная часть которых с 1923 г. проживала в Бурят-Монгольской АССР".

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".

