

**НОВАЯ ЖИЗНЬ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ:
НАВСТРЕЧУ «СОВЕТСКОМУ ЧЕЛОВЕКУ»
(конец 1920-х гг.)**

Хомяков Сергей Васильевич, кандидат исторических наук, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН), г. Улан-Удэ, Россия, khomyakov777@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1318-8906>

Соболева Анастасия Николаевна, кандидат исторических наук, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН), г. Улан-Удэ, Россия, soboleva03_88@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9861-1162>

Аннотация. В 1920-е гг. на всей территории СССР шли известные процессы унификации разнородной социальной структуры, призванные в конечном счете создать единое советское общество. Отношение к происходящему со стороны старообрядцев Бурят-Монгольской АССР и Читинского округа Дальневосточного края стало в этот период одним из наиболее проблемных в плане внедрения коммунистических принципов. Это признавалось практически всеми местными партийными чиновниками и культработниками. Формально воспроизводя структуры советских политических и экономических институтов, принимая в свою жизнь технические новшества и специфику «культурной революции», в действительности старообрядцы-«семейские» зачастую не стремились к изменению своих воззрений на мир, религиозной идентичности ради складывания советского типа личности. Целью работы является анализ отношений власти и старообрядцев, а также бытового восприятия последними коммунистической идеологии. В статье рассматривается выявление реакции «семейских» (в том числе коммунистов) на усилившуюся в их среде к концу 1920-х гг. антирелигиозную пропаганду – главное условие для смены парадигмы мировоззрения, изучается идеологическая (воспитательная) сторона нового быта и отношения людей к ней. Авторы статьи приходят к выводу о том, что процесс формирования советского типа личности в старообрядческой среде Забайкалья к началу 1930-х гг. имел формальный характер развития: идеологизация населения вкупе с атеистической пропагандой не были строго привязаны в сознании людей как обязательное условие их новой культурной жизни.

Ключевые слова: отечественная история, Бурят-Монгольская АССР, Дальневосточный край, старообрядчество, уставщики, коммунистическая идеология, «советский человек», антирелигиозная пропаганда, комсомольцы, «культурная революция».

Благодарности. 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

Для цитирования: Хомяков С.В., Соболева А.Н. Новая жизнь старообрядцев Забайкалья: навстречу «советскому человеку» (конец 1920-х гг.) // Вестник Костромского государственного университета. 2021. Т. 27, № 4. С. 39–46. <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2021-27-4-39-46>

Research Article

**NEW LIFE OF THE OLD BELIEVERS OF TRANSBAIKALIA:
TOWARDS THE “SOVIET PERSON”
(late 1920s)**

Sergey V. Khomyakov, Candidate of Historical Sciences, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS), Ulan-Ude, Russia, khomyakov777@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1318-8906>

Anastasia N. Soboleva, Candidate of Historical Sciences, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS), Ulan-Ude, Russia, soboleva03_88@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9861-1162>

Abstract. In the 1920s, throughout the USSR, there were well-known processes of unification of a heterogeneous social structure, ultimately designed to create a unified Soviet society. The attitude of the Old Believers of Buryat-Mongol Autonomous

Soviet Socialist Republic and Chita District of the Far Eastern Territory to what was happening during this period became one of the most problematic in terms of the introduction of Communist principles. This was recognised by almost all local Party officials and cultural workers. Formally reproducing the structures of Soviet political and economic institutions, adopting technical innovations and the specifics of the «cultural revolution» in their lives – in reality, the Semeiskie Old Believers often did not seek to change their views on the world, religious identity for the sake of forming the Soviet type of personality. The purpose of the work is to analyse the relationship between the authorities and the Old Believers, as well as the everyday perception of the Communist ideology by the latter. Hence, the main problem can be considered the identification of the reaction of the Semeiskie (including the Communists) to the intensified in their community anti-religious propaganda by the late 1920s – the main condition for changing the paradigm of the worldview. Another problem is to research the ideological (educational) aspect of the new way of life and people's attitudes towards it. As a brief conclusion it should be noted that the process of the formation of the Soviet type of personality in the Old Believers' environment of Transbaikalia by the early 1930s had a formal character of development: the ideologisation of the population with atheistic propaganda were not tied in the minds of people as an indispensable prerequisite for their new cultural life.

Keywords: National history, Buryat-Mongol Autonomous Soviet Socialist Republic, Far Eastern Territory, Old Believers, confessor, Communist ideology, “Soviet person”, anti-religious propaganda, “Komsomol”, “cultural revolution”.

Acknowledgments. The research was carried out within the state assignment, project “Russia and Inner Asia: Dynamics of Geopolitical, Socioeconomic and Intercultural Interaction (17th – 21st Centuries)”, № 121031000243-5

For citation: Homyakov S.V., Soboleva A.N. New life of the Old Believers of Transbaikalia: towards the “Soviet person” (late 1920s). *Vestnik of Kostroma State University*, 2021, vol. 27, № 4, pp. 39–46 (In Russ.). <https://doi.org/10.34216/1998-0817-2021-27-4-39-46>

Проблему утраты институционального характера религиозности (в первую очередь среди семейской молодежи) отмечал в своей работе «Старообрядцы Забайкалья» А.М. Селищев. В советский период об этом (как и о неразрывно связанных проблемах внедрения коммунистической идеологии) в виде инструкций для культработников и антирелигиозников писал А. Долотов. Ф.Ф. Болонев в своих многочисленных работах по местным старообрядцам указывал на итоговую устойчивость их религиозной идентичности, в результате которой коммунистическая идеология ее ослабила, но не преодолела в контексте исторической перспективы.

Ключевое значение для работы имели докладные записки, постановления, доклады, резолюции и стенограммы прений Бурят-Монгольского обкома ВКП(б), этнографические очерки, хранящиеся в Государственном архиве Республики Бурятия, Государственном архиве Иркутской области, Государственном архиве Забайкальского края.

В исследовании были использованы элементы историко-сравнительного метода (который применялся при сопоставлении различной степени идеологизации в нескольких отдельно взятых старообрядческих поселениях) и историко-генетического метода (необходимого при сравнении политики власти по отношению к религиозности и бытовой стороне жизни старообрядцев в конце 1920-х гг. и в 1930-х гг.)

Старообрядцы («семейские»¹) проживали в селах Забайкальской губернии (по структуре одноверческих или смешанных с «сибирским»² старожильным населением) с 1760-х гг., после известных выгонок сюда из восточных областей Речи Посполитой. «Староверов, бежавших из России в Польшу, на Украи-

ну, в Белоруссию, Молдавию и Прибалтику в связи с Семилетней войной, а затем и разделами Польши, стремились поймать, используя царские войска, и выдворить в Сибирь. Их селили на Барабе, Алтае, в верховьях Иртыша, по его притокам (Убе, Ульбе, Глубокой) и в Забайкалье, в Селенгинской Даурии по притокам р. Селенги (Хилку, Куйтуну, Чикою, Уде, Тугную)» [Болонев: 6].

Можно определенно говорить о том, что к приходу сюда советской власти религиозность у старообрядцев оставалась ядром как для существующего уклада жизни, так и для преемственности поколенческих связей. Однако существование множества толков, появляющихся ответвлений от наиболее крупных старообрядческих согласий (признающих священство поповцев и не признающих его беспоповцев), отсутствие в жизни мирян грамотного священства и замена его на институт уставщиков (выбираемых из числа односельчан и часто индивидуально толковавших особенности вероучения) отрицательно сказывались на осознании людьми сущности различий древлеправославия от «никонианской ереси». ««Семейские» религиозны. Они чтут праздники, соблюдают посты, молятся при всяком случае: утром, вечером, перед принятием пищи, перед всяким делом. Молятся истово, двуперстно. Однако многое делается машинально, без понимания сущности совершаемого. “Так отцы и деды наши делали, так и нам велели”»³.

В итоге, по наблюдениям этнографов, религиозная идентичность у семейских к 1930-м гг. постепенно трансформировалась в комплекс отдельных традиций, более или менее развитых в той или иной местности (почитание наиболее известных святых, особенности похоронного обряда и т. д.), а также

в календарно-бытовую практику трудовой деятельности (с привязкой праздников и постов к хозяйственным работам при приоритете последних). «Иногда праздники нарушаются, например, во время страды. Чтобы оправдать такие нарушения, выработались пословицы и поговорки: “Сено да покойник не ждут”. Дело в том, что покойника стараются похоронить в тот же день или на завтра. Сено надо грести и метать, иначе может намокнуть. “Посты-то иногда нарушаем, особенно в поле – там далеко, бог-то не видит”»⁴.

Одной из причин признаваемых агитаторами трудностей антирелигиозной работы в семейских районах представляется как раз повседневная устойчивость культурной традиции – производная полузабытого сложного вероучения, обладающая похожими внешними атрибутами (терминология, обрядность, запреты). Кроме того, в отличие от «официального» православия старообрядческая традиция была обусловлена несистемным, неорганизованным характером своего распространения.

Необходимо также уточнить, что связующим элементом для всех забайкальских старообрядцев оставалось знание отрывков Священного писания, прежде всего Апокалипсиса Иоанна Богослова. Это объясняется тем, что «...литературы старообрядцы ниоткуда не получают. Почти в каждой старообрядческой семье имеется только священное писание на славянском языке»⁵. Происходившие со страной события 1910–1920-х гг. объяснялись взятием власти антихристом и наступлением «последних времен». «Уставщики агитируют население против Советской власти, пророчат скорый конец нашему строю»⁶. Этим также укреплялось внутреннее чувство верности выбора предками пути сопротивления как реформам первого «антихриста», патриарха Никона, так и политики советской власти.

С самого начала антирелигиозных мероприятий в среде старообрядцев в курирующих органах советской власти (Бурят-Монгольский обком ВКП(б)) уже существовало понимание тогдашнего состояния древлеправославия, хотя и представляющееся сейчас лишь частично верным: «Перед нашим совещанием встал вопрос “Религиозен ли старообрядец?”». Все же он не религиозен. Есть часть, которая верует искренне, но большая часть не верует, она верует только для показа»⁷. Также у антирелигиозников существовали и более приближенные к реальности точки зрения, хотя и ожидаемо ставящие религию первопричиной всех бедствий старообрядца: «Религиозен ли “семейский” крестьянин? По-моему, так ставить вопрос о всей массе населения нельзя. Тут есть глубокие исторические корни, зависящие от неграмотности, некультурности, привычек в быту отсталого «семейского» крестьянина. При наличии всех

этих прелестей почва для религии создана хорошая, и ясно, она развилась и укрепилась»⁸.

Постановления и резолюции по антирелигиозной работе от Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) приводились в действие на местах рядовыми коммунистами и культурными работниками, которые в большинстве своем сами являлись старообрядцами. Такая практика была продиктована обоснованной необходимостью доверия населения к партии и тем нововведениям быта, которые она декларировала (изменение отношения семейских к избам-читальням⁹). В контексте борьбы со старообрядческой религией происходила обратная ситуация: прочность религиозной традиции и патриархального менталитета, нежелание открыто прогивопоставлять себя сообществу видятся более существенной причиной адаптации новых статусов к повседневным реалиям, чем общая слабость антирелигиозной подготовки. «Нет со стороны местных коммунистов личного примера в деле введения безбожия в семье, есть случаи и очень нередки, когда коммунисты имеют у себя иконы, молятся богу для “показа”, не ведут никакой разъяснительной работы среди своей семьи и ближних родственников»¹⁰.

При этом нужно учитывать и аспект вполне объяснимой практической хватки активных людей, готовности управлять общественными процессами на селе и желанием при этом оставаться «своими». Все это пока еще не всегда увязывалось недавно образованными партийными ячейками с вышестоящими требованиями быть полноценно антирелигиозными. «Некоторые коммунисты, боясь недружелюбного отношения семьи, показно молятся богу, справляют религиозные праздники и т. д.»¹¹. В этой связи характерны случаи саботажа местными партийцами темпов атеизации старообрядцев (которые усилились к концу 1920-х гг. в плане увеличения критики уставщичества, что в дальнейшем привело к печально известным репрессиям старообрядческого духовенства практически во всех селах Тарбагатайского, Мухоршибирского, Бичурского аймаков Бурят-Монголии). «В Тарбагатае секретарь ячейки М. и комсомолец И. считают, что бояться влияния начетчиков и уставщиков не приходится, поэтому этот вопрос не заслуживает внимания. Следует заметить, что в Тарбагатае начетчиков и уставщиков более 30 человек и 13 зажиточно-кулацких хозяйств»¹².

Старообрядческая молодежь, желавшая изменить свой образ жизни, стремившаяся устранить зависимость от родителей и уставщиков, легитимировать нарушения запретительных практик, часто становилась сельским комсомольским активом и совершенно искренне, по-своему боролась с устаревшей, уже давно непонятной и ограничивающей их действия верой предков. «Наиболее гибкой, поддающейся нашему влиянию является молодежь, она идет к нам в клуб,

обходя церкви. Комсомольцы антирелигиозную работу ведут, но ведут не систематически и не так, как нужно вести. Они, например, ругают матом начетчиков, в результате чего начетчики проклинаят их, зовут еретиками»¹³. Такой простоватый подход к антирелигиозной работе критиковал и бурятский антирелигиозник 1930-х гг. А. Долотов [Долотов: 49].

Кроме того, в конце 1920-х гг. у многих сельских комсомольцев (по примеру их старших наставников в ячейках в с. Тарбагатай, Куйтун и т. д.) прослеживалась не только общая инертность в вопросах распространения здесь элементов коммунистической идеологии, помощи культурной революции, но и формальное членство, нежелание отказываться от привычного для себя образа жизни. Обязательным его атрибутом продолжала оставаться бытовая религиозная привычка, а также практика гуляний в дни религиозных праздников (такие факты отмечали в этой местности в 1919 г. А.М. Селищев [Селищев: 16] и А.М. Попова [Попова: 52] в 1928 г.). «Факт первый – в Тарбагатае комсомолец Орлов оказался членом религиозной общины и на предложение порвать связь с попом ответил: “Лучше попу платить 3 коп., чем ячейке коп.”. Комсомолка Д. стала посещать церковь. Факт второй – в Куйтуне комсомолец С. во время пасхи полез на колокольню и стал звонить целый день. Комсомольцы С., Д., М. во время пасхи гуляли, пьянствовали. Факт третий – в Куналее 5 комсомольцев во время пасхи гуляли и молились»¹⁴.

Что же касается изб-читален и других культурных объектов в селах, то их растущая востребованность была продиктована сугубо практическими целями информирования по различным вопросам сельского хозяйства, медицины, политическими сводками. В плане атеистического «перевоспитания» к концу 1920-х гг. у избачей здесь не прослеживается интереса и вовлеченности в процесс. «В “семейских” избах-читальнях антирелигиозная работа отсутствует, нет антирелигиозной литературы, политпросветчики не имеют элементарных познаний по антирелигиозным вопросам»¹⁵.

Учитывая факты противоречивого характера социальной адаптации советских институтов в поселениях старообрядцев, слабую степень идеологизации у самого первичного звена политпросветителей, логично предположить и негативную реакцию большинства рядового старообрядческого населения к мероприятиям советской власти по атеизации. «У нас в наших условиях сваливать вину на партийную ячейку нельзя, так как коммунисты сами почти поголовно малограмотные, плохо разбираются во всех вопросах, культурных же сил помимо коммунистической ячейки раз, два и обчелся»¹⁶.

В целом большая часть населения семейских сел бывшего Верхнеудинского уезда (примирившись

с существованием рядом с собой партии и комсомола, состоящих из «одноплеменного» местного актива) продолжало отторгать наиболее радикальные установки коммунистической идеологии, в первую очередь – массовую атеизацию. Причем пассивная враждебность к советской власти усиливалась при появлении внешнего элемента (даже одноверца-чужака), изначально подозреваемого в стремлении переиначить их порядки по заказу коммунистов. «Петровско-Заводской уезд. Старообрядцы доверяют только своим руководителям, которых они знают. На приезжающее духовенство, даже старообрядцев, смотрят недоверчиво. Так, в 1924 г. приехавший из Москвы старообрядческий священник был встречен населением недоброжелательно, как зарегистрированный и работающий, по их мнению, по заданиям коммунистов, и вскоре вынужден был уехать обратно в Москву»¹⁷.

При попытках власти демонстративно изменить номинальный, вялотекущий характер борьбы с вероучением и «статусом-кво» в еще прочном положении уставщиков сразу происходила неизбежная эскалация конфликта (при котором проявляется основная причина твердой религиозности – незаменимость для семейских обрядовой составляющей жизни). Это видно, например, при аресте уставщиков и начетчиков, подозреваемых в поджоге дома коммуниста в с. Большой Куналей. «Напряжение извинченных “семейских” женщин (их было несколько сот человек) повысилось еще больше – они также в большинстве заплакали, запричитали и стали еще более настойчиво наступать на конвоиров с криками: “Зачем вы их арестовали?”, “Они нам нужны”, “Вы их за веру арестовали”, “Кто теперь будет крестить, кто будет нас хоронить – без них, наставников наших, мы пропали”, “Это их за веру – наших начетчиков взяли”, “Отдайте их нам – они невинны”»¹⁸.

Подобная тенденция вынуждала Бурят-Монгольский обком идти по пути наименьшего сопротивления, которое можно выразить в отрывке выступления на одном из собраний 1928 г., посвященном идеологической работе в старообрядческих районах: «Нужно взяться за дело воспитания молодого семейского поколения, со стариками ничего уже не сделаем»¹⁹.

Стоит отметить, что в многочисленных на момент 1920-х гг. общинах старообрядцев Забайкалья были и такие, в которых религиозный компонент проявлялся слабее даже среди старшего поколения, что может объясняться более ранними, чем в других местностях, процессами упадка запретительной и обрядовой функций древлеправославной традиции. Степень лояльности к советской власти и восприимчивости ее идеологии, соответственно, была сильнее, как, например, в с. Гашей Мухоршибирского аймака Бурят-Монгольской АССР. «Семьи, в которых есть дети-комму-

нисты, очень терпимо относятся к вопросам религии. Здесь нет того фанатизма, который существует в таких селах, как-то: Куналей, Куйтун, Новая Брянь и др. Табакокурение принято почти у всех. Уставщик гашейцев, происходящий из среды бедняков, отличается большой терпимостью в делах веры. Пропаганда против Советской власти не ведет не только явной, но и тайной. Дети гашейцев часто не крещены. Только одни старухи поварчивают на это, считая, что некрещеное дитя должно обязательно болеть. Некоторые из них еще придерживаются обычая предков: соблюдают посты и т. п. Но большинство из мужчин средних лет, а также вся молодежь уже довольно отстала от постов и моления»²⁰.

«Советский человек» в идеализированном представлении пропаганды 1920–1930-х гг. – личность прежде всего освобожденная в своем сознании от «религиозных предрассудков». «Самореализоваться он мог, только полностью пожертвовав собой, влившись в новый нарождающийся пролетариат, слившись воедино с этим сообществом, новым в мировой истории, и отбросив все старые образцы идентичности и ложные формы сознания» [Гества: 60–61]. Только при этом условии коммунистическая идеология могла восприниматься им как единственно верная основа мировоззрения. И в этой связи нужно учитывать проблему достижения подобных целей у старообрядцев Забайкалья в 1920-е гг., практически повсеместно выражающих негативную реакцию на попытки атеизации, безынициативность местных коммунистов и комсомольцев, сложность условий для деятельности агитаторов, выражающуюся в том, что они столкнулись не со строгой религиозной иерархией с установленными оппонентами, а с социокультурной совокупностью оторванных друг от друга, неявных, однако устойчивых конструкций.

Каково же было отношение людей к общему коммунистическому воспитанию в этот период (идеологизация на фоне приобщения к культурному строительству, к партийной, комсомольской и пионерской организациям)?

Учитывая факты роста лояльного отношения к образованию детей в гражданских школах и ликвидации собственной неграмотности у взрослых семейских (что характерно применительно к ним все же в 1930-е гг.), стоит отметить, что советская власть с середины 1920-х гг. начала работу в контексте улучшения как профессионализма культработников и учителей (приезжих и местных), так и навыков приобщения к существующему жизненному укладу. «Продуктивность работы культурно-социальных учреждений зависит от квалификации работников в той или иной области, необходимого такта у работника и безупречности его поведения – отзывчивости, умения приспособливаться к бытовым обычаям населе-

ния, не давать повода к разговорам в среде населения о своем нравственном поведении и прочее»²¹.

Соответственно, первичным вопросом для обкома партии объективно являлось создание условий для нового быта, материальных (культурные объекты) и кадровых. Осуществлять внедрение необходимых идеологием невозможно без наглядных примеров преимущества строящегося социалистического общества (появление в облике сел новых школ, избитален, домов культуры, приезд кинопередвижек), а также без адекватной передачи «темному» в политическом плане населению элементарных основ «завоеваний революции», с чем также были проблемы. «Имеющиеся в наличии школьные работники не принимают никакого участия в общественной работе, кроме того, они мало развиты, не имеют опыта в работе. У нас, в нашем селе, учительница, прослужив 3 года, не объяснила ученикам, кто такой был Ленин»²².

В конце 1920-х гг. эти процессы только начинают сдвигаться с места, отсюда и обоснованность применения властью адаптивных механизмов. Уступки перед существующей действительностью провоцировали равнодушное восприятие старообрядцами не только атеистической повестки, но и других форм советской инициации. Причем это касалось как демонстративной практики новых революционных праздников («Раньше из любопытства население принимало участие в празднествах, а теперь всем это надоело и население ходить не стало»²³), так и бытового восприятия идеологии. «Необходимо увеличить сеть культурных учреждений на селе, приспособить их. Очень часто красные уголки запущены, грязные, крестьяне не ходят туда»²⁴.

Как и при проведении антирелигиозной кампании, слабая степень сознательности, легкое отношение к работе, частое непонимание своих функций местными коммунистами сильнее всего укрепляли у людей чувство необязательности строительства «нового мира». Городской актив посещал старообрядцев редко, а местная власть была постоянно на виду. «Парторганизации должны усилить борьбу с болезненными явлениями в ячейках: пьянство, неисполнение партдиректив, непосещение партсобраний, совершение религиозных обрядов и прочее путем главным образом усиления воспитательной работы»²⁵. Аналогичная тенденция видна и у местных комсомольцев: «Прוצветает пьянка среди комсомольцев. Партийные ячейки на работу среди комсомола внимания не обращают»²⁶.

Такие факты (при наличии устойчивого, хотя и сложнообъяснимого для них самих религиозного мышления) показывали сельчанам формальный характер ненужной им идеологической добавки в традиционно привычную и понятную задачу много и ка-

чественно трудиться. «Факт второй, когда я ставил в каждой партийной ячейке вопрос – почему у вас плохо с комсомолом, то получал обычно один ответ: “Не до комсомола, товарищ, у нас была ударная работа по хлебозаготовкам и посевкампании”»²⁷.

Стоит уточнить, что при этом по мере распространения социально-экономических установок партии (классовая борьба против кулаков, вступление семейских в колхозы и т. д.) наличие у семейских «своих» местных ячеек несло для власти и положительные эффекты (в случаях отсутствия распространенных в это время конфликтов большинства населения с коммунистами). «Связь с массами наших коммунистов нужно разделить на положительную – повседневная, совместная с беспартийными работа на поле, общественная работа, рациональное использование праздничного времяпровождения (беседы дома, на завалинках, избах-читальнях и т. д. И отрицательную – совместные попойки, гулянки в праздник, свадьбы и другие бытовые случаи»²⁸.

Наконец, что касается детских пионерских организаций, то, учитывая постепенное распространение массового обучения детей в школах и их вступление в пионеры, отношение со стороны семейских здесь становилось более терпимым. Однако еще фиксируются отдельные примеры враждебности со стороны пожилых людей, основанной на подспудном для них неприятии конкурирующего элемента во влиянии на детей (способного поменять идентичность с воспитываемой религиозной на «антихристову» советскую). «Новая Брянь. Особенно яростно настроены старухи. Они при виде красного знамени и пионерских галстуков падают ниц лицом в землю. Одна из них при виде пионера схватила внука за голову, пригнула к земле, говоря: “лежи и не гляди, антихристы идут”»²⁹.

Опять же, и в конце 1920-х гг. были исключения среди семейских в плане отношения к детским и молодежным организациям (что, однако, не сводится к мысли искреннего принятия ими идеологии, скорее говорит о социально одобряемом поведении). «Среди жителей Мухор-Талы редко встретишь яростных фанатиков старого быта, каких встречаешь еще в селе Новая Брянь. Здешние крестьяне гораздо дружнее живут между собой. Они не относятся с ненавистью к коммунистам, позволяя своим детям вступать в комсомол»³⁰.

В итоге в конце 1920-х гг. в старообрядческих селах бывшего Верхнеудинского уезда наблюдается компромиссная направленность по вопросу идеологизации общества, основанная на индифферентной позиции семейского населения (в том числе части местных коммунистов и комсомольцев) и адаптивной стратегии поведения республиканской партийной организации, направленной на создание в первую оче-

редь материальной и кадровой базы культурной революции как решающего условия для воспитания «советского человека».

1920-е годы еще не становятся временем, когда старообрядцы Забайкалья активно вливаются в практику общесоюзного строительства социализма, открывая в своих селах колхозы и «освободившись от религиозного дурмана» (существующая в 1930-е гг. тенденция публикаций в газете преимущественно позитивной картины новой жизни). Первое десятилетие советской власти здесь можно охарактеризовать как не особо успешные попытки партийного чиновничества распространить у семейских политику атеизации и элементы коммунистического воспитания.

Акцентированная на отношении к семейской религиозности как мнимой и формальной, позиция обкома партии не воспринимала значение каждодневной бытовой традиции верования. Необходимость в преемственности религиозного образа жизни «отцов и дедов» (даже при постепенной утрате точных истолкований структуры древлеправославия) оказалась намного более устойчивой, чем предполагала советская власть, вынужденная при этом делать ставку в вопросе формирования новой личности на молодежь и местный актив коммунистов. Партийная же ячейка в конце 1920-х гг., критикуя деятельность уставщиков, в целом приспособливалась к привычной среде одноверцев и сама часто не спешила отказываться даже от внешней демонстрации своей религиозности.

Учитывая эти условия, а также логичную обоснованность в создании материальных условий нового быта семейских при последующем усилении идеологизации, можно говорить о ее пока еще декларативном характере. Он был вызван как слабой кадровой базой культурной революции, так и нейтральном либо практичном отношении населения к атрибутам внедряемой идеологии (революционному празднику, красным уголкам, избам-читальням).

Охарактеризованное своеобразие общественной жизни старообрядцев Забайкалья в конце 1920-х гг. не позволяло пока что говорить о начале успешного процесса появления у них «советского человека».

Примечания

¹ Этноним «семейские», «поляки» был получен переселившимися из Речи Посполитой старообрядцами от местных жителей Забайкалья, ввиду их прихода сюда большими семьями.

² «Сибиряки» – в данном контексте: субэтническая группа русского населения появившегося в Забайкалье до прихода старообрядцев.

³ А. Добромыслов «У “семейских”»: Из фонда научных работ Восточно-Сибирского отдела Всесоюзного географического общества СССР, 1929 г. // Го-

сударственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф.-Р. 565. Оп. 2. Д. 34. Л. 8.

⁴ Там же. Л. 8.

⁵ Из доклада Забайкальского губернского комитета РКП(б) о старообрядцах, 1925 // Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф.-П. 81. Оп. 1. Д. 1318. Л. 8.

⁶ Прения по докладу Копылова «Партийное строительство в “семейских” районах», 17 июля 1928 г.: Из протокола вечернего заседания совещания партийных работников в “семейских” районах // Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 65.

⁷ Прения по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в “семейских” районах», 19 июля 1928 г.: Из протокола вечернего заседания партийного совещания работников «семейских» районов БМАССР // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 78.

⁸ Там же. Л. 78.

⁹ Старообрядческое население осознало пользу избы-читальни // Бурят-Монгольская правда. 1926. 18 фев. С. 3.

¹⁰ Доклад Петрова на совещании работников «семейских» районов об антирелигиозной работе, 19 июля 1928 г. // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 76.

¹¹ Прения по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в “семейских” районах»: Из протокола вечернего заседания партийного совещания работников «семейских» районов БМАССР // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 78.

¹² О состоянии комсомольских ячеек в “семейских” районах: Докладная записка, подготовленная на заседание бюро Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ, 13 июня 1929 г. // ГАРБ. Ф.-П. 36. Оп. 1. Д. 542. Л. 102.

¹³ Прения по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в “семейских” районах»: Из протокола вечернего заседания партийного совещания работников «семейских» районов БМАССР // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 78.

¹⁴ О состоянии комсомольских ячеек в “семейских” районах: Докладная записка, подготовленная на заседание бюро Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ // ГАРБ. Ф.-П. 36. Оп. 1. Д. 542. Л. 101.

¹⁵ Резолюция партийного совещания работников “семейских” районов БМАССР по докладу Петрова «Антирелигиозная работа в семейских районах», 19 июля 1928 г. // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 100.

¹⁶ Прения по докладу Данилова «Культурно-бытовая работа в “семейских” районах», 18 июля 1928 г.: Протокол вечернего совещания работников Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 73.

¹⁷ Из доклада Забайкальского губернского комитета РКП(б) о старообрядцах, 1925 г. // ГАЗК. Ф.-П. 81. Оп. 1. Д. 1318. Л. 6.

¹⁸ Из информационной сводки Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) о кулацких действиях в с. Большой Куналей Верхнеудинского района, 25 мая 1929 г. // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1355. Л. 24.

¹⁹ Прения по докладу Данилова «Культурно-бытовая работа в “семейских” районах», 18 июля 1928 г.: Протокол вечернего совещания работников Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 73.

²⁰ О быте и экономическом состоянии «семейских» с. Гашей, с приложением таблиц, 1926 г.: Из очерка «Быт и экономическое состояние старообрядческо-семейского населения республики» // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 961. Л. 31.

²¹ Доклад Данилова на совещании партийных работников «семейских» районов о культурно-бытовой работе, 18 июля 1928 г. // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 66.

²² Прения по докладу Данилова «Культурно-бытовая работа в “семейских” районах», 18 июля 1928 г.: Протокол вечернего совещания работников Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 73.

²³ Доклад Копылова о партийном строительстве в «семейских» районах, 17 июля 1928 г.: Из протокола совещания партийных работников «семейских» районов // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 61.

²⁴ Прения по докладу Данилова «Культурно-бытовая работа в “семейских” районах»: Протокол вечернего совещания работников Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 74.

²⁵ Резолюция совещания партийных работников «семейских» районов по докладу «Партийное строительство в “семейских” районах», 17 июля 1928 г. // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 91.

²⁶ Прения по докладу Копылова «Партийное строительство в “семейских” районах», 17 июля 1928 г.: Из протокола вечернего заседания совещания партийных работников в «семейских» районах // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 66.

²⁷ Докладная записка «О состоянии комсомольских ячеек в “семейских” районах», подготовленная на заседание бюро Бурят-Монгольского обкома ВЛКСМ // ГАРБ. Ф.-П. 36. Оп. 1. Д. 542. Л. 103.

²⁸ Доклад Копылова о партийном строительстве в «семейских» районах: Из протокола совещания партийных работников «семейских» районов // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 1420. Л. 62.

²⁹ О быте и экономическом состоянии «семейских» с. Новая Брянь, 1926 г.: Из очерка «Быт и экономическое состояние старообрядческо-семейского населения республики» // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 961. Л. 48.

³⁰ О быте и экономическом состоянии «семейских» с. Мухор-Тала, с приложением таблиц, 1926 г.: Из очерка «Быт и экономическое состояние старо-

обрядческо-семейского населения республики» // ГАРБ. Ф.-П. 1. Оп. 1. Д. 961. Л. 26.

Список литературы

Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск: Февраль, 1994. 148 с.

Гества Клаус. Советский человек. История одного собирательного понятия // Вестник общественно-го мнения. 2018. № 1–2. С. 58–75.

Долотов А.А. Старообрядчество в Бурятии. Верхнеудинск: Бургосиздат, 1931. 52 с.

Попова А.М. Забайкальские старообрядцы // Бурятияведение. 1928. № 1–2. 38 с.

Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 1920. 81 с.

References

Bolonev F.F. *Staroobryadcy Zabajkal'ja v XVIII–XX vv.* [Old believers of Transbaikalia in the 18th and 20th centuries]. Novosibirsk, Fevral' Publ., 1994, 148 p. (In Russ.)

Gestva Klaus. *Sovetskij chelovek. Istorija odnogo sobiratel'nogo ponyatiya* [Soviet man. The history of one collective concept]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya* [Bulletin of Public Opinion], 2018, № 1–2, pp. 58–75. (In Russ.)

Dolotov A.A. *Staroobryadchestvo v Burjatii* [Old believers in Buryatia]. Verkhneudinsk, Burgosizdat Publ., 1931, 52 p. (In Russ.)

Popova A.M. *Zabajkal'skie staroobryadcy* [Transbaikal Old believers]. *Burjatievedenie* [Buryat studies], 1928, № 1–2, 38 p. (In Russ.)

Selishhev A.M. *Zabajkal'skie staroobryadcy* [Transbaikal Old believers]. Irkutsk, Izd-vo Irkutskogo gos. un-ta Publ., 1920, 81 p. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию 04.09.2021; одобрена после рецензирования 11.10.2021; принята к публикации 15.11.2021.

The article was submitted 04.09.2021; approved after reviewing 11.10.2021; accepted for publication 15.11.2021.