

Научная статья
УДК 94(571.54)(=161.1)
doi: 10.17223/19988613/77/5

Старообрядческие общины Бурятии в условиях экономической и социокультурной модернизации 1920-х гг.: адаптация и противостояние

Анна Максимовна Плеханова¹, Ирина Семеновна Цыремпилова²

¹ *Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук, Улан-Удэ, Россия, plehanova.am@mail.ru*

² *Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Улан-Удэ, Россия, irina161073@mail.ru*

Аннотация. Выявлена специфика взаимоотношений старообрядческих общин Бурят-Монгольской АССР с советской властью в условиях социально-экономической модернизации 1920-х гг., показаны реакции староверов на формы и методы антирелигиозной борьбы, исследована динамика их взглядов по отношению к экономическим новациям, реформам в образовании и здравоохранении и др. Установлено, что активно разворачивающееся советское строительство противоречило старообрядческим догматам и вызывало неоднозначные реакции – от попыток адаптации до категорического отрицания и противостояния. Доказано, что восприятию нововведений препятствовали герметичность старообрядческого сообщества, его изолированность и замкнутость, архаическая традиционность.

Ключевые слова: старообрядцы Бурятии (семейские, староверы), советская власть, модернизация, адаптация, противостояние

Благодарности: Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Россия и Внутренняя Азия: динамика геополитического, социально-экономического и межкультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)», № 121031000243-5).

Для цитирования: Плеханова А.М., Цыремпилова И.С. Старообрядческие общины Бурятии в условиях экономической и социокультурной модернизации 1920-х гг.: адаптация и противостояние // Вестник Томского государственного университета. История. 2022. № 77. С. 41–50. doi: 10.17223/19988613/77/5

Original article

The Old Believers' communities of Buryatia under economic and socio-cultural modernization in 1920s: adaptation and resistance

Anna M. Plekhanova¹, Irina S. Tsyrempilova²

¹ *Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation, plehanova.am@mail.ru*

² *East Siberian State Institute of Culture, Ulan-Ude, Russian Federation, irina161073@mail.ru*

Abstract. The topicality of the research is due to the necessity of analyses of group and individual strategies of adaptation, coexistence and resistance of the traditional communities, including the Old Believers' communities, under the new social reality of 1920s. This period is characterized with fast shift from one economic condition to other, transformation of political, economic and social spheres, and the break of traditional ideas. The research will be able to significantly adjust the contemporary vision of economic and socio-cultural modernization of national autonomy – the Buryat-Mongolian ASSR.

The article focuses on the features of interiorization of the Soviet power by the Old Believers with the accent on the problem of adaptation of novelties into everyday life. Based on the published resources and archive materials the article reveals the specificity of the relationships between the Old Believers' communities and authorities. It also shows the reactions of the Old Believers on methods of antireligious agitation and propaganda; provides the analysis of their attitude to modernization projects in education and health care; examines the features of assimilating the novelties in economic, leisure and everyday practices, in marriage and family relations.

The complicated process of assimilating new social practices and economic relations imposed by the Soviet power in the Buryat-Mongolian ASSR developed gradually because of the late establishment of the Soviet power and ethnocultural and economic features of the region. Firstly, the Old Believers took new power as a force that could adjust local life, but with the growth of antireligious struggle their attitude to atheistic power turned into negative. The authorities started to use administrative levers to influence the Old Believers' communities, and methods of socio-cultural events relating

to every sphere of people's life became more and more aggressive, which increased the Old Believers' aversion of the atheistic regime and facilitated the popularity of opposition attitudes.

The research shows that the more conservative a community is, the harder its members, especially the most orthodox ones, perceive novelties, the stronger they oppose and resist these novelties. The practice of implementing the Soviet modernization projects of the 1920s revealed that the state must take into account the historical, ethnocultural and confessional features of the regions and the peoples inhabiting them when choosing the means and elaborating the mechanisms of reforming the society.

Keywords: the Old Believers of Buryatia, Soviet power, modernization, adaptation, resistance

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

For citation: Plekhanova, A.M., Tsyrempilova, I.S. (2022) Old Believer communities of Buryatia in the conditions of Economic and socio-cultural modernization of the 1920s: adaptation and confrontation. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya – Tomsk State University Journal of History*. 77. pp. 41–50. doi: 10.17223/19988613/77/5

В современных гуманитарных науках предметом пристального исследовательского интереса является советская модернизация 1920–1930-х гг. Традиционным подходом к изучению процессов экономической и социокультурной трансформации долгое время являлся «взгляд сверху», с позиции осуществления государственной политики. Сегодня одним из актуальных направлений является изучение проблем восприятия и понимания модернизационных процессов, реакций на них как отдельных граждан, так и целых сообществ. В настоящей статье предпринята попытка анализа стратегий адаптации, сосуществования и противостояния старообрядцев Бурятии в условиях новой социальной реальности 1920-х гг. Этот период характеризуется быстрым переходом из одного экономического состояния в другое, трансформацией политических, хозяйственных и социальных сфер, сломом устоявшихся традиционных представлений. Следует отметить, что в современной региональной историографии уже имеется положительный опыт изучения взаимоотношений старообрядческих общин с советской властью [1–6].

Развиваясь в контексте общегосударственной политики, модернизационные процессы на территории Бурятии по масштабам, глубине и темпам преобразований имели свою специфику. Природно-географические особенности региона, особое геополитическое положение (близость к странам Центральной Азии), богатство природных ресурсов при недостатке капиталов для их освоения, сочетание различных типов хозяйственной деятельности, неразвитость промышленной базы и кадровых ресурсов – все это предопределило специфику преобразований. Создание в 1923 г. национальной автономии коренного этноса Западного Забайкалья – бурят – привнесло в процесс социально-экономической модернизации региона «национальный» оттенок. Бурят-Монгольская АССР представляла собой территорию взаимодействия различных этнических и конфессиональных групп, которые проживали в непосредственной близости друг от друга, но при этом сохраняли собственный традиционный образ жизни. Поэтому действия власти в старообрядческом селе, бурятском улусе или в столице республики – Верхнеудинске, направленные на внедрение нововведений, воспринимались по-разному и требовали выработки специфических для каждого отдельного случая мер.

После революции и установления советской власти в Западном Забайкалье старообрядцы оставались наиболее традиционной, патриархальной, крепко спаянной группой. Их поселения представляли собой закрытые сообщества, изначально считавшие все нововведения враждебными и чуждыми. Как известно, семейских отличали прекрасная физическая форма, огромное трудолюбие, непреклонная воля, социальная сплоченность, трудовая солидарность и др. Их существенной характеристикой являлся заметный прирост населения, который «шел значительно быстрее, нежели сибирского» [7. Л. 5]. Об этом свидетельствуют материалы учета естественного движения населения, согласно которым уровень рождаемости в Мухоршибирском районе, где 70% жителей составляли старообрядцы, был в два раза выше, чем в среднем по Бурятии [8. Л. 38]. Согласно материалам Бурят-Монгольского обкома ВКП(б), в период с 1919 по 1926 г. произошел существенный рост численности дворов в ряде сел: в Шаралдае с 370 до 602, в Харашибире с 380 до 490, в Новой Бряни с 378 до 481, в Мухоршибире с 360 до 415. В целом в республике по данным 1926 г. насчитывалось 3 694 старообрядческих хозяйства [9. Л. 2, 74]. По подсчетам исследователей, общая численность проживавших в республике старообрядцев в 1920-е гг. составляла около 70 тыс. человек [10. С. 87].

Учитывая локальные особенности и специфику старообрядцев, местные власти в 1926 г. инициировали проведение комплексного обследования быта и экономического состояния семейского населения БМ АССР, результаты которого позволили обосновать необходимость разработки и применения специальных мер по отношению к старообрядцам [9. Л. 1–51]. Сложность восприятия и противостояния старообрядцев мероприятиям советской власти, недостатки и перегибы со стороны местных чиновников стали предметом обсуждения совещания работников семейских районов республики, прошедшего в Верхнеудинске с 17 по 20 июля 1928 г. На совещании, в работе которого приняли участие 42 делегата, были обсуждены актуальные вопросы партийного и хозяйственного строительства, культурно-бытовой работы и антирелигиозной пропаганды в семейских районах [7. Л. 1–46; 11. Л. 106–129; 12. Л. 3–35, 51–86]. Проведение комплексного обследования и организация специального совещания свиде-

тельствовали об особом отношении власти к старообрядческому сообществу.

Семейские и советская власть: сосуществование или противостояние?

После прихода к власти большевиков старообрядцы не могли остаться в стороне от набирающих силу процессов строительства нового общества. Главным вопросом для них, как, впрочем, уже на протяжении более чем двух с половиной столетий, стала проблема взаимоотношений с властью, но теперь уже с новой – советской.

После окончания Гражданской войны отношение забайкальских старообрядцев к советской власти было, скорее, лояльным и благоприятным, что обуславливалось как освобождением от «семеновщины» и интервентов, так и необходимостью адаптации к новым реалиям. Можно говорить о том, что старообрядцы увидели возможность сохранить свою веру при условии прекращения открытой борьбы с правящей властью. Однако по мере проведения в жизнь мероприятий новой власти, в том числе усиления антирелигиозной пропаганды, отношение к коммунистам стало стремительно ухудшаться.

Катализатором, подтолкнувшим активное сопротивление старообрядческих общин, стало объявление обязательной регистрации религиозных объединений. Власть, оформляя таким образом правовые взаимоотношения, стремилась ввести учет религиозных организаций и верующих и наладить надзор за их деятельностью. Естественным ответом стал категорический отказ старообрядческих общин, мотивировавших свою позицию тем, что «регистрировать культ не позволяют канонические правила» [6. С. 142]. Это стало предметом обсуждения на специальном закрытом заседании бюро Бурят-Монгольского обкома РКП(б) 15 января 1924 г., где было принято решение закрыть и опечатать два-три молельных дома в качестве исключения и с целью давления [13. Л. 5]. Такие действия вызвали еще большее негодование со стороны верующих, поскольку нанесение «антихристовой печати» воспринималось ими не только как акт передачи культового здания в распоряжение властей, но и как порча их имущества, прямая угроза святой вере. Учитывая общую, угрожающую социальным взрывом, ситуацию, власти были вынуждены отступить и «в смысле закрытия... не принимать никаких решений и мер по отношению старообрядческого населения без согласования с ГПУ». Но эта ретирада была временной.

Уже с 1926 г. стала проводиться массовая регистрация. По справедливому мнению современных исследователей, «общины в процессе регистрации были вынуждены жертвовать своей традиционной замкнутостью и закрытостью религиозно-общественной жизни, а это вызывало сомнения в совместимости сотрудничества с властью с основами “христианского вероисповедания” и побуждало староверов тщательно продумывать последствия своих шагов» [4. С. 61]. К 1 января 1930 г. в Бурят-Монгольской АССР было зарегистрировано 50 старообрядческих общин с общей

численностью в 22 640 верующих [14. Л. 16–17 об.]. В этом проявилось однозначное стремление власти не только поставить старообрядческие общины под тотальный контроль, но и в недалекой перспективе полностью изжить религию из повседневности советских граждан.

Строго соблюдая основные догматы своей веры, «выработанные в вековой борьбе с царизмом», старообрядцы не принимали никаких нововведений. Партийных работников они стали называть «слугами антихриста», «дьявольским сосудом» и т.д. Большинство боялось вступить в кооперацию, поскольку членам выдавалась книжка с печатью. Довольно противоречивым было мнение о В.И. Ленине: некоторые считали, что он перед смертью раскаялся, отступил от «куммунии», пригласил попа, причастился, и его похоронили «с архиереями». Из имени Ленина, а также из пятиконечной звезды, по расчетам староверов, получалось число 666. Красноармейский головной убор ассоциировался у них с «ликом звериным» [9. Л. 28–29].

В секретном отчете уполномоченного по Надеинской волости Верхнеудинского уезда за 1925 г. сообщалось: «Старообрядцы отличаются особой непримиримостью ко всему новому, откуда бы оно не исходило... влияние революционных тенденций оказало воздействие и на них, в первую очередь на бедноту, но зажиточные крестьяне являются столпом и хранителями церковных преданий, выразителями общественного мнения... Темнота их и невежество огромны» [15. Л. 4].

С середины 1920-х гг. общественное мнение складывалось не в пользу властей. Большинство семейских относилось к коммунистам «не особенно доброжелательно», во многих селах «некоторые слои населения даже враждебно», но все вынуждены были признавать власть советов, придерживаясь слов писания: «Нет власти, если не от Бога». К этим «некоторым слоям» относились прежде всего состоятельные старообрядцы и уставщики. Так, в 1926 г. в донесениях ОГПУ отмечалось, что «со стороны старообрядческого духовенства имеются также проявления агитации среди населения с целью восстановления последнего против советской власти» [5. С. 36].

Одной из распространенных была легенда о конце советской власти, который должен был наступить в 1926 г. Так, крестьянка из Новой Бряни Евгения Агеевна Матвеева, 35 лет, рассказывала, что «в этом году, коммунистов не будит, власть еть тоже переменится придет привидент (президент. – А.П., И.Ц.) он будет царствовать тридцать три года, жись будит при ем бравая, адали прежняя... наступит такое время – земля не будит давать плода, неба дажда, деревья псохнуть, звери и скот будит ходить и кричать не находя себе еды, все ето будит как сказана в писании» [9. Л. 15].

Следует отметить, что в послереволюционный период для старообрядческого крестьянства не были закрыты пути социальной адаптации. Советская власть пыталась использовать в своих целях его стремление к «общинной, коммунистической жизни», предоставив при определенных условиях возможность организовывать советские сельскохозяйственные коллективы со свободным отправлением культа. Позднее эта ини-

циатива была свернута по идеологическим соображениям. Тем не менее можно говорить, что в первые годы старообрядчество не рассматривалось советской властью в качестве враждебной социализму религиозной общности.

«Успехи» антирелигиозной борьбы среди старообрядцев

Специфику взаимоотношений старообрядческого населения и власти определял религиозный фактор. Поскольку религия являлась основой основ и определяла все стороны хозяйственной, социальной и культурной жизни старообрядцев, их естественной реакцией стала решительная защита своих традиционных ценностей. Активно разворачивавшаяся на протяжении 1920-х гг. антирелигиозная борьба, ее формы и методы вызывали крайнее возмущение и противостояние староверов.

Наиболее влиятельными в старообрядческих общинах были уставщики и начетчики. Это были грамотные, пользующиеся непререкаемым авторитетом руководители общин. Они не были посвящены в духовный сан, но вели богослужения и совершали церковные обряды. Они могли крестить, исповедовать умирающего, отпевать покойников. Как отмечалось в отчете Бурят-Монгольского обкома ВКП(б) по результатам специального обследования быта и экономического состояния старообрядческого населения в 1926 г., «они были и есть страшное зло в семейских селах, губя всякое живое начало и заставляя своей церковной властью пребывать во мраке и невежестве» [9. Л. 15, 29].

Влияние и роль уставщиков и начетчиков при формировании общественного мнения вызывали небезосновательную обеспокоенность советских чиновников. За наиболее истовыми служителями культа устанавливалось наблюдение спецслужб, что находило отражение в агентурных обзорах: «Уставщик с. Шаралдай Павлуцкий И.К. имеет влияние на население и агитирует за религию, запугивает отлучением от церкви... в с. Надеино уставщики Хомяков Михаил и Павлов Фома проводят собрание, настаивают не хоронить тех, кто курит табак и состоит членом Общества потребителей» [16. Л. 73].

Важным направлением стала борьба на идеологическом фронте, или антирелигиозная пропаганда, целью которой являлось стремление «выбить» из сознания людей «религиозный дурман» и освободить его для новой – социалистической – идеологии. Это должно было привести к сокращению числа верующих, особенно среди молодежи. Партийные работники отмечали, что эффективному проведению антирелигиозной работы в семейских районах мешал ряд трудностей и особенностей. К ним относились крепость семейных устоев, безусловный авторитет старшего поколения, поголовная неграмотность населения, болезненная религиозность, переходящая в фанатизм, отторжение нового и др.

Ответом со стороны староверов стали обвинения новой власти в отрицании бога, а следовательно, – в «склонении ко диаволу». Вскоре они и вовсе утвер-

дились в мнении, что «христианам, боящимся Бога, лучше со зверьми в лесах жить и всякую нужду переносить», чем «в городах или в красных селах при власти жить, от Бога отступив» [17. С. 331]. Название «антихристов» прочно укоренилось за советскими чиновниками за то, что «не молятся Богу и не соблюдают праздников», за их грехи выпадают «все беды и напасти». «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”»; «...старухи поварчивают, считая, что некрещеное дитя должно обязательно болеть» [9. Л. 47].

Антирелигиозная пропаганда была сконцентрирована в комплексе социокультурных мероприятий, затрагивающих все стороны жизни населения. «Выдержанная линия по внедрению безбожия прежде всего в семье, а затем и в окружающем населении» проводилась в партийных ячейках («есть случаи, и очень нередки, когда коммунисты имеют иконы, молятся богу для “показа”»), в сельских органах («работа по внедрению культурных навыков в сельское хозяйство»), в избах-читальнях, красных уголках, школах («умело поставленное антирелигиозное воспитание», «объяснение явлений природы в противовес силе бога») и др. Большой объем работы возлагался на общественные организации, в том числе и на комсомол, были случаи когда «...они, например, ругают матом начетчиков, в результате чего начетчики проклинают их, зовут еретиками» [7. Л. 12–14].

В 1920-е гг. религиозная обрядность, социальное расслоение, роль служителей культа были еще достаточно сильны, что обусловило принятие активных мер органами власти. На совещании партийных работников семейских районов, состоявшемся в июле 1928 г., антирелигиозная борьба выдвигалась как «основное направление советской работы», в отношении уставщиков и начетчиков предлагалось на местах принять «самые решительные меры для того, чтобы заставить их замолчать» [Там же. Л. 23]. Практическая реализация решений этого совещания начала активно осуществляться в 1930-е гг.

Отношение семейских к экономическим мероприятиям советской власти

С момента появления в Забайкалье старообрядцы старались рационально устраивать свои хозяйства. Они принесли с собой высокую сельскохозяйственную культуру, выращивали рожь, пшеницу, ячмень, гречиху, овес, занимались огородничеством. Скотоводство играло в их хозяйствах подсобную роль. Практически все современники отмечали значительные хозяйственные успехи семейских, которых отличало большое трудолюбие.

В 1920-е гг. староверы по-прежнему старались поддерживать и развивать свое хозяйство всеми способами. Но ко всяким новшествам многие относились отрицательно. Начавшееся межевание земель они считали делом, Богу не угодным: «Грех землю мерять

разными инструментами». Поставленные на возвышенных местах триангуляционные сооружения, по мнению староверов, отгоняли тучи, отчего и случалась засуха. Употреблять разные машины в хозяйстве – сепараторы, жатки, молотилки, жнейки, косилки и т.д. – считалось грехом. Семейские, особенно пожилые, полагали, что лучше «до смерти пахать на своей сохе».

Тем не менее, будучи от природы рачительными хозяевами, старообрядцы не могли не замечать экономической выгоды от использования различных технических новшеств. Прислушиваясь к рекомендациям агронома, они все чаще, особенно во второй половине 1920-х гг., стали приобретать сельскохозяйственный инвентарь, некоторые даже мечтали о тракторе. «Не пойдет у нас по горам трахтур, вишь какая бединушка» [18. С. 288], – сетовал житель с. Жирим Архип Петров. Кроме того, семейские стали задумываться над правильностью распределения полей и их обработки, «начинают поговаривать об искусственном удобрении, о переходе с двухполюя на многополье, а также пробуют прививать другие культуры». К примеру, в с. Новая Брянь за счет «увеличения машин и применения агрономической помощи, а также путем расширения оросительных канав» значительно повысился урожай трав, что позволило увеличить поголовье домашнего скота [9. Л. 27, 43].

К экономическим мероприятиям советской власти, в частности к колхозному строительству, развернушемуся в республике со второй половины 1920-х гг., семейские относились негативно. В 1927 г. в Бурятии имелось 65 колхозов [19. Л. 5], в то время как в районах с семейским населением, где сильное влияние имели зажиточные крестьяне, выступавшие против коллективных хозяйств, колхозов не было вовсе. Старообрядческие хозяйства игнорировали, а порой бойкотировали, кампании по сбору единого сельхозналога. Так, налоговые сельскохозяйственные сборы в 1924/1925 хозяйственном году в целом по республике были выполнены на 1 октября в размере 103,4%, в то время как в Верхнеудинском уезде лишь на 84,76% годового задания [20. С. 12]. Здесь, особенно в районах, где проживало семейское население, почти 50% хозяйств совсем не вносили налог вплоть до января по причине высокого обложения и низких заготовительных цен. Невыполнение налога было связано как с неприятием экономической политики большевиков, так и с выжидательным настроением крестьян, которые говорили: «Идет борьба между сторонниками Сталина и Троцкого, посмотрим, кто победит. Если победит Троцкий, то налог с крестьянства будет снят, потому что Троцкий за крестьян, против налога» [21. Л. 8].

Особенности восприятия староверами советской образовательной политики

Сложно и неоднозначно происходило усвоение семейскими мероприятий советской власти, направленных на ликвидацию неграмотности и расширение школьного образования. В 1919 г. профессор Иркутского университета А.М. Селищев, проезжая с научно-исследовательской целью по семейским селам, отметил повсеместные

случаи отрицательного отношения к школе: в Бичуре на сходе, когда говорил школьный инструктор, его прерывали словами: «не надо нам этого, жили мы и без школы, да целы были»; «старика училища нам не дают, уставщики в церковь пускать не будут». Оберегая патриархальные традиции, обычаи, нравы и привычки, старообрядцы и сами порой негативно высказывались о своей традиционной повседневности: «Мы народ глупый, темный, необразованный, – знаешь – семейщина» [22. С. 11–14].

Несмотря на неприятие советской образовательной политики, на протяжении 1920-х гг. в семейских селам была развернута сеть культурно-социальных учреждений: школы и ликпункты, избы-читальни и красные уголки, клубы. Представление о том, как в те времена работали школы, дает выдержка из архивного документа: «В селе Нижний Жирим школа была открыта 1 октября 1921 г. В 1922–1923 гг. в повышении грамотности особых успехов не было. Старообрядцы в большинстве своем считают науку грехом. В селе нет школьного здания, школа помещается в частном доме. Учеников с начала учебного года было 43 человека, один учитель всех их не мог обучать в одно время. Он разбивал их на две группы. С первой занимался утром, а со второй – после обеда. Ввиду такой загруженности учителя школу для взрослых организовать не удалось. После пасхи многие родители забрали своих детей из школы для работы в поле. В школе осталось 10 учеников. К тому же однажды богатеи избили одного из активистов по ликвидации неграмотности Ф.Л. Калашникова за то, что под школу активисты заняли дом купца Ермолая. Калашников же привез из города учителя, которому за обучение детей родители платили деньгами и продуктами» [1. С. 131]. В с. Гашей Мухоршибирской волости школа была открыта в 1923 г., «число желающих учиться велико, хотя преобладает количество девочек»; функционирование школы поддерживалось общими усилиями жителей села («додает дрова, добывает средства на сторожа, наблюдает чистоту и порядок») [9. Л. 32].

К середине 1920-х гг. в крупных населенных пунктах школы были открыты, но они были малокомплектными, отсутствовали обустроенные помещения, не хватало учителей. Родители не желали отдавать детей в советские школы, считая грехом учиться в заведениях, где не преподаются Закон Божий и церковнославянская грамота: «Мы к советской власти относимся хорошо, но до тех пор не пойдем к ней, пока она не разрешит нам иметь свои училища»; «пусть бы их и школы были, только бы их закону божьему учили, а то песни, да разные забавы учат у них» [23. С. 120]. 86-летний начетчик Никифор Ефремович Киреев говорил: «... народился в настоящее время Антихрист и царствует, богохульство полнейшее, строят антихристовы учреждения, клубы, избы-читальни, школы и прочее... Зачем все это? Разве нам крещеным это нужно? Нам нужно Богу молиться» [5. С. 37]. Одним из показательных примеров открытого сопротивления образовательной политике стал поджог Никольской школы [12. Л. 20].

Делегат II съезда Советов Бурят-Монгольской АССР А. Петров, представляющий на форуме интере-

сы старообрядцев Верхнеудинского уезда, высказал мнение, что нежелание семейских включиться в процесс ликвидации неграмотности было обусловлено не только приверженностью вере, но и невниманием правительства республики: «...у нас на 900 душ нет ни одной школы... Если бы у нас были избы-читальни, ликпункты или другие просветительные учреждения, то наше молодое поколение пошло бы туда и почерпнуло бы там для себя кое-какие познания» [24. С. 142]. Жители с. Мухор-Тала высказывались, что «обещали всеобщее обучение, а школ почти нет, детей не принимают учиться» [9. Л. 39].

Явное желание учиться выражала молодежь, особый интерес проявляя к изучению сельскохозяйственного дела. «Вот были бы мы ученые, так с землей-то знали как управиться», – считали молодые люди. Мечтали и о медицинском образовании: «...я бы на дохтура выучился, стал бы людей лечить, а то у нас бабы все к шаманкам (знахаркам) ходят» [18. С. 291].

К началу 1930-х гг. школьная сеть в семейских поселениях стала более разветвленной, недоверие к «еретической» школе продолжало сохраняться в основном у старшего поколения.

Санитарно-гигиенические навыки старообрядцев и их отношение к здравоохранительным практикам

Отличительными особенностями быта старообрядцев были строгое соблюдение правил гигиены и любовь к чистоте, возведенная в культ. Один из староверов, вспоминая свое детство, рассказывает: «А ведь сколько тогда было болезней! Тьма тьмуша! И скарлатина, и гепатит, и оспа ветряная, и даже проказа, и дизентерия... А откуда в тех краях врачи? Как спасались староверы? Они вывели правила гигиены: посуда для гостей должна быть отдельной. (Может, гость – табашник? Самый большой грех у староверов – курить табак (“бесам кадить”). А табашник считался ничтожным, падшим человеком. “Знаешь, сколько деревень они спалили, табашники?” – часто говорил мне батя. И потом стыдно, когда изо рта какая-то палка торчит). Например, у нас в доме посуда для гостей всегда стояла на полке: завернутая в чистый рушник, до блеска вымытая. Но – отдельная. Из нее мы не ели. И когда уходил случайный гость-бродяга, ручки двери окуривали дымом можжевельника. Так спасались от заразы» [25. С. 39]. Таковы были санитарно-гигиенические нормы, выработанные староверами для исключения риска заражения при общении с потенциальными больными, в том числе с носителями социальных болезней, которые были широко распространены в Бурятии [26. С. 181].

Семейские категорически не признавали врачей, лечились только народными средствами, преимущественно растительными. По их понятиям, «травы и корни указаны нам самим Богом, а лекарства металлические, аптечные, обработанные аптекарями немцами, поганы; принимать их грешно, ибо они выдуманы людьми» [27. С. 114]. Из-за неприятия достижений научной медицины у семейских была высокая младенческая смертность. Впрочем, оставшиеся в живых в результате «естественного отбора» отличались крепким

здоровьем. Отвергая помощь официальной медицины, семейские тем не менее принимали эту помощь из рук бурятских лам, доверяя им значительно больше, чем русским «никонианам» и «безбожникам» [28. С. 327].

Обращаться к врачу считалось грехом по писанию: «Лучше в нездравии пребывать, чем ради немощи в нечестие впасть» [22. С. 14]; «лучше хворать, чем согрешить». Большинство староверов и в 1920-е гг. лечилось у знахарей и знахарок. Особенно староверы не любили прививать оспу, считая ее «печатью антихриста». Между тем эпидемические заболевания за годы революции свирепствовали среди семейских несколько раз и уносили сотни жертв. Так, в 1915 г. в Куналее умерли 700 чел., в Куйтуне – 800 чел.; распространенной была скарлатина («очень часто встречаются одноглазые»), а оспой переболел практически каждый [7. Л. 5]. А.М. Попова отмечала, что во время экспедиции «...в 1924 г. в Тарбагатае нам пришлось видеть, как из одного дома выносили 4–5 гробов за 3–4 дня, или же как слепли дети и даже подростки». На вопрос: «Неужели вам не жаль своих детей?» – давался жестокий, противоречащий любовному отношению семейских к детям, ответ: «Ну, у нас их, как щенят, развелось», – или же: «За наши грехи маются», – а то и так говорили: «Помаются – та том свете хорошо будет» [23. С. 126].

К концу 1920-х гг. отношение староверов к европейской медицине стало меняться, однако народная медицина оставалась еще в полной силе, а знахарю продолжали доверять больше, чем врачу.

Семейно-брачные и внутрисемейные отношения: традиции и новации

Издавна у старообрядцев сложились иерархические отношения внутри семьи, установленные еще «Домостроем». Их семьи были традиционными, патриархального типа, с большим количеством детей. В большой усадьбе, состоящей из нескольких домов, жило до четырех поколений одной семьи. Главой семьи являлся отец («как на церкви крест, так и муж жене глава»), его слова были законом для всей семьи, даже родители слушались своего сына, считая его кормильцем всей семьи; без разрешения главы семьи не начиналась работа, не покупалась одежда и т.д. Все вопросы общественной жизни села решались только мужчинами, без всякого участия женщин. Супружеские измены как мужа, так и жены строго порицались. Межэтнические и межрелигиозные браки были запрещены: «За православных или каких-либо других иноверцев выйти или жениться считается позором и грехом». Общение с «никонианами» осуждалось. Благодаря особенностям быта, связанным с религиозным мировоззрением, семейские ни с кем не смешивались и сохраняли свои отличительные черты, как нравственные, так и физические.

В семьях староверов ограничивались увеселительные мероприятия, нарушителей строгих правил поведения уставщик мог отлучить от церкви, предать анафеме. Запрещался прием пищи совместно с иноверцами. Семейские не курили, алкоголь практически не употребляли.

Старообрядцы ревниво защищали и оберегали сложившиеся веками устои, однако в 1920-е гг. под влиянием общих социально-экономических изменений в стране, раскрепощения личности семейно-брачные и внутрисемейные отношения стали претерпевать значительные изменения. Советская власть создала новую форму брака, совершаемого самостоятельно по обоюдному согласию жениха и невесты. Но большинство семейских не признавало государственной регистрации брака, считая это «печатью антихриста», грехом: «они уже теперь не ропшут на регистрацию рождения детей и смерти, только протестуют против регистрации браков... гораздо больше сходятся без регистрации» [9. Л. 33]. Даже в конце 1920-х гг. встречались случаи насильственной выдачи в замужество. Родители невесты запрашивали «за косу» калым, зажиточные семьи платили иногда по 100–150 рублей.

Имущество и земельные наделы в семьях староверов делили редко; как правило, они наследовались по мужской линии. Однако под влиянием социалистических нововведений нередко стали отмечаться разделы имущества, что вызывало крупные семейные неприятности, усугубленные идейными расхождениями главы семейства и сыновей. Все чаще в семейских селах молодежь, «заразившись» новыми взглядами, посещала избы-читальни, пела революционные песни, привыкала к курению, отходила от соблюдения постов, посещения храмов и молельных домов, более того – начинала сопротивляться родительской власти. У молодых людей стали формироваться свои взгляды, они осмеливались критиковать действия родителей и даже высказывать свои мысли открыто. Родители пытались «вразумить заблудшихся», но не добившись результата, выгоняли детей. Сыновья подавали на своих отцов в суд, который выносил решение о выделении определенной доли из отцовского хозяйства.

В результате мероприятий, направленных на раскрепощение женщин, в традиционном старообрядческом обществе началась переоценка роли женщин, особенно молодых, в семье и обществе. В дореволюционный период семейские женщины должны были беспрекословно подчиняться мужьям, они были бесправными, не могли принимать участие в общественных делах, не имели права голоса на сходках, родители не считали нужным давать образование дочерям. С 15–16 лет девушка уходила в чужую семью, где ее положение усугублялось, ведь молодая сноха должна была угодить всем членам семьи. С первого года замужества добавлялись заботы о детях: «у редкой семейской женщины не бывает по 12–15 ребят», «частые роды в самых неблагоприятных условиях накладывают неизгладимый физический и умственный отпечаток – она рано стареет и становится пассивной» [12. Л. 115].

Трудно было отказаться от старинных заветов, главивших, что «бабе дорога от кути до порога», «курица не птица, баба не человек», «вторые глаза выше лба не бывают, так и женщина выше мужа не бывает», тем не менее и среди женщин стали появляться сельские активистки, комсомолки, женделгатки и т.д. Так, 27 октября 1925 г. состоялось собрание женщин-крестьянок села Новосретенск Окино-Ключевской волости Троиц-

косавского аймака с повесткой: «1. Ликвидация неграмотности среди женщин; 2. Выбор делегаток на волостную конференцию, которая состоится 1 ноября 1925 г.» Вначале собравшиеся заслушали доклад представителя Окино-Ключевского ВИКа Федотова, который разъяснил «важность образования живущих вдали от центра и города, находящихся во мраке темноты и невежества, и что грамотному человеку легче улучшить свое хозяйство», и призывал женщин посещать пункты ликвидации неграмотности. По первому вопросу собравшиеся постановили: «Мы, все присутствующие на собрании, сознаем, что грамотность приносит больше пользы для каждого человека, и дабы не остаться в будущем в темноте и невежестве, примем всевозможные меры к ликвидации неграмотности, обязуемся посещать ликпункты и вовлекать за собой всех несознательных». В рамках рассмотрения второго вопроса единогласно избрали делегатками на волостную конференцию Григорьеву Феклу Корневну и Петрову Евдокию Ивановну [3. С. 146].

Традиционное общество не было готово к таким изменениям и не желало принимать женщину нового типа. В с. Десятниково «на организационном заседании Сельского Совета две крестьянки были выбраны в члены Сельсовета, за что были осмеяны родственниками мужа» [Там же. С. 145], в с. Окино-Ключи четыре девушки согласились ехать на курсы в Верхнеудинск, но на другой день отказались, так как родители поставили условие: «Если поедите учиться в город, то мы вас проклянем» [11. Л. 108]. Женщины, выразившие активную жизненную позицию, пожелавшие «скинуть оковы семейного порабощения», сталкивались с осуждением и насмешками односельчан, противостоянием со стороны родственников, подвергались нападкам и побоям мужей, угрозам изгнания из дома.

В конце 1920-х – начале 1930-х гг. незначительная часть женщин стала отказываться от традиционной семейской одежды, заменив кичку платком, укоротив сарафан. Но и эти новшества осуждались староверами. Имеющуюся неустойчивость женских взглядов демонстрирует ситуация, когда «жена партийца днем на собрании делегаток идет в полном семейском наряде, а вечером приходит с мужем на партсобрание одетая совершенно по-городски» [Там же]. Все это были отдельные случаи, а большинство женщин по-прежнему находились под влиянием духовных лиц, опасались греха, особенно женщины, имеющие детей, поскольку боялись писания, в котором сказано: «Грехи родителей падут на детей».

Религиозная традиционность и советские нововведения

В связи с высокой религиозностью и традиционностью старообрядческого общества многие социалистические нововведения не находили поддержки у семейских. Наибольшее сопротивление вызвало у старообрядцев внедрение вместо церковных обрядов новых советских традиций, основанных на революционных ценностях и идеалах: празднование дня рождения вместо именин, наречение новорожденных не по святам, а новыми

именами, символизирующими революционные события и идеи. Однако к концу 1920-х гг. новые формы празднования, советские обряды и ритуалы все активнее внедрялись в жизнь старообрядческих обществ. Так, «...в селе Большой Куналей дочь секретаря сельсовета Фокея Васильева была наречена необычным для семейских именем Лидия без участия уставщиков... При большом стечении народа в клубе произносили речи, желали здоровья, поздравляли родителей и преподносили подарки. Выступления были направлены против уставщиков. Церковное крещение было объявлено ерундой и обманом. Верующие старики и старушки были возмущены и шокированы таким святотатством. Но ничего не могли поделать» [1. С. 130].

Сложный процесс усвоения новых социальных практик, экономических отношений и ценностных представлений, внедрявшихся властью, характеризовался широким спектром реакций населения на советские нововведения. Изменения, аналогичные всей остальной территории страны, в Бурят-Монгольской АССР развивались постепенно, что объяснялось не только более поздним окончанием Гражданской войны, но главным образом этнокультурной и хозяйственной спецификой.

Старообрядцы – социально и культурно герметичное сообщество Бурят-Монголии – представляли собой крепко сплоченную этноконфессиональную группу, которая ревностно защищала сложившиеся веками устои. Замкнутость, культ самобытных традиций и обычаев, «трудовая солидарность, социальная сплоченность, строгая мораль и независимость» [2. С. 4] продолжали определять своеобразие взаимоотношений старообрядческих общин с властью. Если поначалу новая власть воспринималась многими староверами как сила, способная привести порядок в жизнь местного общества и избавить его от последствий Гражданской войны, то по мере активизации и усиления антирелигиозной пропаганды отношение к «безбожной власти» становилось сугубо негативным, граничащим с категорическим отрицанием и яростным противостоянием. Набирающая силу власть стала активно использовать административные рычаги в ходе наступ-

ления на старообрядческие общины, а применяемые методы антирелигиозной борьбы становились все более агрессивными, что укрепляло староверов в неприязни советского атеистического режима и способствовало распространению в их среде оппозиционных настроений.

Адаптация к советским новшествам, как правило, сопровождалась отторжением новой социальной реальности ортодоксальной религиозной общиной, институциональным и индивидуальным сопротивлением. Обособленное и закрытое сообщество староверов, выработавшее за длительное время собственные санитарно-гигиенические нормы и навыки, категорически отказывалось принимать советские здравоохранительные практики, основанные на европейской медицине. Аналогичной была реакция традиционных старообрядческих общин на советские модернизационные проекты в образовании, хозяйственных, бытовых и досуговых практиках, семейно-брачных и внутрисемейных отношениях. С началом реализации новых революционных экспериментов 1930-х гг. – коллективизации, индустриализации и культурной революции – были приняты кардинальные меры по разрушению традиционного уклада старообрядцев, в результате чего «...волна коллективизации пробила брешь, повлекшую за собой коренную перестройку хозяйственного и культурного уклада» [29. С. 150]. Однако ни в эти годы, ни в последующие советским новациям не удалось полностью разрушить традиционный образ жизни забайкальских старообрядцев.

Проведенное исследование показало, что чем традиционнее и консервативнее сообщество, тем сложнее его члены, особенно наиболее ортодоксально настроенные, воспринимают новации и неотвратимее становится их отторжение и сопротивление им. Опыт реализации советских проектов 1920-х гг. показал необходимость учета государством (вне зависимости от его политической и идеологической основы) исторических, этнокультурных и конфессиональных особенностей регионов и населяющих их народов при выборе способов и разработке механизмов реформирования общества.

Список источников

1. Болонев Ф.Ф. Семейские: историко-этнографические очерки. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1992. 206 с.
2. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. 2-е, изд. испр. Барнаул : Изд-во БЮИ, 2000. 48 с.
3. Васильева С.В. Изменение статуса семейской женщины в 20-е гг. XX в. // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи : материалы IV Междунар. науч. конф., 14–17 сент. 2004 г. Владивосток : Краски, 2004. С. 145–147.
4. Васильева С.В., Бураева С.В. Иркутско-Амурская епархия: 100 лет в истории древлеправославия. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012. 166 с.
5. Костров А.В. Советская власть и старообрядцы Байкальской Сибири в 1920-е гг. // Новый исторический вестник. 2010. № 1 (23). С.35–42.
6. Цыремпилова И.С. История старообрядческой церкви в Бурятии в 1920-е гг. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы III Междунар. науч.-практ. конф., 26–28 июня 2001 г. Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 142–144.
7. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ). Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 1321.
8. ГАРБ. Ф. Р.-196. Оп. 1. Д. 1649.
9. ГАРБ. Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 961.
10. Бошектуев А.В. Население Бурятии в 1920–1930 гг. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02. Улан-Удэ, 2002. 214 с.
11. ГАРБ. Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 1314.
12. ГАРБ. Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 1420.
13. ГАРБ. Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 377.
14. ГАРБ. Ф. Р.-248. Оп. 3. Д. 16.
15. ГАРБ. Ф. Р.-207. Оп. 1. Д. 846.

16. ГАРБ. Ф. П.-1. Оп. 1. Д. 834.
17. О неповиновении новой власти // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск : Сибирский хронограф, 1999. С. 329–331.
18. Из рукописи А. Поповой «Из поездки по Забайкалью (семейские). Путевые очерки» (Восточно-Сибирского географического общества) // История старообрядцев (семейских) в документах Государственных архивов Байкальского региона (1766–1917) : сб. док., коммент., перечень док. Иркутск : Отгиск, 2016. С. 283–292.
19. ГАРБ. Ф. Р.-475. Оп. 1. Д. 474.
20. Финансовое положение Буреспублики : (годовой отчет БНКФ за 1925–1926 гг.). Верхнеудинск, 1926. 62 с.
21. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 31. Д. 6.
22. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск : Гос. Иркутск. ун-т, 1920. 81 с.
23. Попова А.М. Семейские (Забайкальские старообрядцы) // Бурятияведение. 1928. № 1-3 (5-7). С. 105–138.
24. Второй съезд Советов Бурят-Монгольской Автономной Социалистической Советской Республики. Верхнеудинск : Изд. Управления делами ЦИК и СНК Буреспублики, 1925. 188 с.
25. Гордеева О.Б. Родом из Восточного Прибайкалья (К 70-летию С.К. Устинова) // Сибирь. 2001. № 1. С. 32–54.
26. Башкуев В.Ю. Российская медицина и монгольский мир: исторический опыт взаимодействия (конец XIX – первая половина XX вв.). Иркутск : Отгиск, 2016. 436 с.
27. Высоцкий Н.Ф. Народная медицина. М., 1911. 168 с.
28. Гордеева О.Б. Тибетская медицина у старообрядцев Байкальской Сибири в 30–50-е гг. XX в. // Известия Иркутского университета. Сер. Политология. Религиоведение. 2013. № 2 (11), ч. 1. С. 321–329.
29. Помус М.И. Бурят-Монгольская АССР. М. : Соцэкгиз, 1937. 395 с.

References

1. Bolonev, F.F. (1992) *Semeyskie: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Trans-Baikal Old Believers: historical-ethnographic sketches]. Ulan-Ude: Buryat. kn. izd-vo.
2. Bolonev, F.F. (2001) *Staroobryadtsy Altaya i Zabaykal'ya: opyt sravnitel'noy kharakteristiki* [Old Believers of Altay and Trans-Baikal: Comparative Characteristics]. 2nd ed. Barnaul: Barnaul Law Institute.
3. Vasilyeva, S.V. (2004) *Izmenenie statusa semeyskoy zhenshchiny v 20-e gg. XX v.* [The changed status of an Old Believer woman in the 1920-s]. *Staroobryadchestvo Sibiri i Dal'nego Vostoka. Istoriya i sovremennost'. Mestnye traditsii. Russkie i zarubezhnye svyazi* [Old Believers of Siberia and the Far East. History and Modernity. Local Traditions. Russian and Foreign Links]. Proc. of the 4th International Conference. Vladivostok, September 14–17, 2004. Vladivostok: Kraski. pp. 145–147.
4. Vasilyeva, S.V. & Buraeva, S.V. (2012) *Irkutsko-Amurskaya eprakhiya: 100 let v istorii drevlepravoslaviya* [Irkutsk-Amur Eparchy: 100 Years in the History of the Old Orthodox Church]. Ulan-Ude: Buryat State University.
5. Kostrov, A.V. (2010) *Sovetskaya vlast i staroobryadtsy Baykalskoy Sibiri v 1920-e gg.* [Soviet power and the Old Believers of Baikal Siberia in the 1920-s]. *Novyy istoricheskiy vestnik – The New Historical Bulletin*. 1(23). pp. 35–42.
6. Tsyrempilova, I.S. (2001) *Istoriya staroobryadcheskoy tserkvi v Buryatii v 1920-e gg.* [History of the Old Believers' Church in Buryatia in the 1920s]. *Staroobryadchestvo: istoriya i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi* [Old Believers of Siberia and the Far East. History and Modernity. Local Traditions. Russian and Foreign Links]. Proc. of the 3rd International Conference. Ulan-Ude, June 26–28, 2001. Ulan-Ude: SB RAS. pp. 142–144.
7. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P-1. List 1. File 1321.
8. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund R.-196. List 1. File 1649.
9. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P.-1. List 1. File 961.
10. Boshektuev, A.V. (2002). *Naselenie Buryatii v 1920 – 1930 gg.* [The Population of Buryatia in the 1920–30-s]. History Cand. Diss. Ulan-Ude.
11. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P.-1. List 1. File 1314.
12. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P.-1. List 1. File 1420.
13. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P.-1. List 1. File 377.
14. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund R.-248. List 3. File 16.
15. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund R.-207. List 1. File. 846.
16. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund P.-1. List 1. File 834.
17. Anon. (1999) *O nepovinenii novoy vlasti* [On disobedience to new power]. In: Pokrovskiy, N.N. (ed.) *Dukhovnaya literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual Literature of the Old Believers of the Russian East in the 18th – 20th centuries]. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf. pp. 329–331.
18. Vasilyeva, S.V. (ed.) (2016) *Istoriya staroobryadstsev (semeyskikh) v dokumentakh Gosudarstvennykh arkhivov Baykal'skogo regiona (1766–1917)* [The History of the Old Believers (Semeisky) in the documents of the State Archives of the Baikal Region (1766–1917)]. Irkutsk: Ottisk. pp. 283–292.
19. The State Archives of the Republic of Buryatia (GARB). Fund R.-475. List 1. File 474.
20. BNKF. (1926) *Finansovoe polozhenie Burrespubliki (godovoy otchet BNKF za 1925–1926 gg.)* [Financial situation in Buryat Republic (annual report of the BNKF for 1925–1926)]. Verkhneudinsk: [s.n.].
21. The Russian State Archive of Social and Political History (RGASPI). Fund 17. List 31. File 6.
22. Selishchev, A.M. (1920) *Zabaykalskie staroobryadtsy. Semeyskie* [Old Believers of Trans-Baikalia]. Irkutsk: Irkutsk State University.
23. Popova, A.M. (1928) *Semeyskie (Zabaykalskie staroobryadtsy)* [Trans-Baikalian Old Believers]. *Buryatevedenie*. 1-3(5-7). pp. 105–138.
24. Department of Affairs of the Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the Burrepublic. (1925) *Vtoroy s'ezd Sovetov Buryat-Mongol'skoy Avtonomnoy Sotsialisticheskoy Sovetskoy Respubliki* [Second Congress of Soviets of the Buryat-Mongolian Autonomous Socialist Soviet Republic]. Verkhneudinsk: Department of Affairs of the Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the Burrepublic.
25. Gordeeva, O.B. (2001) *Rodom iz Vostochnogo Priбайkalya (K 70-letiyu S. K. Ustinova)* [Born in the Eastern Trans-Baikalia (to the 70th anniversary of S.K. Ustinov)]. *Sibir*. 1. pp. 32–54.
26. Bashkuev, V.Yu. (2016) *Rossiyskaya meditsina i mongol'skiy mir: istoricheskiy opyt vzaimodeystviya (konets XIX – pervaya polovina XX vv.)* [Russian medicine and the Mongol world: historical interaction (the late 19th – first half of the 20th century)]. Irkutsk: Ottisk.
27. Vysotskiy, N. F. (1911) *Narodnaya meditsina* [Ethnoscience]. Moscow: [s.n.].
28. Gordeeva, O.B. (2013) *Old Believers' Attitude Towards the Tibet Medicine in Siberia in 1930-1950s. Izvestiya Irkutskokogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie – The Bulletin of Irkutsk State University. Political Science and Religion Studies*. 2-1(11). pp. 321–329. (In Russian).
29. Pomus, M.I. (1937) *Buryat-Mongol'skaya ASSR* [Buryat-Mongol ASSR]. Moscow: Sotsekgiz.

Сведения об авторах:

Плеханова Анна Максимовна – доктор исторических наук, доцент, заместитель директора по научной работе Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Улан-Удэ, Россия). E-mail: plehanova.am@mail.ru

Цыремпилова Ирина Семеновна – доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе Восточно-Сибирского государственного института культуры (Улан-Удэ, Россия). E-mail: irina161073@mail.ru

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Information about the authors:

Plekhanova Anna M. – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Deputy Director for Scientific Work Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: plehanova.am@mail.ru

Tsyrempilova Irina S. – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific Work East Siberian State Institute of Culture (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: irina161073@mail.ru

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 12.05.2020; принята к публикации 06.05.2022

The article was submitted 12.05.2020; accepted for publication 06.05.2022