

## Староверы и казаки на окраине империи: сравнительный анализ двух забайкальских субэтносов (рубеж XIX–XX веков)

С.В. Хомяков

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, Республика Бурятия

khomyakov777@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1318-8906>

Статья поступила 01.11.2024, принята 13.11.2024

*Рассматривается сравнительный аспект двух традиционных сообществ Забайкальской области – старообрядцев и казаков в 1890–1900-е гг. Исследовательский интерес к данной теме обусловлен, в том числе, актуальностью проблемы реконструкции своей идентичности со стороны потомков казаков и староверов в современных условиях. В Республике Бурятия проводятся многочисленные фестивали семейной культуры, открываются музеи, изучающие «семейскую» старину, предприимчивые люди восстанавливают усадьбы, где встречаются туристические группы, организуя для них праздничную бытовую повседневность староверов. Что касается потомков казаков, то по республике широко распространены казачьи смотры, пишутся программы для детских садов и школ, предусматривающие воспитание подрастающего поколения в традициях Забайкальского казачьего войска. Но стоит сказать, что упор в обоих случаях делается на воспроизведение внешней материальной культуры и устного фольклора. Это предполагает более пристальное изучение исторически сложившейся идентичности данных сообществ, ее фундаментальных основ, без чего невозможно полноценно говорить о возрождении традиций. Этого можно достичь, в том числе и сравнивая казаков со староверами Забайкалья, условия их появления в регионе, численный состав, элементы жизненного уклада, а главное – практики формирования и воспроизводства на рубеже XIX–XX вв., которые были совершенно различными. Одновременно с этим и те, и другие по разным причинам, но ясно, осознавали сам факт своего особенного положения в регионе, что в этом отношении их объединяет. Поэтому важное место в работе отведено анализу общих и особенных черт двух общностей в отношениях с государством и религией. Также охарактеризована культурная специфика, позволяющая выделять их в качестве особых региональных субэтносов.*

**Ключевые слова:** отечественная история; Забайкальская область; старообрядческое сообщество; Забайкальское казачье войско; традиционный уклад.

## Old Believers and Cossacks on the outskirts of the Empire: a comparative analysis of two Transbaikal subethnic groups (the turn of the XIX–XX centuries)

S.V. Homiyakov

Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the SB RAS; 6, Sakhyanova St., Ulan-Ude, Republic of Buryatia

khomyakov777@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1318-8906>

Received 01.11.2024, accepted 13.11.2024

*The comparative aspect of two traditional communities of the Transbaikal region – Old Believers and Cossacks in the 1890–1900s is considered. The research interest in this topic is due to, among other things, the relevance of the problem of reconstructing one's identity, on the part of the descendants of the Cossacks and Old Believers in modern conditions. In the Republic of Buryatia, numerous festivals of Semei culture are held, museums are opened that study the "Semei" antiquity, enterprising people are restoring estates where they meet tourist groups, organizing for them the festive everyday life of the Old Believers. As for the descendants of the Cossacks, Cossack parades are widespread throughout the republic, and programs are being written for kindergartens and schools that provide for the education of the younger generation in the traditions of the Transbaikal Cossack Army. But it is worth saying that the emphasis in both cases is on the reproduction of external material culture and oral folklore. This presupposes a more careful study of the historically established identity of these communities, its fundamental foundations, without which it is impossible to fully talk about the revival of traditions. This can be achieved by comparing the Cossacks with the Old Believers of Transbaikalia, the conditions of their appearance in the region, their numerical composition, elements of their way of life, and most importantly, the practices of formation and reproduction at the turn of the 19th–20th centuries, which were completely different. At the same time, both of them, for different reasons, clearly recog-*

nized the very fact of their special position in the region, which unites them in this regard. Therefore, an important place in the work is given to the analysis of the common and special features of the two communities in relations with the state and religion. Also, the cultural specificity is characterized, allowing to distinguish them as special regional subethnic groups.

**Keywords:** national history; Transbaikalia; Old Believers; the Trans-Baikal Cossack Army; traditional way of life.

Значительная доля русского населения Забайкальской области на рубеже XIX–XX вв. состояла из представителей двух специфических сообществ, рассредоточенных практически по всей территории Российской империи — казачества и старообрядчества. Первые, прежде всего являясь государственной военной организацией, проживали на пограничных территориях Троицкосавского, Акшинского, Нерчинского уездов. Рамки их сообщества строго фиксировались «сверху», соответствующие административные органы вели доскональный статистический учет численности, финансов, внутренней миграции, учебных и медицинских казачьих учреждений. Вторые, находящиеся в Забайкалье в силу принудительного изгнания их предков из западных пределов империи, в плане отношений с государством вели обособленный образ жизни, ограничив взаимодействие с ним экономическими и военными повинностями, минимизировали статистический учет своих общин и иные официальные практики. Границы сообщества очерчивались им самим, «снизу», с точки зрения отличной от всех религиозной идентичности. Тем не менее, оба разноплановых сообщества рассматривали себя как анклав, сохраняющие в целостности исконную духовность русской этничности, прежде всего в плане традиций вероучения, материальной культуры, языка и «хозяйского» чувства любви к своей земле, что и дает обоснование для их сопоставления друг с другом.

Отсюда целью исследования видится попытка сравнительного анализа отдельных элементов жизненного уклада старообрядцев и казаков Забайкалья в 1890–1900-е гг., т. е. в последние десятилетия до революционных и военных потрясений 1910-х гг., что позволило более четко рассмотреть их специфические социальные действия. Основными задачами при этом будет изучение общих черт, предполагающих при этом и общность мировоззренческих взглядов по вопросу об особом положении данных субэтносов в регионе, а также специфических отличий сообществ друг от друга, что, в том числе, говорит и о разном видении вариантов воспроизводства русского этноса.

Сравнение аспектов жизнедеятельности двух забайкальских сообществ, казачества и старообрядчества, представляет собой довольно малоизученную проблему. Дореволюционный этнограф К.Д. Логиновский [1], изучая суеверия и бытовой фольклор казаков, переселившихся на Амур из Забайкалья, допускал влияние на их формирова-

ние культуры старообрядческого населения. Специалисты, изучавшие образ жизни потомков староверов и казаков в советское время и на современном этапе (А.М. Попова, Л.Е. Элиасов, Ф.Ф. Болонев, С.В. Бураева, С.В. Васильева, В.М. Пыкин, Е.А. Высотина и др. [2–4]), сосредотачивались либо на этнографическом описании (советский период), либо на глубинном анализе специфики той или иной идентичности в отдельности (постсоветский период).

Большое значение для работы имели статистические сборники по учету старообрядческого населения, а также отчеты Забайкальского казачьего войска за 1890–1900-е гг., донесения православных священников о жизни «раскольников», печатавшиеся в этот период в «Забайкальских епархиальных ведомостях», публикации путешественников и отчеты волостных старшин, хранящиеся в фондах государственного архива Республики Бурятия. Ценными для исследования оказались источники личного происхождения (воспоминания старообрядцев с. Надеино о поколении 1890–1900-х гг., а также потомков казаков Григорьевых из с. Бичура). Историко-сравнительный метод использовался как основной при характеристике общих и особенных черт казачьей и старообрядческой идентичностей в обозначенный период.

Строго организованное казачье формирование с центром в Чите (и в составе трех военных отделов) было создано по «Высочайше утвержденному положению об основанном на китайской границе Забайкальском казачьем войске» [5, с. 2] для пограничной охраны русско-китайских рубежей на базе как имевшихся здесь до этого казачьих отрядов, так и записываемого в казаки местного крестьянского населения. Процесс соотносился с целенаправленной государственной политикой по созданию обособленных в вопросах обеспечения и самоорганизованных военных структур (казачьих войск) на всем протяжении обширных и отдаленных от центра южных и восточных границ империи, что позволяло держать там постоянное войско (основная деятельность) и параллельно давать импульс развитию сельского хозяйства и торговли (косвенная). Старообрядцы в Забайкалье появляются с 1760-х гг., после проведенной Екатериной II «выгонки» их общин из местности Ветка в новоприсоединенных землях, бывших восточных областях Речи Посполитой. С точки зрения официальной власти, целью такого переселения была активизация земледельческого освоения пригод-

ных для пахоты земель Забайкалья и во многом решения здесь продовольственного вопроса. «Заселение Забайкалья русскими, в том числе старообрядцами, происходило в русле государственной геополитики, целью которой было закрепление России на восточных рубежах, и хозяйственное освоение азиатских провинций» [6, с. 524]. С позиции православной церкви, переселение «раскольников» за озеро Байкал (как и на иных территориях) предполагало постепенное осознание ими своих заблуждений посредством миссий священников Иркутской и Нерчинской епархии, создания единоверческих приходов [7, с. 36]. Наконец, с точки зрения самих старообрядцев, получивших здесь говорящий этноним «семейские», принудительное переселение и необходимость выживать в новом крае с суровым климатом — это очередное испытание для ревнителей истинного древнего православия со стороны угнетателей-«никониан». «Эти люди постоянно находились на положении гонимых как со стороны официальной русской православной церкви, так и со стороны государства» [3, с. 15].

Несмотря на различные хронологические рамки, причины появления и особенности комплектования данных сообществ, к концу XIX в. и те, и другие стали представлять из себя особые для забайкальского региона субэтноты, члены которых в подавляющем большинстве причисляли себя к русскому народу, однако с четкой самоидентификацией обособленности от него, заключающейся у казаков в военно-социальном аспекте, а у старообрядцев — в религиозном. Исследуя схожесть исторической судьбы данных сообществ, прежде всего стоит отметить, что некоторые казачьи роды, позже включенные в Забайкальское казачье войско (ЗКВ), переезжали сюда по воле правительства с Дона и Урала, по конфессиональному признаку являясь староверами, как, например, казачий род Григорьевых (с. Бичура).

В качестве отголоска внутриконфессиональной «солидарности» и изначального единства российских старообрядцев в этом роду сохранилось устное предание о приходе своих предков, донских староверов, в Бичуру как для охраны границы, так и для защиты новопоселенных ветковских старообрядцев от местного старожильского населения, притесняющего их по земельному вопросу [8]. Но в целом, исходя из данных статистического отчета ЗКВ за 1892 г., при общей численности казаков 187 417 чел., старообрядцев в этом числе было всего 1 284 чел., включая единоверцев (староверов, признающих официальное священство, но не отказавшихся от своих обрядов) [9, с. 2]. Данные пропорции не позволяют говорить о какой-либо серьезной степени влияния старообрядческого

вероисповедания на жизненный уклад всего казачьего войска.

Тем не менее, сам по себе маркер обособленности, отличности, специфичности образа жизни как староверов, так и казаков можно считать общей мировоззренческой установкой данных сообществ. Причем для тех и других на рубеже XIX–XX вв., часто уже машинально действующих в рамках заданной символической обрядности, он трансформируется в социальный конструкт. Это проявлялось в данный период, например, в области корпоративной традиции либо религиозной культуры. Забайкальские казаки при выборе станичного атамана использовали общеказачий ритуал приведения к присяге. За руки приводили кандидата в круг, при этом не касаясь голыми руками его щек или рук (люди довольно поверхностно объясняли такие действия тем, что при этом он потеряет некую «силу» как вожак [10, с. 82]). История появления, подробная интерпретация ритуала свидетелями не указывались. Старообрядцы-«семейские» (в том числе их духовные наставники — уставщики) при исполнении обрядов и треб древлеправославия строго воспроизводили все вербальные и невербальные отличия от «никонианской» веры, что отмечали православные священники конца XIX в. во время своих антираскольнических миссий в Верхнеудинском округе, в семейских селах Большой Куналей, Тарбагатай, Десятниково, Надеино [11, с. 26]. Однако отвечать на богословские вопросы староверам было довольно тяжело. Миссионер К. Люкшин в 1898 г. уточнял, что появившиеся в 1870-х гг. в Тарбагатайской волости «чистяковцы» (проповедовавшие учение крестьянина С. Чистякова староверы, молящиеся лишь медным иконам, так как деревянные освятить некому ввиду утраты истинных священников) не могли внятно объяснить, почему они при молении не употребляют свечи и ладан. И как эта малочисленная группа, так и самые многочисленные из староверов Забайкалья — «ветковские» беглопоповцы (насчитывающие здесь 34 тыс. чел. [12, с. 3]) на любые аргументы об интерпретациях и смыслах своего учения ссылались на то, что об этом всё знали их предки-первопоселенцы, оставившие старинные книги, толковать которые нынешнему поколению было уже затруднительно, оставалось молиться и вести себя в быту, как научили отцы и деды. «По окончании службы в бичурской молельне я говорил уставщикам, что в России, откуда некогда и предки ваши пришли, в настоящее время многие из ваших собратьев присоединились к единоверию, не худо бы и вам последовать их примеру. Нет, мы уж — как отцы наши жили, так и мы. Мы ничего от отеческого не прибавили, не убавили» [13, д. 416, л. 4]. ЗаклЮчить, как именно обрядовые отли-

чия позволяли староверам считать свою веру единственно истинной, поколение 1890–1900-х гг. уже не могло.

При таком подходе, заключающемся в осознании своей культурной «особости», различные, на первый взгляд, социальные действия внутри обоих сообществ представляют собой признаки одинакового восприятия окружающей действительности. Они являются глубинными компонентами образа жизни, в отличие от ритуальных практик, обозначающих внешнюю, этнографическую специфику идентичности. Одной из статей станичных доходов забайкальских казаков в конце XIX в. была посаженная плата с лиц неказачьего сословия, живущих на войсковой территории, а также плата за пользование иногородними станичными лесами и другими угодьями, за пастьбу скота, прогоняемого на продажу [9, с. 9, 10]. Кроме чисто финансовой заинтересованности в пополнении бюджетов станиц на содержание личного состава, пособий инвалидам, плату учителям и т. д., взимание определенной денежной суммы с «не казаков» являлось и подчеркиванием своего особого статуса перед ними, демонстрацией привилегий, санкционированного государством исключительного права защитников границы устанавливать правила на «своей», казачьей земле. Старобрядцы в начале XX в. и ранее, исходя из рассказов об отцах и дедах от семейских с. Надеино (Т.К. Хомяковой (1933–2023), Н.П. Антонова (род. в 1931 г.)), не имея острых противоречий и конфликтов с остальными жителями, селились либо основывали новые улицы строго отдельно от улиц, где проживали старожилы-православные. «Была в деревне отдельная сибирская улица, “Сибирь”, как ее называли» [14]. Соответственно, поля и покосы, места каждодневной трудовой деятельности староверов также располагались компактно рядом друг с другом, то же самое касалось и кладбищ, где запрещено было хоронить людей иного вероисповедания, что частично сохраняется и поныне. В отсутствие или закрытии до 1905 г. [15] часовен и молелен именно территории кладбищ являлись особенным, уникальным для семейских местом поклонения и отправления религиозных праздников, прежде всего Пасхи, местом встреч «своих со своими» во всех смыслах. Все это говорит об изначально создаваемой предками и воспроизводимой дореволюционными поколениями среде, минимизирующей закрепление в ней на постоянной основе чуждых элементов, воспринимаемое как вторжение в особое, сакральное пространство старовера, угрожающее его чистоте (место жительства его и соседей, место работы, место упокоения предков). Причем единичные, короткие по времени взаимодействия (приезды священников РПЦ, путешественников, общение с иноверцами-

крестьянами и т. д.) вполне приветствовались ими либо по экономическим соображениям, либо как возможность продемонстрировать «чужакам» свою приверженность к истинной вере, культурный колорит, и этим самым так же, как и казаки – подчеркивать свое особенное положение среди остальных жителей.

Таким образом, общая черта мировоззрения забайкальских казаков и старобрядцев, представляющих из себя совершенно разные варианты субэтнотипов (в военном и религиозном варианте соответственно), проявляется главным образом в передаче в их среде концепта самобытной идентичности. Она выражалась потребностью в особом отношении к своему статусу со стороны власти и рядовых крестьян у первых и желании сохранить и по возможности показывать исторически сложившуюся оппозицию в отношении перспектив духовного развития России у вторых.

Что касается различий между данными общностями, то по таким основным показателям, как время появления, численность на начало XX в. и, в особенности, условия их воспроизводства в этот период – казаки и старобрядцы представляют из себя довольно непохожие феномены. Первые являлись первопроходцами русского освоения данных территорий, казачьи команды прибывали, основывали остроги, а также многочисленные станицы (в будущем вошедшие в состав войска), и оседали здесь уже со второй половины XVII в., как минимум на столетие раньше первых прибывших старобрядческих партий. Забайкальское казачье войско насчитывало в 1900-х гг. порядка 190 тыс. чел., из которых лишь около 10 тыс. считались не войсковыми казаками, а пашенными крестьянами и представителями духовенства [9, с. 2, 3]. «Семейские», по статистическим сведениям о старобрядцах Российской империи на период 1 января 1912 г., по своей численности составляли 41 348 чел. [12, с. 3]. Исходя из данных о вероисповедании казаков в 1890-е гг., можно говорить о структуре самобытного полиэтничного комплектования забайкальского войска, что отмечает Е.А. Высотина [4, с. 3, 4]. «Население, живущее на территории Забайкальского казачьего войска, по вероисповеданиям разделяется так: православных – 160 049, единоверцев и раскольников, приемлющих священство – 1 153, раскольников, не приемлющих священство – 131, иных христиан – 210, евреев – 490, ламаитов – 25 358, магометан – 26» [9, с. 2]. Среди довольно незначительных групп, исповедующих ислам, иудаизм, а также древлеправославие, и помимо абсолютного большинства православных казаков существенно выделяется бурятское казачье население, исповедующее буддизм (в старой историографической традиции – ламаизм). Причем можно лишь с некоторой долей

условности причислять к православным казакам новокрещенных инородцев, так как в основном такие случаи были широко распространены среди бурят соседней Иркутской губернии. Кроме того, официальный переход в православие мог являться для бурят формальной, а для государства малоэффективной практикой. «Во времена имперства были периоды активной и где-то даже агрессивной христианизации бурятского населения, православие тем не менее, остается религией, не занявшей лидирующего положения среди представителей бурятского этноса» [16, с. 49]. Такая многовариативная система формирования ЗКВ отвечала острой военной потребности в наполняемости строевых казачьих полков в условиях малочисленности населения края и обширной государственной границы, а также необходимости лояльных отношений с автохтонным населением, инкорпорируемым таким образом в общеимперскую социальную структуру.

В отличие от нее, старообрядчество 1890–1900-х гг. (что касается как крупного локального сообщества близ г. Верхнеудинска, где было много близкорасположенных друг к другу семейских поселений, составляющих некое ядро идентичности, так и отдельных их анклавов на фронтире) в целом сохраняло изначальную моноэтничность, воспроизводя свою численность за счет большого количества детей в семьях. «У семейских не допускалось искусственное прерывание беременности, и женщины рожали от 9 до 24 раз» [17, с. 21]. Села Тарбагатайской, Куйтунской, Куналейской, части Новобрянской волостей представляли из себя как раз пример целостного и большого староверческого пространства. Ряд поселений здесь либо полностью состоял из старообрядцев, либо в подавляющем большинстве, т. е. несколько улиц были населены ими и одна — «сибиряками». Здесь вплоть до 1930–50-х гг. весьма строго ограничивались браки семейских с представителями иных вер, что отмечала побывавшая там в 1927 г. А.М. Попова, а также сами жители в своих личных воспоминаниях. «Браки у семейских заключаются только между своими старообрядцами, вступать в браки с православными или какими другими иноверцами считается позором и грехом» [2, с. 21]. Цель тут заключалась в другом — не в количественном росте носителей идентичности, как у казаков, и не столько в распространении верования (хотя семейские приветствовали такие случаи), а в принципиальном сохранении его изначальных устоев, пусть даже небольшим по числу «воинством Христовым», так как это соотносилось с обстоятельствами «последних времен» из любимой ими части Библии, Апокалипсиса Иоанна Богослова [18, с. 26]. Что же касается старообрядческих анклавов на границах таких локальных

сообществ или, тем более, в отдалении от них, то здесь наблюдалось плотное соседство семейских с бурятами, русскими старожилами, казаками, карымами (потомками крещеных бурят и православных русских). При этом все они, уже примерно равными долями, жили в границах отдельно взятых крупных сел, таких как Бичура, Мухоршибирь, Заиграево, Подлопатки, Старая Брянь, Хасурта, Унэгэтэй и т. д. И чем ближе старообрядцы находились к такому своеобразному фронтиру, тем сильнее обстоятельства жизни (уличные конфликты между молодежью по признаку происхождения, актуальность брачных запретов в условиях близкого соседства с «несемейскими») обуславливали необходимость более эффективного сохранения существующих устоев (по сравнению с поселениями «в глубине»). Кроме того, близкое взаимодействие семейских с сообществами «чужаков» довольно сильно обостряло защиту охарактеризованного выше сакрального пространства (улица, дом, уголья, кладбище), а также внутрigrупповую однородность. Признаком и последствием данных практик начала второй половины XIX – начала XX вв. становятся трудности («классовое» объединение семейских и карымских середняков и бедняков как оппозиция кулачеству, комплектование колхозных бригад из смешанного населения таких сел), которые появлялись у советской власти с 1920–30-х, вплоть до 1960–70-х гг., что отмечают в своем исследовании В. Галиндабаева и Н. Карбаинов [19].

Кроме основных, довольно универсальных отличий между двумя общностями, для дополнения целостного представления имеет смысл проанализировать и несколько менее очевидных различий. Прежде всего стоит сказать, что забайкальское казачество и старообрядчество представляли из себя диаметрально противоположные группы в плане отношений с государством. Первые, позиционируя себя как полностью лояльный к мероприятиям властей организм, изначально были органично встроены как в социально-экономическую структуру российского общества, так и в иерархию государственного аппарата. Вторые, до принудительного переселения их из польских пределов, являлись для государства религиозной группой диссидентов, продолжая оставаться ими и в Забайкалье. Здесь необходимо учитывать и «духовную» миссию государства (в XIX в. в том числе соотносящуюся с имперской триединой идеологией «самодержавие, православие, народность, содержание которой не было новым для того времени» [20, с. 34]).

Власть стремилась к полной административной поддержке стремлений официальной православной церкви в ее действиях, направленных

против «раскольников», где бы они не находились в начале XX в., фиксируется тенденция к послаблению государственной политики относительно староверов, что может быть объяснено попытками поиска определенного компромисса (при продолжающемся формальном негативном отношении) с довольно многочисленной группой, оказывающей существенное влияние на экономику страны, купечество которой в значительной степени являлось старообрядческим по своему составу и, к примеру, играло значительную роль в организации кяхтинской чайной торговли [21]. Что же касается простого пашенного крестьянства, в том числе в Забайкалье, то правительство, десятилетиями видя их спокойное отношение к экономической и военной повинностям, отсутствие вызывающего группового поведения относительно попыток распространить раскол на соседственные сообщества, примерно с середины XIX в. приостанавливает политику дальнейшего усиления ограничений, совершая поворот в сторону незначительного облегчения религиозной свободы староверов. «Относительно религиозных прав правительство руководилось началом терпимости. Раскольники за мнения о вере не преследовались, но им строго запрещено было совращать православных и совершать свои требы публично, с явным оказательством своего учения и богослужения. На этом основании открытие вновь молитвенных зданий и возобновление старых не должно бы быть допустимо; но на самом деле, были даваемы частные разрешения. Отменено было прежнее требование, чтобы детей раскольников крестить в православной Церкви» [22, с. 164]. Действительно, в начале и середине XIX в. на территории Верхнеудинского округа практически повсеместно закрывались часовни и молитвенные дома староверов [23, д. 2202, л. 40], но при этом службы, совершение треб уставщиками с молчаливого согласия городских исправников проводились в частных домовладениях. Областное правительство реагировало лишь на вопиющие случаи, когда старообрядцы-поповцы привозили из европейской части России беглых священников, старались укрыть их от преследования властей переездами из села в село, как в случае 1896 г., когда куйтунские староверы привезли к себе попа из Омска и затем перенаправили его в Бичуру. «Пристав 3 участка донес мне, что беглый раскольничий поп, распространяющий (смело) копию с какого-то указа о даровании раскольникам открытого исповедания своей веры, как выяснилось после выезда его из Бичуры во 2-й участок, повенчал двух единоверцев с раскольниками и совратил в раскол двух населок старых. Сообщая к этому в дополнение к предписанию от сего числа и командирова вместе с ним в распоряжение вашего благородия двух полицей-

лись. Однако в течение XIX в., и особенно ближе к ских служителей, Голобокова и Соколова, поручая вам безотлагательно и лично арестовать означенного беглого попа и затем препроводить его в город Верхнеудинск за караулом названных полицейских служителей» [24, д. 4, л. 8]. Однако данные практики фиксируются нами как практически единственные разновидности «неповиновения» семейских относительно царской власти, происходившие, к тому же, довольно редко. В итоге еще до момента существенной законодательной легализации древлеправославной религии в 1905 г. официальная власть, дав неявные возможности семейским для спокойного внутриобщинного вероисповедания (оставаясь для православной церкви гарантом нераспространения раскола), фактически стремилась к формированию здесь лояльного сообщества, во многом аналогичного казачеству в этом отношении, но в русле потребности опоры прежде всего на многочисленную группу земледельцев на окраине империи.

Безусловно, нельзя кратко не отметить яркие примеры разности отношения казаков и семейских к официальной учетной документации и медицине. Казачья власть в союзе с православным духовенством Забайкалья не допускала нарушений и контролировала полноценное ведение метрических книг, о чем свидетельствуют в том числе и успешные генеалогические фамильные поиски с их помощью в современный период. К официальной медицине относились открыто и спокойно, имея небольшое количество станичных фельдшерских пунктов и городских больниц, целыми семьями активно прививались от оспы [9, с. 16, 17]. Старообрядцы-семейские повсеместно отказывались вести метрические книги, считая их инструментом «никониан», а включение своих фамилий в них — причислением к «антихристову племени», максимум соглашаясь (несколькими отдельными поселениями) вести лишь краткие по формулировкам посемейные списки [25, д. 514, л. 7]. Ситуацию здесь не исправила и обязанность зарегистрированных старообрядческих общин самим вести метрические книги после указа 1905 г., так как подавляющее большинство семейских отказалось от подобной регистрации (40 тыс. против 1 тыс. согласившихся [12, с. 3]), абсолютизируя любую сопричастность с официальной документацией как окончательный отрыв от идентичности. Также нередкими были донесения волостных правлений о распространении оспы в семейских районах из-за отказа от прививания, вызванного аналогичным неприятием «печати антихриста» уже на своем теле (что, при наивном восприятии людьми строк Апокалипсиса, было еще хуже и вело к окончательной гибели скорее, чем принятие ими печатей в документах). Данные примеры

демонстрируют однозначные различия в коллективной психологии казаков и семейских.

Таким образом, сравнительный анализ старообрядчества и казачества как двух субэтносов Забайкальской области позволяет сделать вывод о том, что данные сообщества на рубеже XIX–XX вв., учитывая непохожесть во временных рамках и причинах появления в регионе, отношений с государственной властью, и главное — местных условий формирования и сохранения своих идентичностей, по-своему видели варианты духовного развития русского этноса в обстоятельствах общественной модернизации. Для забайкальского казачества как особого военно-пограничного сословия была характерна тенденция как можно более широкого охвата потенциальных носителей идентичности, что напрямую обуславливалось потребностями государства, санкция которого позволяла становиться казаками представителям разных этносов и конфессий. При этом ядром сообщества продолжало оставаться православное большинство (русские и крещеные буряты) с довольно простыми для вхождения и самоидентификации внешними символами (казацья форма, оружие, снаряжение коня, обряды инициации) и внутренними (традиционная идея о взаимной лояльности государства и казаков, при которой первое дает землю и определенные привилегии, автономность, выделяющую из общей массы населения, а вторые — служат государству и защищают веру, видя в этом как раз предназначение русского человека в любые времена). Старообрядчество как религиозная идентичность, оппозиционная государству и официальному православию, наоборот стремилось обозначить границы, защищающие их от внешнего воздействия, локализовать свои сообщества в любом пространстве как в масштабах нескольких близкорасположенных сел, так и внутри крупных поселений со

значительным количеством иноверцев. Воспроизводя, как и казаки, колоритные, выделяющиеся внешние символы материальной культуры, старообрядческая идентичность ограничивала для восприятия «чужаками» внутреннюю составляющую своего видения «русской духовности». Важной для инкорпорации в сообщество в своем глубинном смысле (хотя и неявной) практикой с самого появления семейских в Забайкалье оставалась необходимость являться глубоко верующим старообрядцем, причем по своему происхождению причисляясь к семьям-первопоселенцам, что и предполагало сохранение «чистоты» правильного учения в любых условиях, пусть и малым числом русских людей, залог их христианского спасения. Из-за такой укоренившейся привычки («как отцы наши жили») долгое время сохранялись брачные запреты, а также стремления к созданию и защите своего сакрального пространства, остаточные явления которых наблюдаются у семейских и в современности. Соответственно численность здесь пополнялась за счет самовоспроизводства, а не включения в сообщество соседей, о чем косвенно говорят записки всех волостных правлений старообрядческих сел в начале XX в., где указывалось, что случаев «соблазнения в раскол» не наблюдается [26, д. 5735, л. 156]. С другой стороны, казаки и старообрядцы однозначно осознавали сам факт своей обособленности, самобытности, «особости», что позволяет выделить его как универсальную общую черту их жизнедеятельности.

*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.)», № 12103100243-5.*

#### Литература

1. Логиновский К.Д. Материалы к этнографии Забайкальских казаков. Владивосток: тип. Н.В. Ремезова, 1904. 135 с.
2. Попова А.М. Семейские. Забайкальские старообрядцы // Бурятияведение. Верхнеудинск: Бургосиздат, 1931. 52 с.
3. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск: Изд-во «Февраль», 1994. 148 с.
4. Высотина Е.А. Казачество Бурятии в прошлом и настоящем. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. 213 с.
5. Савельев Е. Племенной и общественный состав казачества. XXVII. Забайкальское казачье войско // Донские обл. ведомости. 1913. № 203 (19 сент.). 4 с.
6. Болонев Ф.Ф. Новые материалы к истории поселения старообрядцев (семейских) Забайкалья // Проблемы истории, филологии, культуры. 2008. № 22. С. 524–530.
7. К полемике со старообрядцами // Забайкальские епархиальные ведомости. 1902. № 1 (янв.). 42 с.
8. Записано от Григорьева С.Л., (род. в 1963 г.), жителя с. Надеино, Тарбагатайского р-на, Респ. Бурятия, правнука станичного атамана бичурских казаков Григорьева Е.Г.
9. Отчет о состоянии Забайкальского казачьего войска за 1892 год. Чита: тип. Забайкальского обл. правления, 1893. 32 с.
10. Кашкаров А.П. Казаки: традиции, обычаи, культура. Ростов н/Д.: Феникс, 2015. 125 с.
11. «Таковы ли вы, старообрядцы?» // Забайкальские епархиальные ведомости. 1902. № 16 (авг.). 44 с.
12. Статистические сведения о старообрядцах (к 1 января 1912 г.). Издание Департамента духовных дел М-ва внутренних дел. СПб, 1912. 25 с.
13. Из монографии К. Люкшина «О расколе Забайкальского края. 9 мая 1898 г.» // Гос. архив Респ. Бурятия (ГАРБ). Ф. 262. Оп. 1.
14. Записано от Хомяковой Т.К. (1933–2023) и Антонова Н.П. (род. в 1931 г.), старообрядцев с. Надеино, Тарбагатайского р-на, Респ. Бурятия.

15. Именной Высочайший Указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» // Полное собрание законов Рос. империи: собр. 3-е. Т. XXV: 1905. СПб., 1908. С. 237-238.
16. Батомункуева С.Р. К вопросу об основаниях распространения и становления буддизма в Бурятии // Вестн. Бурятского гос. ун-та. Философия. 2022. Вып. 4. С. 48-56.
17. Талько-Грынцевич Ю.Д. Семейские (старообрядцы) Забайкалья. Протоколы Троицкосавско - Кяхтинского отделения Приамурского отдела РГО. Кяхта. 1894. № 2. С. 21-22.
18. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск: Изд-во Гос. Иркутского ун-та, 1920. 81 с.
19. Галиндабаева В.В., Карбаинов Н.И. Карымы и семейские в Бурятии: трансформации этнического фронта // Ab Imperio. 2020. № 3. P. 115-156.
20. Ильин В.Н. Триада С.С. Уварова «православие-самодержавие-народность» // Алтайский вестн. гос. и муниципальной службы. 2018. № 16. С. 33-35.
21. Козлова С.А. Торговля в системе жизнеобеспечения старообрядцев Забайкалья в XVIII-начале XX века // Науч. диалог. 2019. № 2. С. 237-253.
22. Плотников К. История русского раскола старообрядчества: применительно к программе духов. семинарий. СПб.: тип. И.В. Леонтьева, 1911. 208 с.
23. Секретное предписание Иркутского общего губернского управления Тарбагатайскому волостному правлению о запрещении раскольникам богослужений в молитвенных домах и часовнях. 16 апреля 1851 г. // ГАРБ. Ф. 207. Оп. 1.
24. Секретное распоряжение Верхнеудинского окружного начальника приставу 2-го участка об аресте беглого попа-раскольника. 4 ноября 1896 г. // ГАРБ. Ф. 337. Оп. 4.
25. Донесение сельского старосты с. Десятниково в Тарбагатайское волостное правление о распространении оспы 22 декабря 1896 г. // ГАРБ. Ф. 207. Оп. 1.
26. Из отчета Ключевского волостного правления. 1893 г. // ГАРБ. Ф. 337. Оп. 1.
8. Recorded from S.L. Grigoriev (born in 1963), resident of the village. Nadeino, Tarbagatai district, Res. Buryatia, great-grandson of the village ataman of the Bichur Cossacks Grigoriev E.G.
9. Report on the state of the Transbaikal Cossack army for 1892. Chita: tip. Zabajkal'skogo obl. pravleniya, 1893. 32 p.
10. Kashkarov A.P. Cossacks: traditions, customs, culture. Rostov n/D.: Feniks, 2015. 125 p.
11. «Are you like this, Old Believers?» // Zabajkal'skie eparhial'nye vedomosti. 1902. № 16 (avg.). 44 p.
12. Statistical information on Old Believers (as of Jan. 1, 1912). Izdanie Departamenta duhovnyh del M-va vnutrennih del. SPb, 1912. 25 p.
13. From the monograph by K. Lyukshin "On the split of the Trans-Baikal Territory. May 9, 1898" // Gos. arhiv Resp. Buryatiya (GARБ). F. 262. Op. 1.
14. Recorded from Khomyakova T.K. (1933-2023) and Antonova N.P. (born in 1931), Old Believers with. Nadeino, Tarbagatai district, Res. Buryatia.
15. Personalized Supreme Decree given to the Senate "On Strengthening the Principles of Religious Tolerance" // Polnoe sobranie zakonov Ros. imperii: sobr. 3-e. V. XXV: 1905. SPb., 1908. P. 237-238.
16. Batomunkueva S.R. On the issue of the foundations of the spread and formation of Buddhism in Buryatia // BSU bulletin. Philosophy. 2022. Vyp. 4. P. 48-56.
17. Tal'ko-Gryncevich Yu.D. Semeysky (Old Believers) of Transbaikalia. Protocols of the Troitskosavsko-Kyakhta branch of the Primorsky department of the Russian Geographical Society. Kyahta. 1894. № 2. P. 21-22.
18. Selishchev A.M. Transbaikal Old Believers. Semeiskie. Irkutsk: Izd-vo Gos. Irkutskogo un-ta, 1920. 81 p.
19. Galindabaeva V.V., Karbainov N.I. Karyms and Semeyskie in Buryatia: Transformations of the Ethnic Frontier // Ab Imperio. 2020. № 3. P. 115-156.
20. Il'in V.N. Triad of S.S. Uvarova "Orthodoxy-autocracy-nationality" // Altai Bulletin of the State and Municipal Service. 2018. № 16. P. 33-35.
21. Kozlova S.A. Trade in the life support system of the Old Believers of Transbaikalia in the 18th - early 20th centuries // Nauchnyi dialog (Scientific Dialogue). 2019. № 2. P. 237-253.
22. Plotnikov K. History of the Russian schism of the Old Believers: In relation to the program of theological seminaries. SPb.: tip. I.V. Leont'eva, 1911. 208 p.
23. Secret order of the Irkutsk General Provincial Administration to the Tarbagatai Volost Administration on prohibiting schismatics from holding services in prayer houses and chapels. April 16, 1851 // GARБ. F. 207. Op. 1.
24. Secret order of the Verkhneudinsk district chief to the bailiff of the 2nd section on the arrest of a fugitive schismatic. November 4, 1896 // GARБ. F. 337. Op. 4.
25. Report of the village headman of the village of Desyatnikovo to the Tarbagatai volost government on the spread of smallpox on. December 22, 1896 // GARБ. F. 207. Op. 1.
26. From the report of the Klyuchevsky volost government. 1893 // GARБ. F. 337. Op. 1.

#### References

1. Loginovskij K.D. Materials for the ethnography of the Transbaikal Cossacks. Vladivostok: tip. N.V. Remezova, 1904. 135 p.
2. Popova A.M. Semeiskie. Transbaikal Old Believers // Buryatievedenie. Verhneudinsk: Burgosizdat, 1931. 52 p.
3. Bolonev F.F. Old Believers of Transbaikalia in the 18th - 20th centuries. Novosibirsk: Izd-vo «Fevral'», 1994. 148 p.
4. Vysotina E.A. Cossacks of Buryatia in the past and present. Ulan-Ude: Izd-vo BГУ, 2007. 213 p.
5. Savell'ev E. Tribal and social composition of the Cossacks. XXVII. Transbaikal Cossack army // Donskie obl. vedomosti. 1913. № 203 (19 sent.). 4 p.
6. Bolonev F.F. New materials on the history of the settlement of Old Believers (Semeyskie) of Transbaikalia // Problems of history, philology, culture. 2008. № 22. P. 524-530.
7. On the controversy with the Old Believers // Zabajkal'skie eparhial'nye vedomosti. 1902. № 1 (yanv.). 42 p.