

## **Дихотомия ручного и машинного труда: особенности аграрной модернизации в культуре сибирских старообрядцев**

### **Dichotomy of hand and machine labour: features of agricultural modernization in the Siberian Old Believers' culture**

**Streszczenie:** W artykule rozpatrywany jest paradoks kultury старообрzędowej, polegający na unikaniu “diabelskich nowości” z jednej strony i masowym udziale przedsiębiorców старообрzędowców w procesach modernizacji – z drugiej. Autorka zauważa, że aktywnemu wdrażaniu wyposażenia technicznego w przemyśle industrialnym bynajmniej nie zawsze towarzyszyły analogiczne tendencje w rolnictwie. Na podstawie materiałów terenowych, zebranych w rejonie zamieszkania старообрzędowców czasowiennych w górnym biegu Małego Jeniseju została przeanalizowana specyfika modernizacji rolnictwa w kulturze старообрzędowców syberyjskich. Badano także rolę nakazów Biblii odnośnie do pracy rolnika i pracy w ogóle. Pokazano zasady światopoglądowe odnośnie do współdziałania religijnych i świeckich centrów старообрzędowej struktury osadniczej, które były podstawą krajobrazu religijnego syberyjskiej tajgi.

**Słowa kluczowe:** kultura старообрzędowców syberyjskich, modernizacja rolnictwa

**Summary:** The article discusses the well-known paradox of Old Believers' culture associated with the desire to avoid the “devil news”, on the one hand, and the large-scale participation of Old Believers' entrepreneurs in the modernization processes, on the other. The author draws attention that active implementation of the latest technical equipment in the industrial sector was not always backed up by similar trends in the agricultural sector. Based on the field data collected in the area of compact residence of chapel Old Believers in the upper reaches of the Yenisei the paper analyzes the features of agricultural modernization in the culture of the Siberian Old Believers. The adaptive role of the Bible commandments concerning the agricultural labor and work processes as a whole is shown. The world view principles of interaction between sacred and profane centers of the Old Believer' settlement structure underlying the basis of the religious landscape of the Siberian taiga, are revealed.

**Key words:** Siberian Old Believers' culture, agrarian modernization

Церковный раскол, как известно, поставил перед сторонниками старой веры вопрос о территориальном разрыве с «миром антихриста». Обретение спасения, связанное с поиском «чистых» (неподвластных антихристу) мест, мыслилось старообрядцами как уход из антихристового мира «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Воплощением стратегии конфессиональных миграций стало формирование сети скитов и удаленных от мира поселений, затерянных в таежных районах Западной и Восточной Сибири (Дутчак 2007: 141; Мальцев 2003: 66; Приль 2002: 13).

Одно из подобных поселений было выявлено в середине 1920-х гг. в лесах Нарымского края. В донесении местных властей отмечалось, что найденные граждане

«именуют себя сынами божьими», «не состоят ни на каких учетах и не несут никаких видов налога», но «занимаются хлебопашеством, имеют пасеки [и] держат скот». Уровень их хозяйства оценивался как «среднеазиатский». В приложенной к делу справке уточнялось, что обнаруженные люди «живут всегда своим трудом, очень бедно, в самых отдаленных и малонаселенных местах севера... среди огромных болот, в постоянных лишениях и борьбе со стихиями природы». По этой причине, заключал автор документа, «предполагать преступный характер [их] уклонения от гражданских обязанностей нет оснований» (1925)<sup>1</sup>.

Наиболее защищенным от антихриста местом в старообрядческом мировоззрении считалась *пустынь* – одно из разбросанных на расстоянии до 10 км одиночных и групповых поселений, которыми была представлена «сакральная карта» таежных монастырей. Будучи локусом «истинной веры», пустынь уподоблялась старообрядцами раю и наделялась чертами райской обители («земного рая») (Дутчак 2007: 146-147; Никитина 1993: 118-119). В основе старообрядческих представлений о пустыни как духовном рае лежали традиции русского пустынножительства с присущим ему стремлением к монашеской аскезе как средству спасения души. Вместе с тем, изоляция от внешнего мира, к которой стремились обитатели скитов, практически никогда не бывала полной. Напротив, степень взаимовыгодных отношений между старообрядческими скитами и мирскими крестьянскими поселениями была зачастую настолько тесной, что получила в литературе название «системы симбиоза» (Покровский, Зольникова 2002: 51-52). Функциональное распределение ролей между скитскими поселениями и крестьянской округой рассматривается в современных исследованиях в логике народно-православной традиции дарообмена. Несмотря на идеологию уединения, староверы-пустынножители осознавали себя носителями особой миссии спасения и духовного попечения в отношении проживавших в миру единоверцев. Скитники регулярно совершали для мирян требы, могли объяснить смысл религиозных праздников и правила поста, выступали арбитрами при разрешении семейных и общинных споров<sup>2</sup>. С другой стороны, жизнеобеспечение скитов во многом опиралось на материальную помощь сельской округи. Таким образом, отношения «скит – деревня» представляли собой некий вариант дуальной системы – особой социально-символической конструкции, которая обеспечивала равновесное состояние ее сакральной и профанной частей (Дутчак, Ким, Буркун 2015: 236, 239, 247).

Считается, что «золотой век» таежного скитничества пришелся на вторую половину XIX века. Так, благодаря наличию ветряной мельницы, а также другого оборудования, включавшего слесарню и кузницу, обитатели томско-чулымских монастырей, сумевшие наладить «планомерную обработку небольших по размеру, но многочисленных полей», смогли обеспечить себя немалыми запасами хлеба (Дутчак

---

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 383. Оп. 43-а. № 1038. Л. 157-159 об.

<sup>2</sup> Уход родственника или односельчанина в скит расценивался как богоугодное дело, и многие миряне предпочитали окончить земную жизнь в монастыре. По словам священноинока Евагрия (1982 г.р.), долгое время прожившего в скитах Верхнего и Нижнего Енисея, «если кто-то сподобился скончаться в монастыре, считалось, что он уже спасся, и это была радость для всей родни, к этому стремились все» (Мурашова 2003: 204).

2007: 183-184). Подобные примеры позволили поставить вопрос не только о возможностях товарного развития скитского хозяйства, но и о соответствии технических нововведений идеалам Священного Писания и Священного Предания (Расков 2009: 400-405). Однако в целом для сибирских условий значительно более актуальным был вопрос не о нововведениях, а, скорее, об архаизации земледельческого труда, особенно на ранних этапах освоения края. Наряду с огромным земельным простором, а также спецификой таежного земледелия, которое требовало от переселенцев исключительно высоких трудозатрат, техническая модернизация аграрного производства существенно тормозилась традиционными воззрениями сибирских крестьян на характер земледельческого труда и трудовых процессов в целом (Любимова 2012: 19, 23-26, 42).

Ценные размышления на эту тему содержатся в очерке волостного писаря Ф.В. Бузолина о состоянии сельского хозяйства в Тюменском уезде за 1851 г. Автор обращает внимание, что «всякий новый способ, облегчающий работу», считался у крестьян «предосудительным», а в местных раскольничьих деревнях – еще и «греховным». Ссылаясь на Библию, обрекавшую человека «трудиться в поте лица», раскольники, по словам автора, были убеждены, что «при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостоин уже того, чтобы Господь одождал его ниву»<sup>3</sup>. Единственным способом искупления первородного греха в условиях негласного запрета на использование орудий для облегчения земледельческого труда оказывался тяжелый физический труд – труд «в поте лица». Само же ветхозаветное пророчество<sup>4</sup> воспринималось сибирскими старообрядцами не столько как проклятие, сколько как предписание, следуя которому человек получал надежду на спасение<sup>5</sup>. Таким образом, «парадоксальная интенсивность» таежной экономики, которая отмечается во многих исследованиях, в значительной степени определялась не столько уровнем технического оснащения, сколько «религиозным фактором», а именно – конфессиональным осмыслением старообрядцами труда и его результатов (Дутчак 2007: 187-191).

В современной литературе имеются различные (в том числе, прямо противоположные) оценки уровня технической оснащенности крестьянских старообрядческих хозяйств. Со ссылкой на обследование 1909 г. в работе о конфессиональных основах старообрядческого предпринимательства, В.В. Керов, к примеру, пишет, что даже в «обычном староверческом крестьянстве» [имеются в виду старообрядцы Европейской России, – Г.Л.] можно проследить «особую склонность к нововведениям в сельском хозяйстве», а также «стремление к улучшению и обновлению технических условий» земледельческого труда (Керов 2007: 14-16). При этом у забайкальских старообрядцев, по данным Ф.Ф. Болонева

---

<sup>3</sup> АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9. Л. 1 об.-3.

<sup>4</sup> Ср.: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Бытие 3:19).

<sup>5</sup> Интересно отметить, что известный земский агроном А.А. Зубрилин, активно возражавший против подобной трактовки библейских запретов и предписаний старообрядцами, утверждал, что русский земледелец слишком «буквально и точно» исполняет заповедь Господню «трудиться в поте лица». Убежденный в том, что труд «нельзя расточать понапрасну», автор ратовал за распространение научных методов земледелия с использованием новейших орудий и механизмов (Зубрилин 1913: 39).

и А.Г. Байбородина, в тот же самый период отмечено бытование термина *сохач*, которым обозначали «приверженца сохи» – крестьянина, не признававшего в сельском хозяйстве техники и отказавшегося пахать плугом (Болонев, Байбородин 2002: 49).

Размышляя о причинах лидерства европейских старообрядцев во внедрении новой техники, В.В. Керов пишет, что «в строжайших правилах старой веры было важное исключение: запрет [на технические нововведения, – Г.Л.] не распространялся на случаи „благословенной вины [...] и великой надлежащей нужды“. И такой «благословенной» причиной было Дело» (Керов 2007: 17-18). Можно согласиться с тем, что все эти процессы, по словам автора, были «тесно связаны с развитием вероучения и конфессиональной этики староверия». Однако вывод о том, что техническая модернизация никак «не противоречила основам старой веры», представляется не вполне правомерным. Иначе, чем тогда объяснить происхождение самого *мотива вины*, сопровождавшего большинство рассуждений о «модернизационных аспектах старообрядчества»?

Старообрядцы, культура которых была ориентирована на вдумчивое толкование ветхозаветных текстов, чаще, чем православные крестьяне, обращались к Ветхому Завету за пониманием различных (в том числе, хозяйственных) сторон жизни. Следуя библейским предписаниям, обитатели скитов и удаленных от мира поселений стремились придерживаться раннехристианского принципа «прокормления пустытника трудом рук своих», скитского идеала бедности и скромного достатка. Тема аскетизма, как пишут Н.Н. Покровский и Н.Д. Зольникова, резко актуализировалась со второй половины 1920-х гг., с началом коллективизации и связанных с ней репрессий. Основой выживания, связанного с побегом и нелегальным положением, стало натуральное хозяйство. И даже те, кто уже использовал машины и наемный труд, вынуждены были вернуться к сохе и мотыге (Покровский, Зольникова 2002: 8, 56, 440).

Ориентация на самодостаточность и негативное отношение к технике, позволяющей производить больше, чем требуется для собственного потребления, до сих пор отличает многих обитателей таежных заимок<sup>6</sup>. Традиционно негативное отношение сибирских старообрядцев к техническим нововведениям в последние десятилетия XX в. обернулось неприятием научно-технического прогресса, отдельные достижения которого трактуются как признаки наступающих или уже наступивших «последних времен». Губительные последствия науки и техники для природного окружения стали предметом религиозного осмысления енисейского писателя-старообрядца Афанасия Герасимова (Мурачева), одно из сочинений которого озаглавлено *Наука и техника – природе убийца* (1984) (Любимова 2012: 136, 140).

Тем не менее, современная жизнь вносит неизбежные коррективы не только в религиозные установки, но и в повседневные хозяйственные практики. Большую часть обитателей верховских скитов в последние годы составляли женщины преклонного возраста, при всем желании не способные обеспечить себя всем необходимым. Продуктами, тканью и готовой одеждой проживавших в скитах

---

<sup>6</sup> *Затерянные в тайге* / Фильм Марии Ингрид Бандманн, Германия 2005, <https://www.youtube.com/watch?v=tUPLTLluN6E> (дата обращения 08.08.2016).

матушек снабжали жители сельской округи – *христолюбцы*. По словам одного из них, скитские обитательницы вначале не разрешали ему пилить дрова бензопилой «Дружба», назвав ее «антихристовой прелестью», но затем, выслушав его возражения, согласились. Решающим аргументом послужило предложение: «а вы тогда бензином не пользуйтесь и на машине не ездите, а только лен возделывайте и одежду себе сами шейте!»<sup>7</sup>.

Отношение жителей верховских поселков к технике также постепенно меняется. Удивительную славу «местного Кулибина» – изобретателя сельхозорудий – снискал себе наставник Ужепа Макарий Гермогенович Рукавицын, недавно ушедший из жизни. По словам вдовы покойного, Феврусы Михайловны Рукавицыной, советская власть душила налогами староверов, долгое время не желавших вступать в колхоз. Чтобы выполнить плановые задания, приходилось засеивать каждый клочок земли, включая расположенные на скалах *прилавки* (плоские горизонтальные участки). Необходимость постоянного увеличения производства способствовала развитию «изобретательских» талантов. Все это привело к тому, что в самом Ужепе сложилось «образцовое хозяйство», где «сеют зерновые и используют сельскохозяйственную технику»<sup>8</sup>.

Несмотря на происходящие перемены, отношение к технике у верховских старообрядцев остается двойственным, сопряженным с мотивом вины. В личном пользовании машины и трактора появились в Верховье не ранее 1990-х гг.; телевидение пришло к ним лишь на исходе второго тысячелетия; интернет и мобильная связь – в самые последние годы. Рассуждая о том, что «все нынче обзавелись гусеничными тракторами, грузовыми и легковыми машинами» и прочей техникой, состоящие «в соборе» (то есть выполняющие все религиозные запреты и предписания) члены общины с сожалением констатируют, что «раньше, по вере, технику не разрешалось использовать, [поскольку] христиане должны своим трудом жить! А сейчас мотоциклы все понакупили, даже малым детям...»<sup>9</sup>. Сходная ситуация наблюдается также в поселениях старообрядцев-часовенных на Урале, хозяйство которых носит товарный характер, а в каждом дворе имеются трактор и мотоцикл. По словам А.В. Головнева, местный наставник поясняет, что техника – она «нужды ради», но тут же добавляет, что это – грех, а «грех отмаливать надо» (Головнев 2007: 57-59).

Убежденные в том, что только они являются «истинными христианами», сибирские старообрядцы постоянно соотносят ведущиеся ими поиски новых форм жизнеобеспечения с идеалами Священного Писания и Священного Предания. При этом внутренний конфликт старообрядческой культуры, связанный с признанием перманентного несоответствия жизненных реалий неким идеальным нормам, воплощением которых до сих пор служит традиция пустынножительства, получает разрешение с помощью концепта благословенной вины. Тесное взаимодействие сакральных и профанных центров старообрядческой поселенческой структуры, составляющих основу религиозного ландшафта сибирской тайги, актуализирует адаптивные функции религиозных установок, касающихся характера

<sup>7</sup> ПМА, 2004, п. Эржей, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

<sup>8</sup> ПМА, 2014, п. Ужеп, там же.

<sup>9</sup> ПМА, 2016, п. Сизим, там же.

земледельческого труда и трудовых процессов в целом. Стремление обосновать случаи нарушения религиозных запретов на использование техники (не всегда, впрочем, четко артикулированных) существенно повышает мотивацию старообрядческого труда и делает его более производительным.

#### **Источники:**

Бузолин Ф.В., *Очерк сельского хозяйства в Тюменском уезде, 1851 г.* / АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9.

*О религиозных группах «сынов божьих», обнаруженных в лесах Нарымского края.* Из переписки Центрального административного управления НКВД с Томским губернским административным отделом / ГАРФ. Ф. 383. Оп. 43-а. № 1038. Л. 157-159 об.

Полевые материалы автора (ПМА, 2004, 2014, 2016).

#### **Литература:**

Болонев Ф.Ф., Байбородин А.Г., 2002, *Мать-сыра-земля: Религиозно-обрядовое и хозяйственное отношение к земле в этике старообрядцев Забайкалья*, [в:] *Народы Байкальского региона: древность и современность*, Новосибирск, с. 37-63.

Головнев А.В., 2007, «Здорово живите»: беседы со староверами-часовенными, «Уральский исторический вестник», № 17, с. 47-59.

Дутчак Е.Е., 2007, *Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX - начало XXI в.)*, Томск.

Дутчак Е., Ким Е., Буркун А., 2015, *Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения*, [в:] *Православная культура вчера и сегодня. Fontes Slavica Orthodoxa II*, ред. Потехина Е., Кравецкий А., Olsztyn, с. 235-251.

Зубрилин А.А., 1913, *Нет знаний – нет хлеба! Вступительная лекция на сельскохозяйственных курсах для старообрядцев в Москве 1913 г.*, Москва.

Керов В.В., 2007, *Старообрядческое предпринимательство как «благословенная вина»: конфессиональные основы технической модернизации*, «Уральский исторический вестник», № 17, с. 13-21.

Любимова Г.В., 2012, *Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции)*, Новосибирск.

Мальцев А.И., 2003, *Православная традиция пустынножительства в сочинениях сибирских старообрядцев*, [в:] *Славянский альманах-2002*, Москва, с. 64-69.

Мурашова Н.С., 2003, *Повествования священноинока Евагрия*, [в:] *Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII - XX вв.*, Новосибирск, с. 194-221.

Никитина С.Е., 1993, *Устная народная культура и языковое сознание*, Москва.

- Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д., 2002, *Староверы-часовенные на востоке России в XVIII - XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания*, Москва.
- Приль Л.Н., 2002, *Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в конце XIX - 80-х гг. XX века (опыт реконструкции жизнедеятельности)*, Автореферат на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Томск.
- Расков Д.Е., 2009, *Собственность в восприятии староверов-странников: спор о паровой мельнице начала XX века*, «Проблемы современной экономики», № 2 (30), с. 400-405.