

Г. В. Любимова

МОДЕРНИЗАЦИЯ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОГО ТРУДА
В КУЛЬТУРЕ СИБИРСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ *

УДК 39(571.52)

ББК 63.5(2Рос.Тув)-77

Свойственное повседневной жизни старообрядцев стремление избегать «дьявольских новин» и следовать старине сочеталось с масштабным участием предпринимателей-старообрядцев в модернизации российской промышленности, что составляло известный парадокс старообрядческой культуры. В то же время активное внедрение новейшего технического оборудования в сфере промышленного производства далеко не всегда подкреплялось аналогичными тенденциями в сфере аграрного производства, т. е. повышением уровня технической оснащенности крестьянских старообрядческих хозяйств. Более того, значительная часть «обычного староверческого крестьянства», ссылаясь на религиозные запреты и предписания, долгое время не только не стремилась к обновлению технических условий земледельческого труда, но и выражала крайне негативное отношение к использованию любых орудий и механизмов, облегчавших труд крестьянина-земледельца. На основе опубликованных сведений и архивных источников, а также полевых материалов, собранных автором в районе компактного проживания староверов-часовенных в верховьях Малого Енисея (Каа-Хемский р-н Республики Тыва), в статье анализируется адаптивная роль библейских заповедей, касающихся характера земледельческого труда и трудовых процессов в целом. Представлена авторская интерпретация происхождения мотива вины, сопровождающего процессы модернизации в культуре старообрядцев.

Ключевые слова: *сибирские старообрядцы, религиозные установки, уровень технической оснащенности, модернизация земледельческого труда*

Религиозные реформы XVII в. и последовавший за ними церковный раскол поставили перед сторонниками старой веры вопрос о территориальном разрыве с «миром антихриста». Широкое распространение среди наиболее радикальных старообрядческих согласий получили представления о том, что иного пути спасения души, чем побег из «антихристового мира», не существует. Стремление староверов жить в мире, неподвластном антихристу, проявилось в практике конфессиональных миграций.¹

¹ См.: Дутчак Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XXI в.). Томск, 2007. С. 141; Мальцев А. И. Православная традиция пустынножительства в сочинениях сибирских старообрядцев // Славянский альманах — 2002. М., 2003. С. 66; Приль Л. Н. Старообрядческие общины Прикетья и Причулымья в конце XIX — 80-х гг. XX века (опыт реконструкции жизнедеятельности): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. С. 13.

Любимова Галина Владиславовна — к.и.н., с.н.с.,
Институт археологии и этнографии СО РАН (г. Ново-
сибирск)
E-mail: terra-gl@mail.ru

* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ (проект № 15-01-00453) «Этнокультурные ландшафты Южной Сибири. Историческая динамика и сравнительный анализ (конец XIX — начало XXI вв.)» (рук. Г. В. Любимова)

«Система симбиоза» таежных скитов
и крестьянских поселений

Обретение спасения, связанное с поиском «чистых» мест, мыслилось старообрядцами как уход из «мира антихриста» «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Воплощением данной стратегии, явившейся продолжением традиций крестьянского пустынножительства, стало формирование сети скитов и удаленных от мира поселений, затерянных в таежных районах Западной и Восточной Сибири. Катализатором конфессиональных и общекрестьянских миграций в первой половине XX в. выступали не только традиционные гонения властей за веру, но также процессы коллективизации.²

Одно из подобных поселений, основанное «особой религиозной группой», было выявлено в середине 1920-х гг. в лесах Нарымского края. Обнаруженные граждане, сообщалось в донесении начальника административного отдела уездного исполкома (11.04.1925), «именуют себя сынами божьими, нигде не числятся,

² См.: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 31, 33—35.

не состоят ни на каких учетах и не несут никаких видов налога, [а также] категорически отказываются говорить свои имена и фамилии». Далее указывалось, что названные «сыны божьи» «занимаются хлебопашеством, имеют пасеки [и] держат скот». Уровень их хозяйства оценивался как «средняцкий».³ В приложенной к делу справке (06.06.1925), подписанной профессором П. Верховским, уточнялось, что члены выявленной религиозной группы, составляющие «небольшой осколок... старообрядчества», считают существующий государственный строй «делом антихриста, и потому всякое участие в нем — грехом». В некоторых случаях, писал автор, подобное убеждение «доходит до странных пределов и выражается... в отрицании... обязанностей платить подати, нести повинности, иметь паспорта... [в отказе от] денег... мостовых, модных платьев, телеграфа, телефона, железных дорог и пр.» Эти люди, обращал внимание профессор, «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 «предполагать преступный характер [их] уклонения от гражданских обязанностей нет основания».⁴

Мирские старообрядческие заимки тяготели к таежным монастырям, «сакральная карта» которых, по словам Е. Е. Дутчак, была представлена разбросанными на расстоянии до 10 км одиночными и групповыми поселениями — *пустынями*. Будучи локусом «истинной веры» и наиболее защищенным от антихриста местом, пустынь уподоблялась старообрядцами раю и наделялась чертами райской обители («земного рая»)⁵ К обоим этим понятиям в духовных стихах прилагался очень редкий эпитет «прекрасный».⁶ В стихах старообрядцев-часовенных, проживающих в верховьях Малого Енисея, райская обитель предстает как «награда веры и трудов», характерными признаками которой оказываются природное изобилие, неувядающее цветение деревьев, трав и вечная весна («Возвещает нам Писанье / Те прекрасные места. / Там растут и процветают / Вечно красные древа. / Все рождают, умножают / Вечно сладкого вина... Во Божественном

во раю, / У небесного отца, / Нет там зимы и нет там лета, / Но всегдашняя весна...»)⁷

Регулярные расставания с обжитыми, с трудом отвоеванными у тайги местами сопоставляются старообрядцами с «изгнанием из рая» («Оставили вы прекрасную пустыню и премилый Сунгульский край, а он точно как едемский рай»). Расположенные «отнюдь не в райских местах Урала и Сибири» центры пустынножительства, отмечает О. Д. Журавель, описываются в старообрядческих сочинениях сквозь призму представлений о «прекрасной пустыне», идеализированный образ которой создается, таким образом, в результате парадоксального применения указанной мифологемы к «безлюдным» и «бесплодным», заболоченным северным местам.⁸

Традиции русского пустынножительства, лежавшие в основе старообрядческих представлений о пустыне как о духовном рае, впитали в себя не только «извечную крестьянскую тягу» к освоению новых мест в поисках самостоятельного хозяйствования, но и традиционно христианское стремление к монашеской аскезе, к постижению другой, наряду с Писанием, книги божественного откровения — Книги природы. Восприятие природы как «Книги, написанной перстом Божиим», было в высшей степени характерно для сибирских староверов-отшельников, которые расценивали проживание «вдали от раздоров и соблазнов шумного мира, посреди величественного храма природы... в долгих молитвах и в тяжких трудах для пропитания братии и захожих паломников» как спасение души.⁹

Изучая проблемы хозяйственного освоения Сибири малыми группами старообрядцев, Л. Н. Приль пришла к выводу о том, что в основе особого способа жизнеустройства старообрядческих общин Прикетья и Причулымья лежало стремление к образованию автономных, устойчивых к внешним влияниям миров-изолятов, отличавшихся хозяйственно-культурной самодостаточностью, а также сложной системой родственных, конфессиональных и территориальных связей. Воспроизводство подобных микромиров лежало в сфере не столько материальных, сколько социальных

³ ГАРФ. Ф. 383. Оп. 43-а. № 1038. Л. 159, 159об.

⁴ Там же. Л. 157, 157об.

⁵ Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 146, 147.

⁶ См.: Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 118, 119.

⁷ ПМА, 2004, пос. Сизим, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

⁸ См.: Журавель О. Д. К изучению топики старообрядческой культуры: пустыня как святая земля // Гуманитарные науки в Сибири. 2001. № 3. С. 56–58, 59.

⁹ См.: Покровский Н. Н. Скитские биографии // Новый мир. 1992. № 8. С. 194, 195.

технологий, важнейшими из которых являлись практики спасения.¹⁰ Подтверждением этого может служить отмеченный в литературе факт из истории томско-чулымских монастырей. Благодаря «постоянно идущей разработке эсхатологических доктрин», обитатели скитов, вынужденные в первой половине XX в. вернуться к натуральным формам хозяйства, даже в условиях политико-правовых дискриминаций не пошли по пути упрощения «ни системы взглядов и ценностей, ни структурной организации сообщества».¹¹

Считается, что «золотой век» таежного скитничества пришелся на вторую половину XIX в. Все это время, отказавшись от переселений и вытеснив конкурирующие конфессии в лице часовенных, поморцев и белокрыничских, староверы-странники оставались единственными хозяевами томско-чулымской (Белобородовской) тайги. Установление взаимовыгодных отношений с мирскими жителями таежных заимок позволило им наладить «плановую обработку небольших по размеру, но многочисленных полей» и обеспечить себя немалыми запасами хлеба.¹² Подобная степень «взаимопомощи и даже... взаимопроникновения» между скитами и мирскими крестьянскими поселениями была названа Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой «системой симбиоза».¹³ Действительно, изоляция от внешнего мира, к которой стремились пустынножители, практически никогда не бывала полной. Несмотря на идеологию уединения, обитатели скитов осознавали себя носителями особой миссии спасения и попечения о духовной жизни проживавших в миру единоверцев. В свою очередь, жизнеобеспечение скитов во многом опиралось на материальную помощь сельской округи. По этой причине функциональное распределение ролей между скитскими и крестьянскими поселениями рассматривается в современных исследованиях в логике народно-православной традиции дарообмена, когда отношения «скит — деревня» предстают как некий вариант дуальной системы — особой социально-символической конструкции, которая обеспечивала равновесное состояние ее сакральной и профанной частей.¹⁴

Религиозный фактор таежной экономики

Хозяйство белобородовских скитников, располагавшее кузницей, слесарной мастерской и запасами хлеба, отличалось от модели жизнедеятельности изолированных групп Прикетья и Причулымья, основанной на периодическом поиске новых мест. Ссылаясь на устройство ветряной мельницы как на свидетельство хозяйственной устойчивости страннических скитов и «возможный знак товарного хозяйства», Е. Е. Дутчак пишет, что самодостаточность не являлась единственной стратегией крестьянских монастырей, но представляла собой лишь один из вариантов обустройства скитского хозяйства в условиях таежной Сибири.¹⁵

В отличие от ветряной мельницы, устроенной в общине белобородовских староверов-странников, появление паровой мельницы в общине их ярославских единоверцев вызвало ожесточенные споры. Д. Е. Расков объясняет это тем, что паровая мельница, требовавшая использования наемного труда, повсеместно воспринималась как символ технического прогресса и новых капиталистических отношений, тогда как ветряная — сохраняла генетические связи с традиционным хозяйством. Считая симптоматичным то обстоятельство, что дискуссии о собственности на рубеже XIX и XX вв. обострились в рамках одного из наиболее радикальных согласий, автор подчеркивает, что активно проводившийся поиск новых форм жизнеобеспечения вновь ставил перед старообрядцами вопрос о соответствии нововведений идеалам Писания и Предания.¹⁶

Вместе с тем в сибирских условиях долгое время значительно более актуальным был вопрос не о нововведениях, а, скорее, об архаизации земледельческого труда, особенно на ранних этапах освоения края. Придя за Урал с прекрасным знанием трехполья и убедившись в трудностях его внедрения, писал В. А. Александров, русский земледелец «воспользовался огромными земельными запасами и повсеместно в Сибири обратился к исторически более ранним экстенсивным формам землепользования», таким, как залежь и перелог.¹⁷

¹⁰ См.: Приль Л. Н. Указ. соч. С. 1, 4–6, 11, 13.

¹¹ Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 282.

¹² Там же. С. 183, 184.

¹³ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Указ. соч. С. 51, 52.

¹⁴ См.: Дутчак Е., Ким Е., Буркун А. Крестьянская община и старообрядческий скит: формула притяжения // Православная культура вчера и сегодня. Fontes Slavica Orthodoxa II.

Olsztyn, 2015. С. 236–239, 247.

¹⁵ См.: Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 186.

¹⁶ См.: Расков Д. Е. Собственность в восприятии староверов-странников: спор о паровой мельнице начала XX века // Проблемы современной экономики. 2009. № 2 (30). С. 400–405.

¹⁷ Александров В. А. Особенности феодального порядка в Сибири (XVIII в.) // Вопр. истории. 1973. № 8. С. 53.

Само сибирское земледелие начиналось в таежной, менее благоприятной в сельскохозяйственном отношении зоне. Способы подготовки земельных участков под пашню отличались здесь исключительной трудоемкостью, требуя от переселенцев больших физических затрат. Основным орудием земледельцев стала соха, которая (в отличие от плуга) не переворачивала землю, а рыхлила ее на глубину черноземного слоя, не смешивая с песком и глиной. Кроме того, в отсутствие тягловой силы нелегальные мигранты-староверы часто вынуждены были прибегать к пахоте «на себе» и мотыжному земледелию.¹⁸

Наконец, немаловажным фактором, препятствовавшим повышению уровня технической оснащённости крестьянских хозяйств, являлись религиозные установки сибирских старообрядцев. Ценные размышления об этом содержатся в очерке корреспондента Русского географического общества Ф. В. Бузолина о состоянии сельского хозяйства в Тюменском уезде в 1851 г. Отмечая крайне настороженное отношение крестьян ко всему новому, автор констатирует, что «из орудий для хлебопашцев, изобретенных и усовершенствованных в новейшие времена, почти ни одно [в уезде] не известно». Особое внимание он обращает на то, что «всякий новый способ, облегчающий работу», считается у крестьян «предосудительным», а в местных раскольничьих деревнях — еще и «греховным». Ссылаясь на Библию, обрекающую человека «трудиться в поте лица», раскольники, поясняет автор, убеждены в том, что «при уменьшении трудов в земледелии человек будет... недостоин уже того, чтобы Господь одождил его ниву».¹⁹ Таким образом, использование сельскохозяйственных орудий, облегчавших труд крестьянина-земледельца, в воззрениях сибирских старообрядцев являлось не только «предосудительным» (что было характерно для основной массы крестьянского населения в силу общей экономической и культурной отсталости), но еще и «греховным», отягощенным осознанием вины. Единственным способом искупления греха оказывался тяжелый физический труд — труд «в поте лица».²⁰

Отмечая «объективные преграды» для развития скитского товарного хозяйства (в том числе отсутствие регулярной транспортной связи, что делало невозможной реализацию хлебных излишков), Е. Е. Дутчак обращает внимание на «парадоксальную интенсивность таежной экономики». Так, результаты проведенного в 1896 г. обследования показали, что «при одной и той же залежно-паровой системе с двумя-тремя вольными севооборотами» скитские и крестьянские хозяйства существенно различались «по интенсивности использования таежных пашен». Причины этого, считает автор, определялись не столько уровнем технического оснащения, сколько «религиозным фактором», игравшим «главную роль в организации хозяйственной деятельности» скитников, а именно — конфессиональным осмыслением старообрядцами труда и его результатов.²¹

Техническая оснащённость старообрядческого земледелия

Рассмотрение вопросов, связанных с этикой старообрядческого труда, невозможно без обращения к теме технической модернизации. Вместе с тем в оценке технической оснащённости принадлежавших старообрядцам промышленных предприятий, кустарных промыслов и крестьянских хозяйств встречаются прямо противоположные суждения. Говоря о конфессиональных основах предпринимательства староверов, В. В. Керов пишет, что на протяжении всей своей истории старообрядцы старались избегать новизны, следуя принципу «если новизна непотребна, то старина священна». Однако «в деловой сфере часто именно староверы первыми вводили на своих фабриках “новины”, заимствованные у иностранцев». Приводя многочисленные примеры масштабного участия предпринимателей-старообрядцев в модернизации российской промышленности, автор подчеркивает, что данная тенденция отличала не только крупных предпринимателей и мелких хозяев и что даже в «обычном староверческом крестьянстве» можно проследить «стремление к улучшению и обновлению технических условий». Ссылаясь на данные проведенного в Европейской России обследования, автор констатирует, что

¹⁸ Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 180–182.

¹⁹ АРГО. Р. 61. Оп. 1. № 9. Л. 10б.–3.

²⁰ Возражая против старообрядческой трактовки библейских постулатов, известный земский агроном А. А. Зубрилин писал, что русский земледелец слишком буквально исполняет заповедь Господню «трудиться в поте лица». Убежденный в том, что труд «нельзя расточать понапрасну», автор ратовал за распро-

странение научных методов земледелия с использованием новейших сельскохозяйственных орудий. См.: Зубрилин А. А. Нет знаний — нет хлеба! Вступительная лекция на сельскохозяйственных курсах для старообрядцев в Москве. М., 1913. С. 39.

²¹ См.: Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 187–191.

уже в 1909 г. 12 % крестьян-старообрядцев имели «почти все усовершенствованные орудия» (сеялки, косилки, жнейки, молотилки, конные или паровые веялки, механические сортировки и другие сельхозмашины, при этом почти все импортные); еще 29 % — пользовались «некоторыми из сельскохозяйственных машин», тогда как в Черноземье — самом обеспеченном крестьянскими орудиями регионе — лишь 2–6 % всех крестьян имели хотя бы одну сельскохозяйственную машину.²² При этом у забайкальских старообрядцев в то же самое время было отмечено бытование термина *сохач*, которым обозначали «приверженца сохи», т. е. крестьянина, не признававшего в сельском хозяйстве техники и отказавшегося пахать плугом.²³

Рассуждая о причинах лидерства старообрядцев во внедрении новой техники, В. В. Керов приходит к выводу о том, что все они были связаны отнюдь не с компромиссами с окружающей жизнью и, тем более, не с «отказом от конфессиональной этики», но, напротив, имели религиозное обоснование: «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».²⁴ Существование многочисленных старообрядческих общин (в первую очередь тех, которые проживали «в миру» и не стремились к изоляции от внешнего мира) было невозможно без огромных денежных средств — огромной «дани» синодальным священникам, полиции и чиновникам, спускавшим на тормозах высочайшие приказания ликвидировать «очаги раскола». В противном случае, утверждает автор, старообрядчество сохранилось бы лишь в «таежных тупиках».²⁵ В то же время, вывод автора о том, что техническая модернизация, внедрение нового оборудования и современных технологий никоим образом «не противоречили основам старой веры», представляется

не вполне правомерным. Можно согласиться с тем, что все эти процессы были «тесно связаны с развитием вероучения и конфессиональной этики староверия». Однако утверждения о полном соответствии их основам «старой веры», об отсутствии базовых противоречий с ее постулатами вызывают сомнения. Иначе чем в таком случае можно объяснить происхождение самого мотива вины (или даже «благословенной вины»), сопровождавшего большинство рассуждений о «модернизационных аспектах старообрядчества»?

Исследуя истоки православной трудовой этики, Т. Б. Коваль отмечает, что в библейских заповедях (обладать землей, хранить и возделывать Сад Эдемский и пр.) труд предстает «идеальным образом человеческого бытия... образом чистого и радостного творчества», никак не связанного «с необходимостью физического выживания». Изменение природы труда, превращение его в суровое наказание становится следствием грехопадения.²⁶ По этой причине знаменитое ветхозаветное пророчество — «в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Бытие 3:19) — несет в себе смысл не только проклятия, но и предписания, следуя которому человек получает надежду на спасение.

Старообрядцы, культура которых была ориентирована на вдумчивое толкование ветхозаветных текстов, чаще, чем православные крестьяне, обращались к Ветхому завету, чтобы понять различные вопросы, в том числе касавшиеся хозяйственной жизни. Следуя библейскому предписанию добывать хлеб «в поте лица», обитатели скитов и удаленных от мира поселений стремились придерживаться принципа «прокормления пустытника трудом рук своих», скитского идеала бедности и справедливости, по труду, скромного достатка. Тема аскетизма, подчеркивают Н. Н. Покровский и Н. Д. Зольникова, резко актуализировалась со второй половины 1920-х гг. Возобновившиеся в советское время гонения на старообрядцев вызвали новую волну коллективных самоубийств (утоплений, самосожжений, «замираний» от голода, холода и пр.). Сохранилось лишь то направление староверия, которое было связано с побегом и нелегальным положением. Основой выживания фактически стало натуральное хозяйство, и даже те, кто в начале

²² См.: Керов В. В. Старообрядческое предпринимательство как «благословенная вина»: конфессиональные основы технической модернизации // Урал. ист. вестн. 2007. № 17. С. 14, 16.

²³ См.: Болонев Ф. Ф., Байбородин А. Г. Мать-сыра-земля: Религиозно-обрядовое и хозяйственное отношение к земле в этике старообрядцев Забайкалья // Народы Байкальского региона: древность и современность. Новосибирск, 2002. С. 49.

²⁴ Керов В. В. Указ. соч. С. 17, 18, 21.

²⁵ Там же. С. 18. Что касается «таежных тупиков», то наличие скитов для местного начальства также не всегда было тайной, и плата сельской администрации за право «безвестного проживания» в них являлась, по данным Е. Е. Дутчак, «вполне обычным делом». См.: Дутчак Е. Е. Указ. соч. С. 180.

²⁶ См.: Коваль Т. Б. Православная этика труда // Мир России. Социология. Этнология. Культурология. 1994. № 2. С. 55–57.

XX в. использовали машины и наемный труд, вынуждены были вернуться к сохе и мотыге.²⁷

*Модернизация в скитах
и поселках Верхнего Енисея*

Полевые материалы и опубликованные сведения позволяют сравнить системы жизнеобеспечения, сложившиеся в скитах старообрядцев-часовенных Верхнего и Нижнего Енисея (соответственно, «на Юге» и «на Севере»). Одно из принципиальных различий в хозяйстве верховских и дубчесских скитов заключалось в наличии у верховских старообрядцев скота. Новосибирские археографы, побывавшие в скитах Верхнего Енисея во второй половине 1960-х гг., отмечали, что пропитание обитателям давали «тщательно ухоженные огороды, лес и река». Вблизи избышек имелись поля зерновых, однако основные запасы муки и зерна пустынноики получали в обмен на выращенных ими коров и телят, притом что «в самих скитах действовал круглогодичный запрет на мясо».²⁸

По словам священноинока Евагрия (1982 г. р.), имевшего опыт проживания как в скитах Верхнего Енисея, так и на Дубчесе, «хоть в Писании и сказано, что иноки скота не держат, но раз [верховские] с мира ничего не принимают, приходится самим коров держать». По той же причине у обитателей верховских скитов «молока всегда было, хоть залейся», тогда как в дубчесских скитах, которые сегодня являются признанным центром часовенного согласия, вместо молока использовали кедровое масло. Основу питания на Дубчесе долгое время составляла репа (вареная, печеная, жареная). «При отце Тимофее у них рожь росла. А как стали с мира питаться [хлеб закупать], рожь расти перестала». Позже, когда специальным постановлением было разрешено употребление картофеля, на Дубчесе стали «картошку сажать... Но у них там такой Север, что приходится землю кострами обогреть. Они в мае месяце... сажают, а к Успению уже все вырастает, потому что ночи светлые». В целом, заключает Евагрий, «в Туве можно без мира жить, все [само] растет, а у них [на Дубчесе] ничего не растет, поэтому без мира никак».²⁹

²⁷ См.: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Указ. соч. С. 8, 56, 440; Зольникова Н. Д. Тувинские черноризцы XX в. в атеистической литературе и Урало-Сибирском патерике // Гуманитарные науки в Сибири. 2014. № 3. С. 57, 58.

²⁸ Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1988. С. 35; Зольникова Н. Д. Археографическая экспедиция в Туву в 1967 г. (К 85-летию со дня рождения академика РАН Н. Н. Покровского) // Гуманитарные науки в Сибири. 2015. № 3. С. 60–64.

²⁹ Мурашова Н. С. Повествования священноинока Евагрия // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян

Клавдия Ивановна Юркова (1926 г. р.), двенадцатилетней девочкой отданная в монастырь, где она прожила до самого его разорения в 1951 г., подтвердила, что при ней на Дубчесе «рожь сеяли, а скота не держали... Питались с огорода... [если] овощи среди лета замерзали... [то] поджигали бревно и землю оттаивали... Голодно было... Все сами делали. Пожилые молились, молодые работали...»³⁰ Гостившая у скитских матушек Прасковья Григорьевна Зубакина (1936 г. р.) также обратила внимание, что «верховские» (в отличие от обитателей Дубчесских скитов) ничего «с магазина не берут», зато «коровушку держат, рыбу добывают, картошку сажают, огурцы, помидоры... Христороубцы везут им муку, а они за них молятся. Мельница водяная у них есть. Ягоды сушат, грибы собирают, пасеки держат... Макароны, крупу и соль с магазина не берут».³¹

Приведенные данные показывают, что религиозные предписания старообрядцев-часовенных (брать или не брать продукты «с мира») корректировались в зависимости от природно-климатических условий. Более суровые условия Севера, не позволявшие довольствоваться лишь тем, что можно произвести своим трудом, предопределили необходимость введения так называемой *исправы*. По словам Евагрия, на Дубчесе «все, что в магазине берут, исправляют (кропят Божоявленской водой и окуривают фимиамом, — Г. Л.). А верховские считают, что поганая лохань не исправляется», поэтому «с мира» ничего не берут.³²

Ориентация на самодостаточность и негативное отношение к сельскохозяйственной технике, позволяющей производить больше, чем требуется для собственного потребления, отличают современных обитателей таежных заимок. Один из героев документального фильма о жизни старообрядцев-часовенных сибирской тайги рассуждает: «Меня зовут Леонтий, шестеро детей имею... Что самое важное? Сохранить себя от прелестей от всяких... от змеиных. А прелести это что? Трактор завел — бжик-бжик-бжик-бжик — сделал! Какой труд? Никакого нету! Надо все вручную делать... Ты возьми лопату, вскопай... Сколько лопатой вскопаешь? Я коня запрёг... вон сколько [плугом] напахал, видишь? А трактор запряги, дак

Сибири XVII–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 204–207.

³⁰ ПМА, 2004, пос. Сизим, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

³¹ Там же.

³² Мурашова Н. С. Указ. соч. С. 204.

ты всю гору вспашешь! Сколько у тебя будет? Уже богатство... А лопатой... только тютелька в тютельку, тебе год на год, с зернушки до зернушки хватит... Узкий прискорбный путь будет... Вот ты... по Господним ступням и пойдешь...»³³ Традиционно негативное отношение сибирских старообрядцев к нововведениям в последние десятилетия XX в. обернулось неприятием научно-технического прогресса в целом, отдельные достижения которого трактуются как признаки наступающих или уже наступивших «последних времен».³⁴ Губительные последствия внедрения достижений 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).³⁵

Однако реальная 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. По мнению М. П. Татаринцевой, уже к концу XX в. по степени зависимости от прилегающих поселков монастырская жизнь мало напоминала то независимое отшельническое существование, которого требовал устав.³⁶ Продуктами, тканью и готовой одеждой проживавших в скитах матушек снабжали жители сельской округи — *христолюбцы*. По словам одного из них, скитские обитательницы вначале не разрешили ему пилить дрова бензопилой «Дружба», называя 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!»³⁷ В настоящее время история верховских скитов подходит к своему

завершению: по словам местных жителей, «почти все скитские матушки либо примерли, либо на север уехали, на Дубчес».

Отношение жителей верховских поселков к технике также постепенно меняется. Староверы-охотники, отмечал в свое время Н. Н. Покровский, довольно быстро оценили удобства лодочных моторов. Будучи свидетелем того, как при переселении в большой деревенский дом кержак ликвидировал проволоку радиосети, автор вскоре мог наблюдать, как даже в самых малонаселенных местах редкий охотник стал выходить на промысел без радиоприемника, сообщавшего сводки погоды. А еще позже в селе, поддерживавшем соседние скиты, было организовано регулярное электроосвещение, и все хозяйки обзавелись стиральными машинами, доставленными на самолетах.³⁸

Удивительную славу «местного Кулибина» — изобретателя сельхозорудий — снискал наставник Ужепа Макарий Гермогенович Рукавицын, недавно ушедший из жизни. По словам вдовы покойного, Феврусы Михайловны Рукавицыной (1933 г. р.), советская власть душила налогами староверов, не желавших вступать в колхоз. Чтобы выполнить плановые задания, семьям приходилось засеивать даже расположенные на скалах *прилавки* (плоские горизонтальные участки). Необходимость постоянного увеличения производства способствовала развитию «изобретательских» талантов. Все это, включая более подходящий для выращивания зерновых климат («чем выше по течению, тем теплее») в сочетании с поливным земледелием, заимствованным староверами у местного тувинского населения, не могло не сказаться на результатах труда. По оценкам самих жителей, в Ужепе сложилось «образцовое хозяйство», где «сеют зерновые и используют сельхозтехнику». Местные жители при этом оспаривают «почетное звание» друг у друга: «“Кулибиным” звали не Макария Гермогеновича, а моего отца. Он водяной насос изобрел, трактор из подручных средств собрал... Эти устройства в монастырях нельзя использовать, а мирским можно», — уточнил работающий на водяной мельнице племянник Макария Гермогеновича, Павел Рукавицын.³⁹

Несмотря на происходящие перемены, отношение к технике у верховских старообрядцев остается двойственным, сопряженным с

³³ Затерянные в тайге. Фильм Марии Ингрид Бандманн. Германия. 2005. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=tUPLTLiuN6E> (дата обращения: 08.08.2016).

³⁴ См.: Любимова Г. В. «Техническая эсхатология» в современных народно-православной и старообрядческой традициях Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 3. С. 126.

³⁵ См.: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 390–400.

³⁶ См.: Татаринцева М. П. Старообрядцы в Туве: историко-этнографический очерк. Новосибирск, 2006. С. 81.

³⁷ ПМА, 2004, пос. Эржей, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

³⁸ См.: Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. С. 32, 33.

³⁹ ПМА, 2014, пос. Ужеп, Каа-Хемский р-н, Республика Тыва.

мотивом вины. В личном пользовании машины и трактора появились на Верхнем Енисее не ранее 1990-х гг.; телевидение пришло к ним на исходе II 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» (т. е., выполняющие все религиозные запреты и предписания) члены общины с сожалением констатируют: «Раньше, по вере, технику не разрешалось использовать — христиане должны своим трудом жить! А сейчас мотоциклы все понакупили, даже малым детям...»⁴⁰ Сходная ситуация прослеживается в поселениях старообрядцев-часовенных на Урале, хозяйство которых, по наблюдениям А. В. Головнёва, носит товарный характер, а в каждом староверческом дворе имеются мотоцикл и трактор. Автор приводит слова местного наставника, который по поводу техники вздыхает: «Это нужды ради. Как мы без них?» — однако тут же добавляет: «Грех отмаливать надо».⁴¹

Galina V. Lyubimova

Candidate of Historical Sciences, Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the RAS (Russia, Novosibirsk),
E-mail: terra-gl@mail.ru

MODERNIZATION OF AGRICULTURAL LABOUR IN THE CULTURE OF SIBERIAN OLD BELIEVERS

One of the well-known paradoxes of the Old Believers' culture was the combination the desire to avoid all kinds of the 'devil's novelties' and maintain the old traditions in everyday life and the large-scale participation of Old-Believers entrepreneurs in modernization of the Russian industry. At the same time, the active promotion of the state-of-the-art technological equipment in industrial production wasn't always backed up by similar trends in agriculture, i. e. upgrading the technological equipment capability of the Old Believers' farms. Moreover, for a long time a significant part of the "common Old Believer farmers" on the grounds of various religious bans and regulations was not seeking any improvement of the farmers' work conditions, but had rather an extremely negative attitude towards the use of any tools or mechanisms which could make the farmers' work easier. Based on the available literature, archives and the field data collected by the author in the Chapel Old Believers' communities in the upper reaches of the Yenisei (the Kaa-Hem district of the Tuva Republic), the paper analyzes the adaptive role of the Bible commandments concerning the nature of agricultural labor and the work processes in general. The author offers an original interpretation of the origin of guilt motive accompanying the processes of modernization in the Old Believers culture.

Keywords: Siberian Old Believers, religious precepts, level of technical equipment, modernization of agricultural labor

REFERENCES

Aleksandrov V. A. [Features of the feudal order in Siberia (18 century)]. *Voprosy istorii* [Issues of History], 1973, no 8, pp. 39–58. (in Russ.).

⁴⁰ Там же, 2016.

⁴¹ Головнёв А. В. «Здорóво живитé»: беседы со староверами-часовенными // Урал. ист. вестн. 2007. № 17. С. 57–59.

- Bolonev F. F., Bayborodin A. G. [Mat-syra-zemlya: Religiozno-obryadovoe i khozyaystvennoe otnoshenie k zemle v etike staroobryadtsev Zabaykalya]. *Narody Baykalskogo regiona: drevnost i sovremennost* [Peoples of the Baikal region: antiquity and modernity]. Novosibirsk: IAET SO RAN Publ., 2002, pp. 37–63. (in Russ.).
- Dukhovnaya literatura staroverov vostoka Rossii XVIII–XX vv.* [Spiritual literature of the Old Believers of the East of Russia of the 18–20 centuries]. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf Publ., 2005, 584 p. (in Russ.).
- Dutchak E. E. Iz «Vavilona» v «Belovode»: *adaptatsionnye vozmozhnosti taezhnykh obshchin staroverov-strannikov (vtoraya polovina XIX — nachalo XXI v.)* [From “Babylon” in “Belovodie”: adaptive possibilities of taiga communities of Old Believers (second half of the 19th — beginning of the 21st century)]. Tomsk: TGU Publ., 2007, 412 p. (in Russ.).
- Dutchak E., Kim E., Burkun A. [Peasant community and the Old Believer monastery: the formula of attraction]. *Pravoslavnaya kultura vchera i segodnya. Fontes Slavia Orthodoxa II* [Orthodox culture yesterday and today. Fontes Slavia Orthodoxa II]. Olsztyn: Centrum Badan Europy Wschodniej, 2015, pp. 235–251. (in Russ.).
- Golovnev A. V. [“Healthy life to you”: talks with chapel Old-Believers]. *Uralskiy istoricheskiy vestnik* [Ural Historical Journal], 2007, no. 17, pp. 47–59. (in Russ.).
- Kerov V. V. [Old Believers’ business as the ‘blessed guilt’: confessional base of technical modernization]. *Uralskiy istoricheskiy vestnik* [Ural Historical Journal], 2007, no. 17, pp. 13–21. (in Russ.).
- Koval T. B. [Orthodox ethics of work]. *Mir Rossii. Sotsiologiya. Etnologiya. Kulturologiya* [The World of Russia. Sociology. Ethnology. Culturology], 1994, no. 2, pp. 54–96. (in Russ.).
- Lyubimova G. V. [“Technological Eschatology” in Modern Traditions of Popular Orthodoxy and among the Old Believers of Siberia]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia], 2009, no. 3, pp. 119–126. (in Russ.).
- Maltsev A. I. [The Orthodox tradition of deserted residence in the works of the Siberian Old Believers]. *Slavyanskiy almanakh — 2002* [Slavonic almanac — 2002]. Moscow: Indrik Publ., 2003, pp. 64–69. (in Russ.).
- Murashova N. S. [The accounts of the syvashchennoinok Evagrius]. *Problemy izucheniya etnicheskoy kultury vostochnykh slavyan Sibiri XVII–XX vv.* [Problems of studying the ethnic culture of the Eastern Slavs of Siberia 17–20 centuries]. Novosibirsk: Agro-Sibir Publ., 2003, pp. 194–221. (in Russ.).
- Nikitina S. E. *Ustnaya narodnaya kultura i yazykovoe soznanie* [Folk culture and linguistic consciousness]. Moscow: Nauka Publ., 1993, 189 p. (in Russ.).
- Pokrovskiy N. N. [Skit biographies]. *Novyy mir* [New World], 1992, no. 8, pp. 194–210. (in Russ.).
- Pokrovskiy N. N. *Puteshestvie za redkimi knigami* [Traveling for rare books]. Moscow: Kniga Publ., 1988, 284 p. (in Russ.).
- Pokrovskiy N. N., Zolnikova N. D. *Starovery-chasovennye na vostoke Rossii v XVIII–XX vv.: Problemy tvorchestva i obshchestvennogo soznaniya* [Chapel Old-Believers in the East of Russia in the 18–20 centuries: problems of creativity and public consciousness]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoy mysli Publ., 2002, 471 p. (in Russ.).
- Pril L. N. *Staroobryadcheskie obshchiny Priketya i Prichulymya v kontse XIX — 80-kh gg. XX veka (opyt rekonstruktsii zhiznedeyatel'nosti)*. Avtoref. kand. dis. [Old Believer communities of Priketya and Prichulymya in the late 19 — 80s 20 century (experience of reconstruction of life). Abst. of cand. diss.]. Tomsk: TGU Publ., 2002, 24 p. (in Russ.).
- Raskov D. E. [Property in the perception of Old Believers: a dispute about a steam mill of the early 20th century]. *Problemy sovremennoy ekonomiki* [Problems of Modern Economics], 2009, no. 2 (30), pp. 400–405. (in Russ.).
- Tatarintseva M. P. *Staroobryadtsy v Tuve: istoriko-etnograficheskiy ocherk* [Old Believers in Tuva: Historical and Ethnographic Essay]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2006, 216 p. (in Russ.).
- Zhuravel O. D. [To the study of the topic of the Old Believer culture: the desert as a holy land]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanitarian sciences in Siberia], 2001, no 3, pp. 56–60. (in Russ.).
- Zolnikova N. D. [Archaeographic expedition to Tuva in 1967 (On the 85th Birthday Anniversary of academician of RAS N. N. Pokrovsky)]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanitarian sciences in Siberia], 2015, no 3, pp. 60–64. (in Russ.).
- Zolnikova N. D. [The Tuvianian chernoriztsy of the 20 century in the atheistic literature and Old-Believers’ Uralo-Sibirsky Paterik]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanitarian sciences in Siberia], 2014, no 3, pp. 56–60. (in Russ.).