

А. Н. Курцев

РЕЛИГИОЗНЫЕ МИГРАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО ЧЕРНОЗЕМЬЯ НА 1861–1917 ГОДЫ

В статье впервые дана полная картина миграционных проявлений религиозного назначения у россиян в течение 1861–1917 гг., выполненная на материалах Центрального Черноземья. Прослежены разные потоки паломников, включая посещение ими зарубежных святынь, в том числе как обряд в исламе с хаджом в Мекку. Раскрыта миграционная сущность монашества, представлявшее следствие паломнического движения. Показано значение миграций сектантов на окраины и за границу.

RELIGIOUS MIGRATIONS OF POPULATION OF THE CENTRAL CHERNOZEM REGION IN 1861–1917

A complete analysis of the Russians' migration with the religious purpose during 1861–1917 is given in the article for the first time; the analysis is carried out basing on the materials of the Central Chernozem Region. Different streams of pilgrims are traced; the author considers attendance of foreign relics, including the Islamite ceremony – the Hadj to Mecca. The migratory essence of monks, which is the consequence of pilgrimage, is revealed. The importance of sectarians' migrations to remote areas and abroad is displayed.

При нынешнем возрождении в России религиозных традиций для исторической науки актуально обращение к культовым миграциям дооктябрьской эпохи. Проследим их состояние на примере Центрально-Черноземного региона (ЦЧР) в составе Воронежской, Курской, Орловской, Рязанской, Тамбовской, Тульской губерний, ибо он был самым многонаселенным среди великорусских, где на 1897 г. жили 12,8 млн чел., преимущественно православного вероисповедания.

В ЦЧР наиболее массовым и полностью культовым движением населения являлось паломничество к христианским святыням (они практически все были при монастырях), имевшее временный и возвратный характер.

С 1861 г. «хождение на богомолье» вовлекает множество местных крестьян. В тот год на церемонии открытия в Богородицком монастыре г. Задонска Воронежской губернии мощей знаменитого чудотворца святого Тихона собрались свыше 200 тыс. паломников из числа селян Черноземья. Наблюдатель их всенощного богослужения писал, что «сотни тысяч народа стояли на коленях и сотни тысяч свечей пылали в руках их», а после допуска верующих к мощам «слепые прозревали, хромы ходили» [17, с.17, 19, 21].

В начале 1860-х гг. мощи святого Митрофана в Воронеже ежегодно посещали до 40 тыс. «странников-богомольцев» из разных районов России, превосходя числом коренных горожан (36 тыс. чел.). Для обслуживания этого миграционного потока

там «образовались для богомольцев целые улицы с постоянными дворами и целые ряды торговцев, ведущих свою торговлю исключительно предметами, затребуемыми только богомольцами» [4, с. 103].

В зависимости от расстояния и значимости богомолье делилось народом на «ближнее», связанное с посещением местночтимых реликвий, находящихся в своем уезде или соседних с ним местностях; и «дальнее», когда уходили ко всероссийским и общехристианским святыням. Главный наплыв верующих к дальним святыням происходил в дни их церковных праздников.

Например, в Рязанской губернии у местных крестьян наибольшей известностью пользовался Николо-Радовицкий монастырь в Егорьевском уезде, имевший икону Николая Чудотворца и часть его мощей, куда каждое лето «наплыв богомольцев был громадный». Время пребывания на таком богомолье занимало всего несколько дней с учетом пути пешком туда и обратно. Дело в том, что у крестьян «ехать в монастырь считается не то что грехом, а некоторым умалением цены религиозного подвига». В дорогу, как отмечал очевидец, «идут группами, человека по три, по четыре... Останавливаются – кто побогаче в монастырской гостинице», другие – «на постоянных дворах села Радовиц, а то так и прямо на воздухе, под открытым небом». В часы богослужений монастырский храм плотно забит «серой однообразной крестьянской толпой» с ее «тяжелыми вздохами, шепотом молитв». После общей службы проис-

ходили «бесконечные молебствования по частным заказам» богомолцев [2, л. 19–20].

В пределах центрально-черноземных губерний всероссийскими центрами паломничества являлись, наряду с Задонском, Коренная Рождества-Богородичная пустынь под г. Курском, где крестный ход с чудотворной иконой Знамения Божией Матери собирал ежегодно 100 тыс. верующих [23, с. 10–11], а также Саровская Успенская пустынь в Темниковском уезде Тамбовской губернии, куда после 1861 г. стекалась масса богомольцев, иногда до 4 тыс. в день [21, с. 854–855]. В июле 1903 г. канонизация Серафима Саровского, в которой приняли участие Николай II с супругой, собрала там до 300 тыс. богомольцев, главным образом крестьян ЦЧР, а также людей из соседних регионов и отдаленных местностей, вплоть до Сибири [14, с. 3–5].

За пределами Центрального Черноземья находились такие главные объекты дальнего богомолья местного населения, как святые места Киева, называемого «русским Иерусалимом» и «Московские святыни» во главе с Троице-Сергиевой лаврой. В Киев направлялись преимущественно жители южной части данного региона, в Москву уходили больше из северных губерний ЦЧР. Из других святынь внутри России жители региона зачастую избирали хождение в соседние Святогорскую Успенскую пустынь Харьковской губернии и Оптину Введенскую пустынь Калужской губернии [1, л. 16. об.–17; 2, л. 19; 3, л. 4; 15, с. 57–58]. Особое значение придавалось далекому путешествию в Кронштадт к настоятелю местного собора Иоанну Кронштадскому, который имел огромную популярность среди крестьянства [2, л. 21].

Наконец, в ЦЧР с 1861 г. неуклонно росло число паломников к заграничным святыням христианства. К началу XX столетия ежегодно несколько сотен человек достигали Святой земли в Палестине, а некоторые попутно посещали Афон в Греции и итальянские города Бари и Рим, где главными реликвиями для них являлись соот-

ветственно гроб святителя Николая Чудотворца и мощи апостолов Петра и Павла [9, л. 1, 8, 54, 112, 204, 315; 15, с. 61–63; 22, с. 8–9, 253].

На дальнейшее богомолье многие верующие уходили по обету. По сообщениям из орловской деревни за 1898 г., это «обещание дают в случае выздоровления от болезни или избавления от какой-нибудь беды». Остальные шли в надежде излечиться, решить личные проблемы и т. п. Правда, среди обычных богомольцев, совершавших разовые путешествия, нередко встречались профессиональные «странники» и «странницы». Это был тип «паломника-тунеядца», который для того, «чтобы ничего не делая, есть и пить», промышляет милостыней «летом в Киеве, на осень едет в Троице-Сергиевскую лавру под Москву, зиму проводит в Иерусалиме, на лето плывет в Афон, и снова на следующий год повторяет свои путешествия» [1, л. 16 об.–18; 11, с. 28–29].

По своему социальному составу участники дальнего богомолья на 95% состояли из крестьян. Основной контингент этого народного богомолья составляли женщины разного возраста, что объясняется глубиной их религиозного чувства [9, л. 1–351].

Перед уходом в дальнюю дорогу богомольцы всегда запасались паспортами, в том числе особыми документами для паломничества за границу. По свидетельству современника, паломники «выходят из родного села лишь с посохом в руках, имея за плечами котомку с ржаными сухарями, спереди полотняную или плетеную сумочку с запасом чистого белья», а у пояса – жестяной чайник или большую кружку [11, с. 9–10].

Дорога к дальним святыням занимала от одного до нескольких месяцев, особенно когда паломники в Палестину двигались в Одессу с предварительным заходом в Киев. Весь долгий путь каждый «обрекшийся» (т. е. давший обет) на паломничество совершал туда и обратно только пеш-

ком. Исключение составляла морская часть пути двигающихся в Иерусалим: из Одессы в Яффу и назад морем [22, с. 8].

Но «вот они у цели путешествия, — делится в 1902 г. впечатлениями о богомольцах к киевским святыням житель г. Тулы. — На сухарях и воде прошли тысячи верст. Нужно бы и отдохнуть. Нет, они прямо идут в храм, приложиться к мощам и, если идет служение, постоять и помолиться...» В течение всего своего пребывания в Киеве «паломники целые дни проводят в храме или около храма», а также «идут к старцам за советом и непременно все исповедуются» [16, с. 1–2].

Численность участников подобных миграций позволяют определить уникальные сведения за 1911 г. о воронежском крестьянстве: хождение в дальнее богомолье с уходом за пределы губернии совершили в тот год почти 21 тыс. чел., в том числе 68% женщин. Объектами их миграций служили святыни Киева, Троице-Сергиевской лавры, Саровской пустыни и других мест, включая Иерусалим и Афон [15, с. 57–58]. Кроме того, только в Задонске на 50-летие открытия мощей св. Тихона собрались более 100 тыс. чел. [15, с. 58], т. е. размеры ближнего богомолья в пределах данной губернии с учетом посещения других местных святынь можно примерно определить в 200 тыс. чел.

Экстраполируя эти показания в целом на 6 губерний ЦЧР, получим на начало XX столетия ежегодный поток паломников в 1 млн чел., из которых 800 тыс. выбрали ближнее богомолье, а 200 тыс. посетили дальние святыни, из них до 1 тыс. православных предприняли зарубежное паломничество.

С конца XIX века мусульмане Тамбовщины — 24 тыс. чел. татарского населения — стали отправлять своих активистов с группами земляков (причем одновременно с уходом православных «к Рождеству в Иерусалим») для выполнения хаджа в февральскую Мекку «на трехдневное празднование Курбан—Байрама, в продолжении которо-

го паломник совершает установленные обрядности и получает почетное звание “хаджи”, дающее право носить чалму» и почитаться «праведником». Появились и паломники, промышлявшие оплачиваемым хаджом за других [7, л. 2, 18–19; 19, с. 616, 641].

Кадры православного монашества обычно пополнялись паломниками, причем монахи, прошедшие фазу послушания, представляли пожизненно-безвозвратных мигрантов с получением особого социального статуса, полным разрывом с местом рождения и своими родными.

С середины XIX столетия монастыри стали заполнять выходцы из деревни, в наибольшей степени из молодых паломниц. В частности, тамбовская крестьянка Мария Федина, потеряв к 14 годам родителей, жила в семье дяди, где сироту еле терпели. Поэтому девушка «часто ходила в церковь, была молчалива и одинока, никогда ни с кем не играла, не веселилась, не занималась нарядами, всегда была одета в рваное... Однажды летом несколько женщин и девушек собрались идти в Саров [на богомолье. — А. К.], Мария отпросилась пойти с ними. Домой она уже не вернулась...», впоследствии найдя пристанище в Дивеевском монастыре Нижегородской губернии (вблизи Сарова) [10, с. 124–133].

Некоторые женщины даже основывали монастыри. К примеру, усилиями М. Поповой, уроженки Орловщины, дочери дьячка, пришедшей на богомолье в Задонск для «исцеления у гроба чудотворца Тихона» при мужском монастыре, удалось создать там уже женскую обитель [20, с. 684–685].

Более подробную картину рисуют следующие описания «ухода в монастырь» из нескольких селений Орловской губернии, сделанные в 1898 г. местной жительницей.

«Два мальчика лет пятнадцати пошли в монастырь Белые Берега [в 75 верстах от дома. — А. К.] помолиться Богу, им так понравилось там, что они решили было расстаться с домом и поступить в обитель, но родители строгими мерами удержали их при себе...» Подобное испытал и другой

подросток, который вообще «задумал идти в монастырь на Святую гору Афон. Родители не хотели его отпускать, молодой человек (Якову 17 лет) начал тосковать и в прошлом году наложил на себя обет молчания», а также практически перестал употреблять пищу. В результате «родители обещали его отпустить, но только чтобы он подождал два года, пока окрепнут его силы...» Этнографу он признался: «Хочу потрудиться... [Богу. — А. К.], да ведь я знаю, что и в монастыре нелегко, но мне не хочется тут [дома. — А. К.] оставаться».

Значительно более настойчивой в этой деревне оказалась девушка, поскольку «поступила в Болховский монастырь [в 65 верстах от дома. — А. К.] против желания родителей, которые думали ее выдать замуж, но она ни за что не хотела замуж, а оставаться в миру девицей боялась упреков и насмешек». По свидетельству самой послушницы, ушедшей из семейства среднего достатка, «родители меня не пускали целый год, все думали уговорить замуж... Наконец, отпустили. Я поступила в Болховский монастырь без вклада [вклад означает денежный взнос. — А. К.], потому что он тогда только открывался».

Другую монашку дало соседнее село, где в одной «зажиточной семье» выросла «одна у матери дочка» Аксинья: «тихого нрава и слабого здоровья», в период учебы в сельской школе «ей попала книга о Печерских угодниках», примеру которых она решила следовать, в том числе «перестала носить красивые наряды, которые у нее были в изобилии». Вскоре она «решила идти в монастырь, идя наперекор своей матери, которая хотела ее выдать замуж и уже приготовила ей хорошее приданое, надеясь выдать свою дочь замуж в хороший и богатый дом, так как многие посылали сватов к Аксинье». Вначале она сбежала в ближайший женский монастырь — за 35 верст в г. Орел, «но, прожив там неделю, увидела, что послушницы вольно ведут себя с мастеровыми, да кроме этого, ей не понравилось, что нужно добывать себе работу, ходя по го-

роду, а иначе жить нечем будет, поэтому ушла оттуда. Затем она ходила в другие монастыри, но везде без вклада не берут, наконец, отец, видя ее настоятельное желание поступить в монастырь, пообещал внести за нее вклад. После этого она отправилась в Клюев монастырь (Кромского уезда Орловской губернии), где ей понравилось, потому что общежитие [общежительствующие нормы жизни монашествующих. — А. К.] и все занимаются обработкой земли, принадлежащей монастырю, который находится вдали от города и селений. В этом монастыре и осталась...», после чего отец «внес» туда 80 рублей в виде вклада.

Вывод современницы о мотивах монашества гласил, что «вообще к отшельничеству стремятся люди со слабым здоровьем, обиженные судьбой, или же стремящиеся к чистой жизни и легкому труду, но... встречаются личности, ищущие подвига и спасения души» [1, л. 16 об., 20–21 об.].

Зачастую сами родители, давая «обет», обрекали детей на иноческую жизнь. Так, иеромонах Истиниан Валаамской обители, из рязанских крестьян, вырос в семье, в которой «рождались одни девочки, а хотелось иметь сына. И поэтому мать его решила умолить Пресвятую Богородицу и при том дала обет отдать сына Ей на служение. По молитвам родился у нее сын в 1885 г. Когда он подрос... у него появилась мысль уйти в монахи. Через некоторое время он действительно ушел в монастырь, но очень близко от родного дома». Вскоре подросток отправился в знаменитый «Северный Афон», «но поскольку он не знал дороги, то долго странствовал с обозами, жил в чужих домах, пока добрался до Валаама» в 1902 г., будучи уже «17-летним юношей», т.е. в типичном возрасте мигрантов, начинающих вести монашескую жизнь [18, с. 50–63].

Немногочисленные выходцы из привилегированных сословий обыкновенно вступали в иночество позднее. К примеру, на Валааме в том же 1902 г. в послушание поступает и 25-летний Е. Н. Князев, будущий игумен Виленского монастыря. Ро-

дился он в г. Кашире Тульской губернии, будучи выходцем из духовного сословия длительное время обучался в разных религиозных учебных заведениях, включая Духовную академию Петербурга, которую окончил кандидатом богословия [10, с.161]. Настоятельница к 1917 г. Курского женского монастыря Емилия родилась в 1864 г. в семье чиновника, воспитывалась в Москве в Александровском институте, стала послушницей данного монастыря только в 1893 г., т.е. в 29 лет [6, л.4 об.—7].

Рассмотрим географию поступления в монашество на примере сведений за 1903 г. по Тамбовской губернии. Источник зафиксировал 43 местных уроженца, перечисленных за год в монашество.

Миграция не затронула всего одного человека (2,3%): мещанин г. Лебедяни жил там в пригородном монастыре. В пределах своего родного уезда остались два крестьянина (4,7%), последние переселились в городские монастыри.

Перемещение людей из одного в другой уезд Тамбовщины дали уже 6 чел. (14,0%). В общей сложности в родной губернии остались 9 чел. (21,0%).

Миграция в монастыри других центрально-черноземных губерний составила 10 чел. (23,3%): в смежные Воронежскую (только в Задонск) и Рязанскую губернии — по 3 чел., тогда как в Курскую — 2, а Тульскую — всего 1 чел.

Весь Черноземный Центр, учитывая и Тамбовщину, избрали местом обитания 19 чел. (44,3%).

В другие российские регионы мигрировали 23 чел. (53,3%). Наибольшей популярностью пользовались монастыри Московской губернии — 8 чел., в том числе в самой Троице-Сергиевой лавре — 5 мужчин. Смежную Пензенскую губернии выбрали

5 женщин, причем всех приютил Керенский монастырь. Киевскими монахами стали женщина и мужчина, последнего взяли в Печерскую лавру. Такое же число приняла сопредельная Саратовская губерния. Далее следуют шесть губерний, где осели по 1 чел.: к северу — Владимирская, Калужская, Тверская и южные — Астраханская, Кубанская, Ставропольская.

Наконец, среди мигрантов один (2,3%) оказался за пределами России: крестьянин Г. Ф. Халеев добрался до Греции, где в возрасте 25 лет вступил в монашество русского Пантелеймоновского монастыря на Афоне [8, л. 1—54].

К 1914 г. в ЦЧР численность монашествующих достигла 14 675 чел., в том числе 11 282 женщин (76,9%) [5, с. 4—5].

За пореформенные десятилетия несколько тысяч сектантов Центрального Черноземья (духоборы, молокане и др.) в поисках осуществления свободы вероисповедания переселились в малообжитые уголки страны: от Новороссии и Заволжья до Закавказья и Приамурья, основав там селения «Орловку», «Тамбовку» и т. п., где они занялись подъемом сельского хозяйства, а также ремеслом и торговым делом в местных городах. На грани XIX — XX вв. небольшая часть новоселов вынуждены были эмигрировать с Кавказа в Америку. Одновременно прогресс развития веротерпимости остановил выселения раскольников с территории ЦЧР [12, с. 77—83; 13, с. 57—197].

В тяжелое время Первой мировой войны в черноземных губерниях последовало резкое сокращение всех форм религиозных миграций, а заграничные вообще прекратились. В 1917 г. октябрьский захват власти большевиками положил начало гонений на устои религиозно-церковной жизни и миграции в частности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архив Российского этнографического музея (далее: АРЭМ). Ф.7. Оп.1. Д. 1140. Этнографическое описание Орловской губернии. 20 л.
2. АРЭМ. Ф.7. Оп. 1. Д. 1446. Этнографическое описание Рязанской губернии. 33л.

3. АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д. 1742. Этнографическое описание Орловской губернии (продолжение). 20 л.
4. Воронеж в историческом и современно-статистическом отношениях с подробным планом города и его окрестностей. – Воронеж: Гор. тип., 1866. – 201 с.
5. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год: Прил. № 1–2. – СПб.: Синод. тип., 1915. – 142 с.
6. Государственный архив Курской области. Ф. 20, Оп. 3 л. Д. 187. Перечневая ведомость Курского Свято-Троицкого женского монастыря за 1916 г. – 49 л.
7. Государственный архив Тамбовской области (далее: ГАТО). Ф. 4. Оп. 1. Д. 4595. По представлению министра внутренних дел о доставлении сведений о паломничестве мусульман Тамбовской губернии. 21 л.
8. ГАТО. Ф.4. Оп.1. Д.5541. О лицах переходящих в монашество. 54 л.
9. ГАТО. Ф.4. Оп.1. Д.6460. О выдаче билетов в Иерусалим. 351 л.
10. *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Кн. I. – Тверь: Булат, 1992. – 238 с.
11. *Дмитриевский А.А.* Типы современных русских паломников в Святую землю. – СПб.: Изд. ИППО, 1901. – 72 с.
12. *Кауфман А.А.* По новым местам (Очерки и путевые заметки): 1901–1903. – СПб.: Обществ. польза, 1905. – 353 с.
13. *Клибанов А.И.* История религиозного сектанства в России (60-е годы XIX в. – 1917 г.). – М.: Наука, 1965. – 348 с.
14. *Никон*, епископ. Саровская «Пасха» (впечатления участника в торжествах). – Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собств. тип., 1904. – 31 с.
15. Отхожие промыслы, переселенческое и богомольческое движение в Воронежской губернии в 1911 году. – Воронеж: Земск. тип., 1914. – 122 с.
16. Паломничество: Путевые впечатления. – Тула: Б. и., 1902. – 11 с.
17. Поездка в Задонск во время открытия мощей епископа Воронежского и Елецкого Тихона 1-го. – М.: Университет. тип., 1861. – 22 с.
18. Рязанская губерния в церковном отношении. – Рязань: Епарх. тип., 1914. – 308 с.
19. *Соколов Д.Ф.* Поездка в город Джедду // Исторический вестник. – 1902. – № 5. – С. 616–649.
20. *Сочавский Д.* Задонский Свято-Троицкий женский монастырь // Русский паломник. – 1907. – № 43. – С. 684–686.
21. *Тихомиров Е.* Русский паломник: Святые места, чтимые православным русским народом. – М.: Изд. ИППО, 1886. – 911 с.
22. *Хитрово В.Н.* Русские паломники Святой земли: Спутник православного паломника в Святую землю. – СПб.: Изд-во ИППО, 1905. – 258 с.
23. *Четыркин Ф.* Курская святыня. – СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1899. – 12 с.