

от притеснений и насилий приказчиков «шелиховской компании» страдали зависимые туземцы – алеуты и эскимосы Кадьяка, которых русские заставляли добывать каланов на дальних промыслах, охотиться на лис, тюленей и моржей, ловить птиц на крутых утесах, запасать для компании рыбу, ягоды, съедобные корни и луковички, участвовать в постройках и т. д. Понятно, что эксплуатация и насилие вызвали ответную реакцию. Она могла выражаться в пассивных и активных формах: туземцы бежали и скрывались, а иногда устраивали заговоры и убивали надзиравших за ними русских промышленников. В одном из своих писем А. А. Баранов упоминает подобный эпизод, когда двое туземцев убили промышленника Дмитриева. Преступники были схвачены, но одному из них удалось позднее скрыться, а второго по приказу Баранова пропустили несколько раз «сквозь строй» из своих сородичей, которые избивали его палками и китовыми усами, после чего правитель велел оставить его скованным в кандалах, «чтоб мучить в работе», но тот предпочел покончить жизнь самоубийством. Те туземцы, которых русские рекрутировали в байдарочные партии для добычи калана, порой самовольно уезжали с промыслов и отказывались от работ. Такой случай произошел в 1795 г., о чем сообщал сам Баранов: «За побег из Якутата кенайского тоена [вождя], я велел наказать его слегка и остричь половину бороды и усов, в предупреждении беспорядков на будущее время, ибо он первый показал дурной пример и уехал самовольно с десятью байдарками кенайцев, чрез что лишил компанию промысла». На защиту угнетенных туземцев пробовали встать православные миссионеры, но их попытки жаловаться светским и духовным властям не увенчались успехом. В 1798 г. иеромонах Макарий вместе с несколькими алеутами смог добраться даже до самого императора Павла I, чтобы поведать ему о бедственном положении коренных жителей российских колоний. Однако его миссия не имела почти никаких позитивных последствий. Попытка миссионеров при поддержке переводчика Осипа Прянишникова и штурмана Г. Т. Талина спровоцировать на Кадьяке неповиновение местных эскимосов в отсутствие А. А. Баранова, занятого зимовкой на острове Ситха в 1799/1800 г., также закончилась безрезультатно. Возвратившись весной в Павловскую Гавань, Баранов тут же взял бразды правления в свои руки: он немедленно послал вооруженный отряд с заданием объехать весь остров, переписать туземцев и, «обдарив» их тоенов и «лучших мужиков», уговорить (очевидно, с применением силы) вновь отправиться со своими сородичами на промыслы калана (2, с. 94).

Несмотря на эти непростые отношения миссионеров с администрацией РАК именно распространение православия стало существенным подтверждением русского культурного влияния на жизнь аборигенов в этой части Нового Света. Православные миссионеры тесно взаимодействовали с паствой и в своей духовной деятельности опирались на изучение и сохранение особенностей культуры коренных народов. Их стараниями сложилась письменность основных этнических групп Аляски, переводились на туземные языки книги Священного писания, богослужебные и вероучительные тексты. В русский период РПЦ оказала цивилизационное воздействие на автохтонное население колонии, внося значительный вклад в развитие самосознания, культуры и оздоровление социальных отношений в местной среде. В отличие от РАК Русская православная церковь продолжила свою деятельность на Аляске и после того, как та стала американским штатом. Проводя пастырскую работу в многоконфессиональной стране с резко отличающимся от России государственно-политическим и общественно-экономическим строем, православное духовенство защищало интересы своей паствы перед органами власти всех уровней, а также перед американскими коммерческими структурами и представителями иных конфессий (4, с. 1090–1099).

1. Pritchard D. S. Joint Tenants of the Frontier: Russian – Hispanic Relationships in Alta California // Russian America: The Forgotten Frontier. Pub, Washington State Historical Society. Washington. 1990. P. 81.

2. Гринева А. В. Социальный протест в Русской Америке // Клио. № 11(119). 2016. С. 89–104; С. 94.

3. Громов П., протоиерей. Историко-статистическое описание Камчатских церквей // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1861. Т. 1. С. 49. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.knigakamchatka.ru/knigi-po-istorii-predpriyatii-gorodov-poselkov/knigi-po-istorii-predpriyatii-organizatsiy-sluzhb/gromov-kamchatka-cerkvi.html> (Дата обращения 10.04.2016)

4. История и наследие Русской Америки / А. Ю. Петров, митрополит Климент (Капалин), М. Г. Малахов [и др.] // Вестник Российской академии наук. 2011. № 12. С. 1090–1099.

5. Кирилл, архиепископ Сан-Францисский и Западно-Американский. Как стать миссионером // Весна духовная. Vol. 2 (№ 4). 2014. С. 6.

6. Ключевский В. О. Курс русской истории. [Электронный ресурс] URL: <http://www.spsl.nsc.ru/history/kluch/kluch34.htm>; Макаров Н. А. Русский Север: таинственное средневековье. / Ин-т археологии РАН. М., 1993. С. 167.

7. Корсун С. Монах и правитель. Преподобный Герман Аляскинский и С. И. Яновский // Весна духовная. Vol. 2. (№ 4). 2014. С. 34.

8. Климент (Капалин Г. М.), митрополит Калужский и Боровский // О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско-американской компании [Электронный ресурс] URL: <file:///C:/Users/MAM/Documents/o-prichinah-konflikta-pervyh-missionerov-na-alyaske-i-administratsii-rossiysko-amerikanskoj-kompanii.pdf>

9. Климент (Капалин Г. М.), митрополит Калужский и Боровский. К вопросу об участии священнослужителей во Второй Камчатской экспедиции // Вестник ТГУ, вып. 2 (82). 2010. С. 219–224.

10. Окунь С. Б. Очерки по истории колониальной политики царизма в Камчатском крае. Л., 1935. С. 87. [Электронный ресурс] URL: <http://www.law.edu.ru/book/book.asp?bookID=34063> (Дата обращения 27. 05.2013)

11. Григорьев Дмитрий, протоиерей. От древнего Валаама до Нового Света. Русская Православная миссия в Русской Америке. [Электронный ресурс] URL: <http://profilib.com/chtenie/64547/protoierey-dmitriy-grigorev-ot-drevnego-valaama-do-novogo-sveta-russkaya-pravoslavnaya-2.php>

12. Скурат К. История поместных православных церквей. [Электронный ресурс] URL: [http://krotov.info/history/20/1900/skurat\\_amer.htm](http://krotov.info/history/20/1900/skurat_amer.htm)

13. Соколов А. П. Беринг и Чириков. // Северная пчела. 1849. С. 98–99. [Электронный ресурс] URL: <http://biblioteka.org.ua/book.php?id=1121022544&p=17>

14. Элерт А. Х. По следам академического отряда великой северной экспедиции. Новосибирск, 2007. С. 80–83. [Электронный ресурс] URL: <http://elibrary.ru/item.asp?id=993114>

15. Юранова И. И. Документы по истории Русской православной церкви в Республике Саха (Якутия) Письмо Беринга Преосвященному Иннокентию, епископу Иркутскому и Нерчинскому. 23 июля 1734 г. М., 2005. С. 813. [Электронный ресурс] URL: <http://elibrary.ru/item.asp?id=9114465> (Дата обращения 26.05.2016).

15. Там же.

### А. А. Гончарова МИФОПОЭТИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА КОЛОШЕЙ

(на материале труда свт. Иннокентия (Вениаминова)

«Записки об островах Уналашкинского отдела»)

Колоши (тлинкиты) – один из народов северо-западного побережья Северной Америки. В начале «Записок о колошах» свт. Иннокентий (Вениаминов) уточняет места их проживания: «Подъ именемъ Колошъ или Колюжей извѣстны народы, населяющіе сѣверозападный берегъ Америки, отъ 45° до 60° градусовъ, т. е. отъ рѣки Колумбіи до горы св. Іліи, и преимущественно живущіе по островамъ, прилежащимъ къ материку Америки, и извѣстнымъ подъ именемъ Архипелага Принца Валлійскаго и Короля Георга III» (1, с. 26). Святитель Иннокентий, с присущим ему свойством всегда быть точным, добавляет, что «Колоши сами себя называютъ тлинкитъ съ прибавлениемъ антуктан, т. е. люди повсемѣстные, или люди всѣхъ селеній. Но откуда они получили название Колошъ или Колюжей? Не извѣстно» (там же, с. 28). И как видим, здесь даны не только сведения о месте их нахождения, но и ставится вопрос об этимологии названия и высказывается интересное предположение. Сведения о колошах (тлинкитах) в современных справочных изданиях даются всегда с опорой на труды свт. Иннокентия (Вениаминова).

В данной статье предпринята попытка осмысления фольклорно-мифологического материала, содержащегося в «Записках о колошах», как единого мифа творения, составляющего основу мифопоэтической картины мира этноса.

Мифопоэтическая картина мира (модель) «определяется как сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» (2, т. 2, с. 161). Самые разные источники дают основание для ее восстановления. И среди них важнейшими являются язык, мифология и фольклор. Миф как особый тип мышления и миф как нарратив (сюжет, повествование) – основной способ понимания и объяснения мира в архаическую эпоху. При определении мифопоэтической картины мира, с точки зрения ее содержательной наполненности, выделяют повторяющиеся «схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы, занимающие центральное место, 2) схемы, описывающие системы родства и брачных отношений и, 3) схемы мифоисторической традиции» (там же). Миф всегда возвращает ко времени «первотворения», особому прошлому, как идеальному, и содержит признаки настоящего,

объясняя его прошлым, и намекает на будущее. Основное место в мифопоэтической системе мира занимают мифы творения, космогонические мифы, рассмотрев которые, можно истолковать мифологию данного народа в целом.

Большой и разнообразный фольклорно-этнографический материал потребовал от ее автора рубрикации. Так, например, несколько раз выделяется раздел «Вера» с включением мифов о Вороне и Кануке, рассказов о шаманах и шаманстве, колдовстве и жертвоприношениях. Даже при беглом взгляде на эти рубрики становится ясно, что мифология и фольклор колошей (тлинкитов) особенно занимают свт. Иннокентия (Вениаминова). Здесь нашлось место и преданиям о потопе, космогоническим мифам о происхождении Земли, мифологическим рассказам о Луне и Солнце. Подробно освещаются и комментируются «игрушки» – (семейные обряды) колошей. В «Записках» приводится центральный миф колошей об Эле (Вороне), который представлен его развернутой биографией и деяниями. Этот миф имел повсеместное распространение, на что указывает автор: «В подробностях рассказчики иногда рознятся, как это и показано, но в главных обстоятельствах все они согласны, и потому можно заключить, что история Колош об их Эле не есть вымысел какого-нибудь одного или немногих; но предание общее и древнее» (1, с. 50). Но, как пришлось не раз убедиться свт. Иннокентию, это «древнее предание» не только не ушло из их жизни, но продолжало определять и направлять ее, включалось в обряды («игрушки»), шаманские действия, и, вообще, во все общезначимые акты жизни колошей. Сами колоши признавались: «Что и как делал и жил Эль, так точно живем и мы» (там же, с. 38). Действенность данного мифа, вероятно, поддерживалась социальной организацией колошей, которые делились на две фратрии – Ворона и Волка/Орла.

Свт. Иннокентий пишет: «Верховнымъ существомъ большая часть Колошъ признаетъ какое-то лице подъ именемъ Эль\*\*, а не Ель или Елкхъ, какъ писали прежде. Эль, по вѣрѣ Колошъ, можетъ все сдѣлать, онъ сотворилъ все въ мѣрѣ: и землю, и человѣка, и растѣнія; онъ досталъ солнце, луну и звѣзды. Онъ любитъ людей, но часто, въ гнѣвѣ своемъ, насылаетъ на нихъ повѣтрія и несчастія. Эль существовалъ прежде своего рожденія; онъ не старѣется и никогда не умретъ; о существованіи его Колоши ежегодно получаютъ извѣстія съ восточнымъ вѣтромъ» (там же, с. 36–37).

Всю историю Эля – Ворона можно толковать как единый миф творения, он включен в космогоническую мифопоэтическую систему колошей. Мифопоэтическая картина мира характеризуется универсальным детерминизмом, антропоморфным моделированием, что продемонстрировано биографией героя и его поступками. Ворон (Эль) в мифологии колошей – персонаж синкретический: он совмещает в себе предка, демиурга и культурного героя. Как культурный герой он добывает огонь с помощью различных трюков, извлекает небесные светила, добывает воду. Центральный миф колошей о Вороне распадается на семантические звенья, которые по-своему выделены и свт. Иннокентием. Первое смысловое звено – рождение героя – это своеобразная предыстория его будущих деяний. Его мать по совету косатки «забрела» в воду, достала со дна камешек, проглотила несколько воды: «Слѣдствіемъ сего необыкновеннаго приѣма было то, что Китхтгнса сдѣлалась беременна, и чрѣзъ восемь мѣсяцовъ родила сына, котораго она считала за обыкновеннаго человѣка, но это былъ Эль. Мать его прежде нежели родила его скрылась отъ брата своего въ тайное мѣсто» (там же, с. 40). Чудесное рождение, известное мифологии всех народов мира, – традиционный прием выделения героя, его особой судьбы. Камешки, камень символизирует крепость, стойкость героя. Далее следует рассказ о его детстве и взрослении. От матери он получает уроки ловкости и силы, становится искусным стрелком, охотником. Надев шкуру убитой им «большой птицы, похожей на сороку, с длинным хвостом и с предлинным тонким, блестящим и крепким, как железо, носом» (там же, с. 41), он получил способность летать. Таким же путем, то есть «надеванием шкуры утки», его мать получила способность плавать по морю (там же, с. 42). Эль наделяется магическими свойствами, шаманскими способностями – ему все подвластно. Мифопоэтическая модель мира предполагает особую связанность макрокосма и микрокосма, природы и человека, о чем говорилось выше.

В основном мифе колошей действия и поступки Эля можно интерпретировать как преобразование хаоса в космос. Процесс творения мира включает действие и противодействие, борьбу, в результате чего – рождение нового. Биография Эля связана с судьбой его матери, которая испытала много несчастий со стороны своего брата, дяди будущего Эля. Повзрослевший герой узнает эту историю от нее и решается отомстить своему дяде. На действия племянника тот отвечает противодействием: «онъ пытается утопить его в море, но Эль по дну моря вышел на берег и опять у дяди. Дядя, видя, что не можетъ погубить своего племянника обыкновеннымъ образомъ, во гнѣвѣ своемъ сказалъ “будь потопъ”» (там же, с. 42). Исследуя этот эпизод мифа, Е. М. Мелетинский пишет: «Потопъ представляет водяную стихию, и поэтому история всемирного потопы в центральном

тлинкитском мифе внутренне связана с историей регулирования приливов–отливов и с историей добывания пресной воды и творения рек Иелем» (3, с. 129). После потопы Эль – победитель продолжает совершать свои деяния как культурный герой. Святитель Иннокентий указывает, что «из всех его походов и дел весьма замечательно то, как он достал свет» (1, с. 44).

Архаическое сознание допускает разнообразные формы трансформации, которые проявляются через оборотничество, различные перерождения, метаморфозы мифологических персонажей, как и в эпизоде добывания света. Здесь указывается, что света на земле не было, «но он был у одного богатого и сильного Тозона в трех ящичках, которые он хранил очень тщательно и никому не позволял даже дотрагиваться до них. Эль, узнав это, непременно захотел достать свет и достал. Только внук Тозона мог достать свет» (там же). Второе рождение Эля – уже внуком Тозона, обладателя света, типологически напоминает его первое чудесное рождение, о котором речь шла выше. Он обернулся «в травочку и прильнул к чашке, из которой обыкновенно пила дочь Тозона... следствием этого было то, что она сделалась беременной» (там же, с. 45). Эль рождается не «на дорогих бобрах, а на мху в лесу», что символически указывает на его связь с природой, т. к. источник рождения – «травинка», в которую он обернулся. Эль плачем добывается взять ящички «со светилами» и попеременно вытаскивает из них звезды, луну и солнце. С ящиком, в котором хранилось солнце, «он исчез и явился на земле своей» (там же, с. 47). Появление солнца на небе испугало людей, и они «разбежались в разные стороны: кто в горы, кто в лес, кто в воду, и от того сделались зверями, птицами и рыбами, смотря по тому, кто куда убежал» (там же, с. 48).

Превращение зверей в людей, а в этом эпизоде – людей в зверей – особенность архаического типа мышления, которое допускает замены, трансформации. В архаическом мифе творения первоначальные элементы мира могут возникать спонтанно или, как в приведенном примере, путем магического превращения одних существ в другие. Развернутой, с точки зрения сюжетности, оказалась история добывания пресной воды. Обладателем пресной воды у колошей был Канук (Волк) «герой или родоначальник колош Волчьего рода» (там же, с. 48). Следовательно, если посмотреть на это с учетом социальной организации этноса, то водой владеет другая фратрия. Похитить ее – значит произвести перераспределение. История Канука – хозяина колодца с пресной водой включена в современную жизнь колошей: «Говорятъ, что даже и нынѣ находящаяся въ этомъ колодцѣ вода имѣетъ чудное свойство: она тотчасъ скрывается въ колодцѣ и появляется на берегу моря, если ктонибудь, нечистый, вымоетъ въ ней руки. Вода эта и то мѣсто, гдѣ она находится, нынѣ называется Канукіни, т. е. Канукова вода» (там же, с. 52). Это свойство «оставления следов», случившегося ранее, известно и другим культурам. Как видно из этого пояснения, колоши не сомневались в истинности происшедшего. Эпизод «добывания воды» предваряется встречей Эля и Канука. Они пытаются установить, кто из них старше. Канук оказался старше Эля, он демонстрирует свое превосходство, чудесным образом испытывает Эля, заставляя признать, что он не только старше его, но и сильнее. Главный эпизод – «отчуждение» воды путем обмана, в котором Эль проявляет трикстерские качества. Овладев водой: «...полетѣлъ на Острова и материкъ Америки; и, летая надъ землею, ронялъ по каплѣ. И тамъ, гдѣ упали мелкіе капли, текутъ нынѣ ручьи и ключи; а гдѣ упали большія капли, тамъ явились озера и реки» (там же, с. 49).

Святитель Иннокентий отмечает, что изложенная история Эля не охватывает всего того, что знают колоши, настолько она богата. «Колоши говорят, – пишет свт. Иннокентий, – что все обычаи и самый род жизни, ремесла и словом все они приняли от Эля» (там же, с. 50).

Центральный миф колошей об Эле вместе с другим фольклорно-мифологическим материалом позволяет реконструировать в общих чертах их представление о мироздании, пространственно-временных координатах. Колошам известны четыре стихии – земля, вода, огонь, воздух (ветер). Они знают о происхождении этих стихий, о чем шла речь выше. Четыре стороны света и четыре стихии символизируют единство мира, его целостность и завершенность. Вообще, число четыре для колошей является священным. Это подтверждается рядом примеров из текста. Так, шаман, чтобы получить магическую силу, убивает выдру, «одними словами или одним звуком О!, произнесенным разными тонами четыре раза» (там же, с. 63). В другом месте читаем, что шамана, по его просьбе, родственники, «ухнув четыре раза, опустили в море» (там же). Упоминаются в текстах и четыре угла, четыре дня, сорок жен у богатого тойона. Не случайно эта цифра связана с шаманом. Известно, что он является медиатором между всеми мирами и осуществляет связь людей с духами. Заметим, что числовая магия известна всем народам мира.

Мироздание по горизонтали представлено тремя сферами или мирами: Верхним, Средним и Нижним. Верхний мир – это небо, луна, звезды, солнце. Солнце и луна соотносятся с братом и

сестрой, о чем приводится мифологическое предание. В архаических культурах отдается предпочтение луне, а не солнцу, и записи свт. Иннокентия подтверждают это. Интересно, что тлинкиты перенесли на светила человеческие и социальные свойства бедности и богатства. Так, в их рассказе «солнце считается бедняком и не столько чистым, как луна, от того, что на солнце сушится всякое платье, а луна напротив того богата, у нее редко бывает недостаток» (1, с. 85).

Колоши «поддерживают» богатство луны своими обрядами. Во время затмения луны, которое они толкуют как потерю богатства, выносятся на улицу дорогие подарки: бобры, другие товары. Они уносятся домой лишь тогда, когда луна примет свой прежний вид. Затмение луны также обставлено обрядами. Колоши считают, что «луна сбилась со своей дороги» и помогают ей священными песнями, направляя ее на верный путь» (там же). Другие группы индейцев (побережье Южной Америки) также отдают предпочтение луне. Так, солнечные затмения они представляли как победу луны над солнцем, а лунные – как печальные и оплакивали их. И колоши отмечали, что «полное затмение считается предвестником будущих великих несчастий» (там же).

Особые лунарные мифы многих народов посвящены объяснению пятен на луне. Сходство многих сюжетов в том, что пятна – это люди, попавшие на луну. В остальном мифы могут иметь отличия. Учеными отмечается, что в развитых обществах наблюдается уменьшение значимости луны, она часто остается лишь как мифологический символ, используемый в магических обрядах. Мифология колошей, выделяющая луну, есть свидетельство архаичности их культуры.

Средний мир – это земля, представляющая собой остров, который стоит в море. «Колоши увѣряютъ, что земля стоит на одномъ огромномъ столбѣ, которой хранить и поддерживаетъ Агишанаку; иначе земля давно бы опрокинулась и потонула въ морѣ. Агишанаку, по вѣрѣ Колошей, бессмертна, сильна, бдительна, т. е. никогда не спитъ и очень любить людей за то, что они огонь разкладывают на землѣ и тѣмъ ее согрѣваютъ. Эта нижняя старуха столь могущественна, что въ состояніи противустоять самому Элю, который, не рѣдко, за несохраненіе его заповѣдей и особенно за сильныя кровопролитія, покушается истребить всѣхъ людей, живущихъ на землѣ, и иногда въ порывѣ гнѣва своего приходитъ къ старухѣ Агишанаку и оттаскиваетъ ее отъ столба, поддерживаемаго; но никакъ не можетъ оторвать ее. И эта возня Эля съ Агишанаку, по мнѣнію Колошей, бываетъ причиною землетрясеній» (там же, с. 84).

Упомянутый здесь «столб», на котором стоит Земля, это эквивалент «мирового древа». Мировое древо – центральная фигура космической модели, прежде всего «вертикальной», и в принципе связано с трихотомическим делением на небо, землю («среднюю землю») и подземный мир, – так указывает Е. М. Мелетинский (4, с. 214). Эта «нижняя старуха» – своеобразное антропоморфное существо, почти слившееся со своим столбом, символизирует уже переход хаоса в космос, т. е. вода (море) в мифологиях мира всегда соотносится с хаосом. Нижний мир находится под землей и водой. Здесь живут злые духи, которые всегда связаны с хаосом, а потому их функция – посылать болезни на людей. В нижний мир после смерти уходят рабы и простолудины.

За пределами данной статьи остались многие интересные страницы труда свт. Иннокентия (Вениаминова), в частности, подробное описание шаманов, их действий, рассказы о колдунах, различные поверья. Но и то, что здесь представлено, помогает убедиться в широте охвата мифологии колошей, знание которой необходимо миссионеру-пастырю, имеющему благородную цель обращения их в иную, истинную веру.

К моменту встречи свт. Иннокентия (Вениаминова) с колошами они пребывали в «мифе и обряде». Записанный им фольклорно-мифологический материал дал возможность частично реконструировать их мифопоэтическую модель и тем самым обогатить нашу науку.

1. Записки об Атхинских алеутах и колошах И. Вениаминова, составляющие третью часть записок об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1940. 158 с.

2. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1997. Т. 1. С. 719; Т. 2. С. 671.

3. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1979. 228 с.

4. Он же. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит., 1979. 230 с.

**Иннокентий (В. В. Ерохин), епископ  
АРХИЕРЕЙСКИЕ ПУТЕШЕСТВИЯ ИЗ ВЛАДИВОСТОКА  
НА КАМЧАТКУ В НАЧАЛЕ XX в.  
(по материалам «Епархиальных ведомостей»)**

Образование в 1840 г. Камчатской епархии стало важной вехой в процессе распространения православия в северо-восточной части Евразии, Приамурье и Приморье, укрепления культурного присутствия России в этом районе. В ряду камчатских архиереев вслед за свт. Иннокентием (Вениаминовым) находятся несколько человек, чьи труды способствовали развитию церковной жизни в столь обширном регионе.

Во второй половине XIX в. Камчатская епархия достигла достаточно больших размеров, чтобы можно было ею нормально управлять. Епархия называлась Камчатской, а центр ее находился в Благовещенске. Так, епископ Вениамин (Благонаровов) сообщал в Синод, что из Благовещенска легче управлять церквями в Грузии и Бессарабии, так как туда можно было без затруднения съездить за полгода, в то время как для поездки на Камчатку требовался целый год, а для почтовой переписки – 2 года (1, л. 29об). Поэтому в 1870-е гг. епископы начали дискуссию о разделении Камчатской епархии сначала в переписке между собой, а затем в отчетах в Синод. Например, епископ Мартиниан (Муратовский) в 1883 г. внес письменное предложение учредить в Петропавловске викариатство, но Синод оставил это представление без последствий (там же). Затем епископ Гурий (Буртасовский) нашел правильным направить архиерея во Владивосток (2, л. 1об.–2). Считалось, что из этого портового города архиерей ежегодно мог бы отправляться на судах в северные районы. Дискуссия о раздроблении Камчатской епархии продолжалась около 15 лет и окончательно завершилась в 1896 г. решением Синода о создании епархии Владивостокской с сохранением за правящим архиереем в его титуле ради исторической преемственности наименования «Камчатский» (там же). Указом Святейшего Синода от 5 января 1899 г. епископом Владивостокским и Камчатским назначили епископа Евсевия (Никольского), уроженца Тульской губернии (3, с. 127).

Однако, несмотря на удобное прибрежное расположение Владивостока, проблема управления отсюда камчатскими приходами не была устранена. Епископ вскоре писал в Синод, что северными территориями управлять из Владивостока было отнюдь не легче, чем из Благовещенска, как это было до разделения Камчатской епархии. Так, Владивостокский владыка в течение года, когда не было морской навигации, должен был направлять на Камчатку письменную корреспонденцию перевозкой через Благовещенск (2, л. 89об.). Большую часть года все северные округа имели возможность транспортного сообщения с Якутском, а не с Владивостоком, откуда с Камчаткой поддерживалось морское сообщение три-четыре летних месяца в году.

Все архиереи Русской Церкви в синодальную эпоху в соответствии в Духовным регламентом, законодательно регулировавшим деятельность церкви, обязаны были ежегодно совершать объезды епархии, лично контролировать деятельность приходов и церквей (4, с. 537). К концу XIX в. на Камчатке имелось 2 церкви и 32 часовни, на Командорских островах – 2 церкви. В этой связи интересен вопрос: как практически владивостокский архиерей выполнял названное требование Духовного регламента несмотря на сложные территориальные условия, в которые он был поставлен обстоятельствами.

Для изучения данного вопроса можно воспользоваться одной из публикаций во «Владивостокских епархиальных ведомостях», появившейся в 1903 г. Это был первый год выхода названной газеты, где в неофициальном разделе нескольких номеров, с 1 января по 1 ноября, впервые печатались дневниковые записи под названием «Поездка Преосвященнейшего Евсевия, епископа Владивостокского, в Камчатку летом 1899 года» (5). Их автор – священник Владимир Давыдов, спутник архиерея во время его поездки. Обращает внимание то, что редакция считала важным рассказать о событии прошлого времени, произошедшем 4 года назад. Таким путем редакция, видимо, нашла возможным показать читателям территориальные особенности епархии. Также в предисловии к статье говорилось о краеведческом значении и интересе публикации, ввиду тех «исключительных географических и других условий, в каких находится Камчатка, сравнительно еще мало знакомая русским читателям» (6, с. 11).

Главное место в публикации отводится епископу Владивостокскому и Камчатскому Евсевию (в миру Евгению Ивановичу Никольскому), прибывшему во Владивосток в марте 1899 г. Обстоятельства сложились таким образом, что в июле того же года управляющий епархией получил возможность на морском транспорте отправиться для объезда церквей на Сахалине и в Камчатском