ЖУРНАЛ ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

№5-6
2022

МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

МИССИОНЕРСКИЕ СТАНЫ







Барнаульский архиепископ – о миссионерах Алтая

Преподобный Макарий (Глухарев) – основатель Алтайской Духовной миссии

В Бийске работает музей, посвященный истории Духовной миссии

МИССИЯ НА АЛТАЕ





МС
ЖУРНАЛ
ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ
МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

СОДЕРЖАНИЕ

№5-6/2022

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ (ГЛУХАРЕВ): ЖИЗНЬ КАК ПРОПОВЕДЬ 3
Борис Тихомиров



ПРЕПОДОБНЫЙ МАКАРИЙ (ГЛУХАРЕВ) О ЗНАЧЕНИИ МОНАСТЫРЕЙ В ДЕЛЕ ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ ЮНОШЕСТВА 5
М. Стриганова



К ВОПРОСУ ОБ ОБРАЗОВАНИИ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ 8
К. Романенко

МАТЕРИАЛЬНОЕ ОБЕСПЕЧЕНИЕ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ 12
Архиепископ Горноалтайский и Чемальский Каллистрат



ОТДЕЛЕНИЯ И МИССИОНЕРСКИЕ СТАНЫ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В XIX ВЕКЕ 14
С. Голубцов

ПОХОДНЫЕ ХРАМЫ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ 18
Священник Георгий Крейдун



СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ МЕТОДИК РАБОТЫ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ НА ЮГЕ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ И КАТОЛИЧЕСКОЙ МИССИИ ВО ВНУТРЕННЕЙ МОНГОЛИИ 28
В. Овчинников



АЛТАЙСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ И «ИНОРОДЦЫ» ПРЕДГОРИЙ СЕВЕРНОГО АЛТАЯ 31
В. Николаев



МИССИОНЕРСКАЯ ПРОПОВЕДЬ СОТРУДНИКОВ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ С УЧЕТОМ ОСОБЕННОСТЕЙ ВЕРЫ И ЖИЗНИ МЕСТНОГО НАСЕЛЕНИЯ 35
Ольга Орлова



МОНАСТЫРИ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВЕКА 39
Священник Георгий Крейдун





Преподобный Макарий (Глухарев): жизнь как проповедь

Борис Тихомиров

Исполнилось 175 лет со дня преставления великого миссионера, апостола Алтая, архимандрита Макария (Глухарева). Мы предлагаем вашему вниманию статью Бориса Алексеевича Тихомирова, кандидата богословия, преподавателя кафедры Священного Писания Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии, о миссионерской, катехизической и переводческой деятельности архимандрита Макария.

Вряд ли ошибочно будет усмотреть одно из главных средоточий церковной жизни России XIX столетия в осуществлении перевода Библии на русский язык. О справедливости подобного суждения свидетельствует и почти общий вызванный переводом энтузиазм, и реакция, обусловившая драматизм его истории, и самый высокий статус государственных особ и духовных лиц, так или иначе причастных к этому начинанию, и сама его протяженность, объемлющая век практически целиком. Триумфальное, можно сказать, начало во втором-третьем десятилетии, далее период, который, используя сегодняшний лексикон, лучше всего охарактеризовать как «застойный», и, наконец, столь ожидаемое завершение в 1860–1870-е гг.[1] Определенно, здесь обретается «центральный нерв» церковной жизни и духовных устремлений столетия. Нас будет интересовать в этой истории ее «застойное», «темное» время 1830–1840-х гг. Именно в нем запечатлелось имя архимандрита Макария (Глухарева), «одного из самых замечательных людей той эпохи» – присоединимся к оценке, данной ему выдающимся отечественным богословом и церковным историком о. Георгием Флоровским.[2] Действительно, в судьбе архим. Макария как нельзя более полно отразились все перипетии первой половины XIX в., с ее романтикой и исканиями, страхами и реакцией. В этой эпохе и остается его имя, согласно его призванию, как пастыря, миссионера, монаха, автора церковно-богословских и духовно-поэтических текстов, переводчика Священного Писания.

Архимандрит Макарий не обойден вниманием исследователей. Его жизнеописанию посвящен ряд монографий, были публикации, анализирующие его деятельность и творчество. Укажем только несколько обобщающих работ, которые могут дополнить наш, по необходимости, краткий экскурс: Птохов П.В. Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М., 1899; Филимонов Д.Д. Материалы для био-

графии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888; Харлампович К.В. Архимандрит Макарий Глухарев: По поводу 75-летия Алтайской миссии. СПб., 1905. Исчерпывающую библиографию по архим. Макарию можно найти в предисловии к изданию его писем, подготовленному Харламповичем: «Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии» (Казань,1905).

I

Родился Михаил Яковлевич Глухарев, в будущем архимандрит Макарий, 30 октября 1792 г. в городе Вязьме Смоленской губернии в семье священника, довольно известного в округе своей ревностной проповеднической деятельностью. Молодой Михаил прошел обычный для лиц из духовного сословия образовательный путь: духовное училище и семинарию – учебную систему, многие безотрадные порядки которой не без иронии отобразил в своих «Очерках бурсы» Н.Г. Помяловский. К несчастью, эта ее сторона не прошла бесследно и для Михаила. Из-за сумасбродной выходки одного из преподавателей Вяземского духовного училища он получил серьезную простуду, осложнением которой на всю жизнь осталась слабость голоса и легких. Думается, понятно, какие трудности он постоянно испытывал в своей последующей профессиональной деятельности педагога, священника, миссионера, в том, к чему ревностно себя готовил. А преподавать он начал уже в 1812 г., когда из-за Отечественной войны прервались занятия в Смоленской семинарии – обучал детей одного помещика. Семинарию Михаил окончил в следующем, 1813 г., с отличием и был оставлен в ней преподавателем латинского языка. С латынью Михаил познакомился еще в домашних штудиях с отцом, училище и семинария дали знание древнееврейского, из современных – французского и немецкого языков. Древнегреческий изучал уже в Санкт-Петербургской духовной академии, куда был направлен в 1814 г. (второй академический набор) за отличные успехи в семинарской учебе и на основании похвального отзыва о преподавательской деятельности.

Несомненно, одним из главных событий студенческих лет, во многом определившим его будущее, было знакомство и сближение, вплоть до дружеских, доверительных отношений, с ректором академии архимандритом Филаретом (Дроздовым), будущим знаменитым московским святителем.[3] Это были отношения не администратора и подчиненного, но прежде всего пастыря и пасомого. И когда жизненные пути этих выдающихся людей разошлись, их связь не прервалась, о чем свидетельствует многолетняя обширная переписка. Не раз впоследствии пользовался архим. Макарий и гостеприимством архиерейского дома митр. Филарета. Необходимо отметить и особую атмосферу академической жизни того времени, вовлеченность студентов в жизнь столицы, отличавшуюся обостренными религиозными исканиями, подчас нецерковными. Оценка их – дело специального исследования, но, безусловно, определенная свобода, соединенная с чутким духовным наставничеством, сформировала в будущем пастыре широкий и открытый кругозор.

Академический курс Михаил Яковлевич Глухарев окончил в 1817 г. со степенью магистра богословия и был назначен на должность инспектора и преподавателя церковной истории и немецкого языка в Екатеринославскую Духовную семинарию. В том году он становится также ректором Екатеринославских уездного и приходского училищ. Здесь, в Екатеринославе, исполнилось его намерение о принятии иноческого звания, высказанное еще во время учебы в академии. Монашеский постриг совершил Екатеринославский архиепископ Иов (Потемкин) 24 июня 1818 г. На следующий день инок, нареченный Макарием, был рукоположен в сан иеродиакона, а еще через три дня – в иеромонахи. В Екатеринославе отец Макарий прослужил до весны 1821 г., когда указом Св. Синода был поставлен ректором Костромской семинарии. Здесь же, в Костроме, он был возведен в сан архимандрита.

Как в Екатеринославе, так и в Костроме отцу Макарию пришлось проводить в жизнь осуществлявшуюся тогда реформу духовного образования, которая далеко не всегда легко принималась на местах. Молодой пастырь и руководитель оказался в сложной, изначально конфликтной ситуации. Мы подходим здесь к непростой, во многом деликатной теме, касающейся взаимоотношений архимандрита Макария как с церковными властями, так и с находившимися под его непосредственным начальством педагогами. Не все складывалось гладко. Архимандрит Макарий не был «удобным», «компромиссным» человеком. Весьма симптоматичен отзыв епископа Костромского Самуила (Запольского) об отце Макарии: «При строгой, прямо монашеской жизни и честном поведении часто примечается задумчивым, часто вспыльчивым. Подвержен частым припадкам. Крайне слабогласен. К продолжению должностей впредь кажется малонадежным».[4] Достаточно жесткая характеристика, данная с позиции администратора. И другая, где о нем вспоминает его бывший ученик в Костромской семинарии, архиепископ Казанский Афанасий (Соколов) – позже их пути пересекутся в Сибири уже как правящего архиерея и клирика: «Моей душе он всегда присущ как наставник, из уст которого лились сладчайшие речи и в семинарии, и в его келии, куда он нередко призывал меня, юного богослова, для научения, обличения и усовершенствования в истине и правде и для принятия повеления произносить его собственные проповеди в церкви вместо него самого, по причине крайней слабости его голоса; но вечное место в душе моей он имеет наипаче потому, что духовная жизнь его при учении удерживала меня, 19-20-летнего, на путях Господних. Истину говорю, полный благодарения Господу, даровавшему мне такого наставника в юности моей...».[5]

Эти слова Высокопреосвященного Афанасия дают нам возможность соприкоснуться с внутренним миром архимандрита Макария. И даже столь краткий отзыв представляет его как человека прежде всего духовных устремлений. Действительно, весь

его жизненный путь предстает как поиск духовного. Здесь горение его души. Поиск, который для него отнюдь не проторенная, мощеная дорога, но «узкий», в евангельском значении, путь. (Говорят, в Сарове святой старец Серафим предсказал ему тяжелый жизненный крест.[6]) Для отца Макария, по крайней мере на начальном этапе его самостоятельного христианского становления, это был по преимуществу внутренний поиск, проходивший подчас в непростой борьбе с самим собой. О своих борениях отец Макарий постоянно беседовал со святителем Филаретом еще во время обучения в академии, об этом писал ему впоследствии в Москву, об этом советовался с теми многими духовниками-старцами, которых неизменно искал и с которыми сводила его жизнь. Здесь он целиком в атмосфере духовной жизни Церкви, вне которой себя просто не мыслил. Конечно же, и в принятии монашеского пострига следует видеть выражение этой внутренней стороны его жизни. Такая «интроверсивность» устремлений во многом может объяснить и ту конфликтность, о которой шла речь. Очевидно, отец Макарий тяготился необходимостью несения административно-хозяйственных обязанностей, отвлекавших его от духовного искания, но был вынужден исполнять их в той, давно сложившейся среде, косность которой отнюдь не ослабла с объявлением церковными властями реформы своих учебных заведений. Конфликт возник в Екатеринославе, не обошлось без него и в Костроме... Как-то одновременно осложнились проблемы со здоровьем, крайне хрупким после той памятной тяжелой болезни, случившейся еще в Вяземском училище. Они и становятся поводом для прошения об освобождении от административных и учебных должностей.

Весной 1825 г. отец Макарий прибыл в Киево-Печерскую лавру для несения монашеского послушания. Тем не менее и здесь его без преувеличения мятущаяся душа не дает ему возможности задержаться. Из Лавры он переходит в Китаевскую пустынь – 7 верст от Киева. Оттуда пишет письма о возможности занятия им должности библиотекаря в Московской Духовной академии – получает отказ. Уже в октябре того же 1825 г. просит Св. Синод о перемещении в Глинскую общежительную пустынь Путивльского уезда Курской губернии, куда и отбывает в конце декабря. Здесь на некоторое время отец Макарий нашел отдохновение в монашеском делании. Занимался он и литературной работой: переводил святых отцов, написал ряд духовных песнопений. Но и в Глинской пустыни ему не суждено было обрести своего места.

Естественно, его метания не остаются без внимания высокого начальства, так, в письмах к нему святителя Филарета, митрополита Московского, в этот период звучит упрек в «непостоянстве», в том, что он строит «воздушные замки», пренебрегает послушанием, противопоставляя ему своеволие. Высказываются очевидные опасения о том, найдет ли он себя на новом месте[7]. Как отнестись к этому «непостоянству» отца Макария? Действительно, на месте ему не сиделось, и упрек представляется справедливым. И тем не менее здесь можно усмотреть и вечный поиск души, которая ищет и не находит пристанища в этом мире, оказывающемся чуждой для нее оболочкой; жизнь как странничество – еще один идеал христианской и непосредственно русской духовности. Скорее всего, именно в данном контексте надо искать объяснение его «непостоянства». Он ищет собственный путь в осуществлении своего христианского призвания – может быть, в ущерб традиционному требованию послушания.

В начале 1829 г. в Св. Синод пришло его прошение о переводе в Сибирь и «употреблении» на дело миссии. На этот раз оно было удовлетворено, и уже в конце мая 1829 г. отец Макарий получает назначение в Тобольскую епархию, где архиепископ Евгений (Казанцев) организовывал миссию по христианизации живущих в этом обширном крае народов. Начался страннический путь отца Макария в Сибирь к новой пастве.

XIX век открывает свою страницу в миссионерском служении Русской Православной Церкви. Определенный импульс православная миссия получает в начинаниях Александровской эпохи, в деятельности Российского Библейского общества (РБО) по переводу Священного Писания на языки «малых народов» Российской Империи. Здесь, в романтике и воодушевленности начала столетия, можно усмотреть один из корней в ближайшем будущем серьезного и мощного института русского православного миссионерства. И, без преувеличения, золотыми буквами в историю миссионерского движения вписано имя архимандрита Макария, основателя Алтайской миссии, «романтического миссионера», как назовет его митр. Филарет[8], выдающегося подвижника дела христианского благовестия и просвещения, а сама деятельность Алтайской миссии при ее первом начальнике будет оцениваться как «один из самых героических и святых эпизодов в нашей истории»[9].

Летом, перед отъездом, архим. Макарий посетил Москву, где жил в Чудовом монастыре, собирая пожертвования на будущее начинание (как водится в России, его обокрали). В Тобольск он прибыл 30 сентября. План архиеп. Евгения предполагал организацию в епархии двух миссий: на севере – для остяков (совр. ханты) и вогулов (совр. манси); и юге – для киргизов (речь идет о казахах, которые тогда отдельно еще не идентифицировались), калмыков и телеутов Алтая, также черновых татар (дореволюционное название северных групп народов Алтая). Высокопреосвящ. Евгений предложил отцу Макарию север, где миссионерствовал сам и хорошо представлял ситуацию. Однако у отца Макария нашлись особые основания в пользу южного направления, конкретно Киргизской степи (совр. Казахстан) – слабость собственного здоровья для севера и предварительное знакомство именно с языками тюркской группы. На южном направлении и остановились, хотя отношения с архиеп. Евгением были несколько испорчены. Но в Киргизскую степь отца Макария не пустили власти – на основании правительственного циркуляра,

запрещавшего здесь всякую христианскую миссию (как отмечают, эта нейтральная религиозная политика закончилась распространением ислама, причем мечети часто строились даже руками православных казаков)[10]. Тогда окончательным направлением миссии определили Алтай.

3 августа 1830 г. миссия в составе начальника и двух сотрудников – тобольских семинаристов Волкова и Попова – выехала из Тобольска. Первоначально обосновались в Бийске, ставшем резиденцией и одним из центров Миссии, наряду с впоследствии обжитыми Улалой и Маймой. Миссионерам пришлось заниматься буквально всем: катехизацией, обучением вчерашних язычников навыкам земледелия, преподаванием начал грамотности и детям, и взрослым, поставками сельскохозяйственного инвентаря, продовольствия и одежды, лечением, принятием родов... Архимандрит Макарий выписывает книги по агрономии... Один из проектов отца Макария, связанный с этой стороной деятельности Миссии и направленный им в Св. Синод, предполагал даже специальную стажировку членов Миссии в Московском университете по некоторым естественным дисциплинам. Первое крещение миссионеры совершили уже 7 сентября 1830 г. – дата, считающаяся днем основания Алтайской миссии.

В общей истории христианского миссионерства, православного русского в том числе, христианизация часто начиналась и заканчивалась актом крещения, после чего новообращенный предоставлялся самому себе. За подобной практикой стояла и «простоватость» миссионеров, и отношение к таинству крещения как акту самодостаточному, даже с некоторым оттенком магичности. «Издержки» подобного миссионерства известны, засвидетельствованные в многочисленных сообщениях об отпадении крещеных обратно в язычество. (У нас глубоко и проникновенно писал об этом Н.С. Лесков, в частности, в рассказе «На краю света».) Алтайская миссия, отдадим должное ее начальнику, сразу же определила для себя иной путь. То, как архимандрит Макарий готовил к крещению и совершал его, описывают следующим образом: «Обычно он узнавал так или иначе, что в том или ином пункте имеется инородец, расположенный к принятию христианского учения. Тогда он спешил в то место, оглашал инородца, затем крестил, поручал надежному восприемнику, который и ограждал новообращенного от вредных влияний. Но иногда отцу Макарию приходилось сталкиваться при оглашении алтайца с противодействием или его семьи, или шаманов. Тогда он или крестил тайно и велел разрывать семейные связи, или же отказывался крестить... Оглашение продолжалось от одного дня до двух недель, в зависимости от возраста и развития, умственного и нравственного, оглашаемого»[11]. За крещением следовало обязательное приобщение новообращенного к церковной общине, собственно – шире – к христианской культуре и цивилизации. Практически это означало переход к оседлому образу жизни. И здесь была необходима соответствующая помощь со стороны Миссии в связи с новым обустройством быта. Новокрещеные и их семьи освобождались на определенное время от податей, предоставлялась им и возможная материальная поддержка.

Миссия постепенно расширяется. На смену Волкову и Попову, покинувшим отца Макария уже в начале 1830-х гг., приходят – произнесем имена первых делателей Алтайской миссии – двое ссыльных поселенцев Петр Лисицкий и Иван Савельев, в конце 1830-х гг. там трудились юноши Михаил Нигрицкий из Томского Духовного училища, семинарист Стефан Ландышев, будущий преемник о. Макария на посту начальника, ссыльный дьячок Петр Торбаев, иеромонах Анастасий, крестьянин Филипп Гилев, Артемий Левицкий, студент медико-хирургической академии, впоследствии игумен Акакий, скончавшийся на Алтае в 1875 году... В начале 1840-х гг. из Москвы в Миссию прибывает девица Софья де-Вальмон, учительница и воспитательница в открывшуюся школу, акушерка. Ставил архим. Макарий и вопрос о создании женского монастыря при Миссии – не разрешили.

Вот как о миссионерской деятельности архим. Макария отзывается один из его последователей, активный участник православного миссионерского движения, известный востоковед Н.И. Ильминский: «По силе и благодати Божией, явились нерукотворно, т. е. без человеческой миссионерско-научной и искусственной подготовки и выправки, два миссионерских огня в Сибири: Иннокентий[12] и Макарий Глухарев. Иннокентий – самородный сильный и ясный ум: он действовал преимущественно катехизической проповедью и инородческими переводами, которые он вполне убежденно и неотразимо считал (и совершенно справедливо) необходимым орудием миссии. Архимандрит Макарий имел некоторый мистический оттенок, старался возбудить дух христианский и благодатный в инородцах, хотя он не отрицал и даже признавал пользу местных языков. Но в том и в другом, в Иннокентии и Макарии, обитала таинственная и благодатная сила и действенность, и они прочно насадили христианскую веру среди полудиких племен Алтая и отдаленнейших окраин Сибири» [13]. Очень значимое сопоставление имен двух величайших деятелей православной миссии XIX столетия, двух, без преувеличения, апостолов Сибири. Позволим себе высказать лишь одно уточнение в отношении данной оценки маститого ученого. В ней, в сравнении с очерченной деятельностью святителя Иннокентия по переводу на языки просвещаемых народов, несколько теряется значение переводческих трудов Алтайской миссии и непосредственно ее первого начальника. Конечно же, переводы стали важнейшим направлением в деятельности миссионеров. Трудностей здесь было достаточно: большое количество диалектов, с которыми приходилось работать, отсутствие грамматик, которые пришлось составлять самим... Тем не менее успехи были – и немалые. Так, за время пребывания архимандрита Макария начальником Миссии на одно из алтайских наречий, телеутское, были сделаны следующие переводы: Четвероевангелие –

почти полностью; несколько апостольских посланий и книга Деяний; многие псалмы и выборочные места из Ветхого Завета; краткая Священная история; краткий катехизис митр. Филарета; огласительные поучения и сборник молитв.

Но совершенно особое место в просветительских начинаниях Миссии архимандрит Макарий отводит русскому языку. На рубеже 1830–1840-х гг. он составляет пособия для общехристианского просвещения, причем не только для крещеных алтайцев, но и для проживающих на Алтае русских: «Начальное учение человеком, хотящим учиться книг Божественного Писания», «Алфавит Библии». Священное Писание в них цитировалось на русском языке. Их можно рассматривать как программные начинания Миссии, поскольку таким образом ставился вопрос о приобщении новокрещенных к культуре русского православия и выбор русского языка здесь был принципиальным. Почти в то же время в своем письме к митрополиту Филарету он пишет: «Одно из важнейших дел, составляющих службу миссии есть обучение новокрещенных инородцев грамоте не только природных наречий их, но и славянской и русской, потому что они призваны участвовать в общественном богослужении нашей Церкви, совершаемом на славянском языке, и потому что, вошедши в общение с народом русским в единой вере, для лучшего познания сей спасительной веры они должны искать общения с ним в самом языке русском и изучать сей живой язык, на котором, по милости Божией, имеет Церковь наша уже Новый Завет и некоторые из священных книг Ветхого» [14]. При этом саму миссию Русской Церкви архимандрит Макарий видит достаточно широкой, не ограничивая ее только язычниками. В 1839 г. он посылает в Св. Синод проект с выразительным названием: «Мысли о способах успешного распространения христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе». Самому отцу Макарию уже приходилось заниматься проповедью христианства по всем этим направлениям. Кроме того, Миссия окормляла и православных русских, живших в районе ее действия. При этом миссионеры столкнулись с крайне низким уровнем религиозной грамотности. Такими оказываются масштабы православной миссии архим. Макария, одной из насущных задач которой выступает требование серьезной работы в направлении общего религиозного просвещения. И в этих рамках, как настоятельно необходимый, встает для него вопрос о переводе Священного Писания на русский язык. С данным замыслом в конце 1830-х гг. он обращается в Св. Синод, пишет на Высочайшее имя, посылает в Синод варианты собственных переводов... Так в христианском служении отца Макария открывается новая трудовая стезя, на которой он становится не менее известным, чем в своей миссионерской деятельности.

В конце 1839 г. архим. Макарий приезжает в столицу под предлогом поправки пошатнувшегося здоровья (действительно, к старым недугам прибавились проблемы со зрением). Разрешение от Синода на поездку ему было дано. Пребывание в Санкт-Петербурге архим. Макарий использовал прежде всего для того, чтобы возможно шире поднять вопрос о переводе Св. Писания. Выбранное для этого время, наверное, надо признать самым неудачным – позиция властей, как церковных, так и светских, в данном вопросе по-прежнему оставалась прямо противоположной: еще свежо было в памяти громкое закрытие Библейского общества. И очень скоро о. Макарию предложили оставить Санкт-Петербург и вернуться в Миссию. При этом санкт-петербургский митрополит Серафим (Глаголевский), принимавший непосредственное участие в закрытии РБО, грозился выдворить отца Макария из столицы с жандармами или сослать в Спасо-Евфимиевский монастырь[15]. Некоторое время отец Макарий прожил в Москве, останавливался и в Казани, собирая пожертвования и продолжая работу по переводу. Уже с Алтая он снова обращается в Синод с тем же предложением, посылает рукописи переведенных им книг. Ответом Синода было определение архим. Макарию епитимии, которую он отбывал, по существовавшей тогда практике, в доме своего правящего архиерея. Впрочем, и это наказание о. Макарий использовал для переводческой работы, найдя в библиотеке Томского епископа Афанасия (Соколова), своего бывшего ученика, необходимые книги и пособия. Следующую епитимию он получил через год за попытку издать «Алфавит Библии».

Трудно сказать, что послужило причиной, неудачи ли с проектом русского перевода Священного Писания, без которого он с какого-то момента не мыслил успешной миссионерской деятельности, но в конце 1842 г. архимандрит Макарий подает в Синод прошение об освобождении его с поста начальника Миссии. В ряде писем он ссылается на ослабление здоровья, прежде всего зрения, что становится серьезным препятствием в исполнении служебных обязанностей. В это время у него также появляется намерение посетить Святую землю и там продолжить работу над русским переводом. В Палестину его тогда не пустили, но от руководства Миссии он был освобожден и определен настоятелем Троицкого Оптина монастыря Орловской епархии близ г. Волхова (решение Синода от 16 июня 1844 г.) Здесь – место последнего служения отца Макария, длившегося около трех лет. Волхов, по сути, стал для него продолжением миссионерской деятельности. Православная российская провинция оказалась в не меньшей степени, чем Алтай, нуждающейся в религиозном просвещении. Причем это касалось всех слоев общества. Так, выяснилось, что даже городской голова не знает Символа веры, а из молитв помнит только «Вотчу» (так в Волхове именовали молитву «Отче наш...», в произношении превратившуюся в некое заклинательное бормотание). Архимандрит Макарий организует катехизические курсы, куда приходят и дети, и их родители, где он учит всему: молитве, основам веры, Священному Писанию (Евангелие читалось по-русски), беседует... Приходили к нему даже за исцелениями, и, говорят, он, сам больной, помогал[16].

Только в 1847 г. Св. Синод дает архим. Макарию благословение на поездку в Святую землю, куда тот стремился все предшествующие годы. Кажется, у него было намерение поселиться в Вифлееме в пещере блаж. Иеронима, где, наконец, и завершить свой переводческий проект. Буквально накануне, когда все уже было готово к отъезду, он занемог...

18 мая 1847 г. отошел к Господу архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии, настоятель Свято-Троицкого Оптина монастыря, переводчик Священного Писания... Похоронили его в монастырском соборном храме. Как отмечают биографы[17], и через пятьдесят лет его могилу посещали, а почитание его памяти в Волхове только возрасталo... Закрыли монастырь в 1923 г. В настоящее время он находится в руинах, и могила подвижника недоступна. Самое удивительное – память об архимандрите Макарии жива в Волхове до сих пор.

II

Теперь более подробно о самой истории перевода. Пытаясь определить истоки обращения архим. Макария к теме русского перевода Св. Писания, можно сразу указать, что нет никаких сведений о его причастности к «первому этапу» переводческой работы, проходившему под эгидой Российского Библейского общества в бытность отца Макария студентом академии, когда в этом начинании самое активное участие принимала академия и ее ректор. Вполне вероятно, что студенты помогали в работе, тем не менее конкретные сведения такого рода неизвестны. Впрочем, для будущего перевода отца Макария этот даже гипотетически возможный этап не мог иметь никаких последствий, поскольку к Ветхому Завету, предмету его непосредственных переводческих трудов, в академии подошли, когда его уже не было в ее стенах. Не обращался он к теме перевода и тогда, когда занимал административные посты и был преподавателем в духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви. К переводу Св. Писания на русский язык отуц Макарий приступил именно в миссионерский период своей деятельности. Задачами миссии и обусловлены побудительные причины его переводческих трудов. В этом они иные, чем у протоиерея Герасима Павского, перевод которого, чуть более ранний по времени, осуществлялся в рамках его учебного академического курса древнееврейского языка. О них можно говорить как об иных и в сравнении с переводческой деятельностью РБО, которая, несмотря на весь свой миссионерский пафос, выглядит идеалистически оторванной от реальности. Имеется в виду особое, можно сказать, «пиетистское» восприятие Писания, как всеобъемлющего и потому самодостаточного источника веры, который сам и просвещает и обращает ко Христу. Подход, при котором христианская миссия понимается почти исключительно как распространение Слова Божьего, которое есть Писание. В этих рамках необходимыми для миссии и становятся переводы Св. Писания на современные языки, поскольку семантическая ясность текста выступает главным условием ее успешности. От подобного взгляда на Библию не был свободен и архим. Макарий – видимо, здесь нашло выражение некое общее настроение того времени[18], – тем не менее для него вопрос перевода есть прежде всего принципиальный и органичный вопрос жизни православной миссии, без решения которого движение вперед на каком-то этапе становится невозможным. И в этом отношении его отставка с поста начальника Миссии, служению которой он ранее намеревался посвятить свою жизнь без остатка, представляется вполне красноречивой.

Первое обращение о. Макария к замыслу перевода датируется вполне определенно. О нем он высказывается в письме к митр. Филарету от 23 марта 1834 г.[19] Это целостный программный документ, по сути, богословско-идеологический трактат-обоснование необходимости русского перевода Ветхого Завета. Трудно не обратить внимание на стиль этого, в данном случае почти официального послания, представляющий столь характерный образец церковно-богословского слога первой половины XIX столетия, с его витиеватостью и тяжеловесностью. Архимандрит Макарий настаивает на необходимости перевода, поскольку славянский язык «непонятен простому народу», «перевод РБО незавершен, так как не охватывает Ветхий Завет», «европейские народы давно имеют Св. Писание на своих языках», русский перевод необходим всем многочисленным народам, живущим на территории Российской Империи, «даже магометане имеют Алкоран на российском наречии»... Его возражения противникам перевода не лишены изобретательности и убедительности. Он предлагает издание специального журнала при Санкт-Петербургской Духовной академии, где публиковались бы варианты переводческих трудов (когда в конце 1850-х гг. работа по переводу будет официально возобновлена, она начнется именно с журнальных публикаций сделанных переводов)...

Все в этом письме продуманно и логично. Тем не менее год написания данного трактата – 1834-й, а адресат – митрополит Московский Филарет! Вряд ли Московскому святителю, более кого бы то ни было сделавшему для перевода во втором-третьем десятилетии века, нужно было доказывать эту необходимость, едва ли что-то новое ему открыли обоснования этой необходимости самими текстами Св. Писания, в которых архимандрит Макарий порой доходит до пересказа сюжетов библейских книг (книги Иова, например, убеждая таким образом в ее церковной актуальности)... Что нового мог сказать ему архим. Макарий? 1834 год! Восемь лет прошло с тех пор, как на кирпичном заводе Александро-Невской лавры был сожжен готовый тираж Пятикнижия на русском языке[20], закрыто РБО. Настроение как церковных, так и светских властей не предполагало даже самой возможности постановки вопроса о продолжении перевода. Итак, время, выбранное отцом Макарием, самое

неблагоприятное. Как мог отнестись митрополит Филарет, с его известной осторожностью во всем (впрочем, в условиях общественной и церковной ситуации того времени ее скорее нужно воспринимать как мудрость), к подобному «прожекту»? Как к очередной небезопасной бестактности своего бывшего ученика и духовного воспитанника? Действительно, в этом отношении письмо выглядит более чем странно. Но есть одно обстоятельство, которое многое может поставить на свои места. На последних страницах своего трактата архим. Макарий связывает задачи перевода с задачами православной миссии, приобретающей для него поистине вселенский масштаб: это миссия и к язычникам, и к мусульманам, и к евреям, это миссия и к крещеному русскому народу, в не меньшей степени нуждающемуся в просвещении Словом Божиим.

В отношении религиозной необразованности последнего архимандрит Макарий более обстоятельно высказывается в своем следующем, не менее пространном послании от 8 июня 1836 г., адресованном на этот раз обер-прокурору Св. Синода С.Д. Нечаеву. Видимо, уверенность в неотложной необходимости перевода и упорное молчание иерарха заставили его обратиться к светским властям. Повторяя в письме общие тезисы, высказанные и митр. Филарету, о. Макарий приводит ряд примеров вопиющей невежественности народа, яркость которых заслуживает того, чтобы их повторить. Он пишет: « ...надлежит... чтобы и вообще в Российском народе и особенно в служителях алтаря умножался спасительный для человеков свет истинного Богопознания. Если же все еще будем бояться полной Библии на Российском наречии, то не вошел бы в число миссионеров наших некто, подобный одному клирику, приходившему ко мне с объявлением, что он желает послужить святой церкви проповеданием слова Божия иноверцам. Хорошо, говорю, друг мой; но скажи мне, сколько у нас Богов, чтоб знать, какую веру мы намерены проповедовать. И что же? Он насчитал мне их не только три, но и четыре, и пять, и, может быть, простерся бы далее, если бы я не пресек этого исчисления. Архиепископ всплеснул руками от удивления и прискорбия, когда я рассказал ему разговор мой с этим клириком. Впрочем, у нас нельзя и ожидать того, чтобы одни миссионеры и клирики приходских церквей проповедовали иноверцам Бога истинного; но и все православные земледельцы и торговые люди нередко изъясняют им веру, которую называют «крещеною», и многие из сих учителей называют честныя иконы богами, а полочки, на которых они стоят, божницами»[21]. Поскольку подобного рода примеры в истории известны, вряд ли можно здесь упрекнуть о. Макария в чрезмерном сгущении красок.

Так и не получив ответа на свой проект ни от митрополита Филарета, ни от С.Д. Нечаева, видимо отчаявшись, что столь нужный для дела миссии перевод когда-либо будет начат в Церкви, архимандрит Макарий в 1837 г. приступает к нему самостоятельно. Первое сообщение об этом находится в письме к одному из его многочисленных адресатов от 25 июля 1837 г. Он пишет: «Весною нынешнего года претерпевал я сильные искушения от уныния и тоски; и, думаю, что Само Провидение Божие, милосердно пекущееся о таком грешном черве, как я, навело меня на одно занятие, в котором душа моя находила утешение и подкрепление. Это перевод книги Иова с еврейского языка на российский. Началось дело на Пасхальной неделе, и в полночь накануне дня Иова Праведного (5 мая), при помощи Божией, кончено»[22]. (Пасха в 1837 г. приходилась на 18 апреля, таким образом, на весь перевод, согласно данному сообщению, ушло не более 17 дней). Перевод книги Иова, свой первый переводческий опыт, отец Макарий отсылает в Комиссию Духовных училищ для издания. В своем, на этот раз кратком, сопроводительном письме он подчеркивает: «В народе Российском многие миссионеры; и в том числе знатная часть служителей Церкви, не могут хорошо разуметь Ветхий Завет на славянском, уже мертвом у нас наречии»[23]. Только после этого публичного заявления о своем переводе пришел ответ от митрополита Филарета на послание трехлетней давности: «Беседу с вами начать надобно, кажется, с мыслей ваших о полном переводе Библии на русское наречие. Вы употребили немало труда на изложение сих мыслей, но посев ваш пришел не на готовую землю и не во время сеяния. Сомнения о полезности перевода, доселе сделанного, и прекословия о достоинстве его или не прекратились, или возникли вновь, так что продолжение сего дела более угрожало бы умножением сомнения и прекословии, нежели обнадеживало бы умножением плода духовного...»[24]. Вежливая и осторожная попытка дать понять отцу архимандриту всю несвоевременность его начинания. Она также как нельзя более наглядно демонстрирует сложившуюся ситуацию с переводом, характеризует позицию и личные качества митр. Филарета.

Уже начало деятельности отца Макария как переводчика Священного Писания очень рельефно представляет его черты христианина и пастыря, которые мы отмечали и ранее. Его искренность, пылкость, определенную «наивность» в житейской мудрости века, его в евангельском духе «детскость», конечно же, веру в то, что Господь ведет и не оставляет. Представляется существенным, что в истории с переводом – вспомним высказывавшиеся ему упреки в непостоянстве – он не только последователен, но настойчив, причем до конца. Определенно можно говорить, что в миссионерской и переводческой деятельности он обретает свое христианское призвание, к которому шел, как мы видим, отнюдь не проторенными путями, здесь же и окончание его метаний.

Уже в следующем, 1838 г., архимандрит Макарий отправляет в Комиссию свой перевод новой библейской книги, на этот раз книги Исайи, также с кратким сопроводительным письмом, выражающим надежду, что обе переведенные книги будут опубликованы. Судьба переводов была предрешена самой ситуацией – по получении Комиссией сделанного профессором еврейского языка Санкт-Петербургской академии протоиереем И. Ивановым формального отзыва,

надо сказать, не во всех своих частях одобрительного, который, конечно же, ничего не решал, оба перевода были сданы в архив Св. Синода.

Нарушая все нормы субординации, архимандрит Макарий пишет на Высочайшее имя Государю императору Николаю Павловичу, где, как и в предыдущих посланиях, выступает апологетом русского перевода и надеется в деле его издания на помощь Николая I. «Если Владимир Великий просветил Русский народ святым крещением, то ныне царствующий Монарх просветит Святой Библией на Российском наречии»[25]. Естественно, письма были переадресованы в Св. Синод, а председательствовавшему в Синоде митрополиту Санкт-Петербургскому Серафиму было указано на недопустимое непосредственное обращение к Государю архимандрита Макария.

Посещение архимандритом Макарием столицы в 1839 г. только еще раз показало бесперспективность возбуждения вопроса о переводе в той исторической обстановке. Все его многочисленные попытки как-то повлиять на ситуацию закончились предписанием Синода немедленно вернуться на Алтай. Тем не менее в столице он неожиданно получил и новый стимул к своей работе – удалось достать литографии перевода ветхозаветных книг с еврейского текста протоиерея Герасима Павского, его бывшего преподавателя по Академии. О существовании этого перевода о. Макарий раньше даже не подозревал. К сверке своих переводов с переводом протоиерея Герасима Павского он приступает сразу по оставлении столицы, еще в Москве и Казани, и заканчивает вскоре по приезде на Алтай.

Новый, пересмотренный перевод книг Иова и Исаии он посылает теперь не в Комиссию духовных училищ, но в Св. Синод, сопровождая его и этому адресату пространным проектом о русском переводе Библии. Здесь нет принципиально новых аргументов, но тональность существенно иная. Голос о. Макария возвышается до грозного гласа ветхозаветного пророка, ревнующего о деле Божьем, в служении которому нет и не может быть никаких компромиссов. Сделанные в недавние годы переводы Священного Писания на русский язык (имеются в виду переводы под эгидой РБО) – величайшее благословение Господне России. И оставление этого богоугодного начинания – величайший грех и нечестие, за них Россию постигли нынешние многочисленные бедствия, которые есть суд Божий. О Петербургском наводнении 1824 г. он пишет: «И вдруг он дунул, и море побежало на сушу, и волны гнева Его покрыли стогны твои, размыли домы твои, дошли до выи твоей, поглотили многих сынов и дщерей твоих, и возрыдали Царь и народ Его». Об окончании царствования императора Александра I: «Потом он дунул и на Царя, и Царь увял в крепости сил своих, как увядает прекрасный цвет от зноя солнечного во время чрезвычайной засухи, и возрыдал Русский народ о Царе своем, и сетовали с ним Цари и народы вселенной». Тем же слогом он говорит о бунте декабристов и его подавлении, о голоде вследствие засухи и неурожая, о пожарах театра и царского двора, страшном армянском землетрясении... Все эти события исполнены Высшего смысла, это – наказание Господне за небрежение слова Божьего, так как «Пятикнижие в русском переводе, та святая и страшная книга Закона Божия, которая лежала на ковчеге завета Иеговы, во Святая Святых... у премногих особ лежит в простом складочном месте... Неужели слово Божие в облачениях Славянской буквы перестает быть словом Божиим в одеянии Российского наречия?»[26]

Св. Синод был последней официальной церковной инстанцией, до которой архимандрит Макарий пытался достучаться, грозный пророческий глас – последней возможностью быть услышанным... Ему определили епитимию: послушание при доме Томского архиерея от 3 до 6 недель по усмотрению последнего. Скорее пожурили, чем действительно наказали.

Но была еще одна попытка сделать русский перевод достоянием общественности, теперь в обход официальных властей, – попытка напечатать «Алфавит Библии». Этот труд, написанный им на Алтае по возвращении из столицы, представляет собой систематизацию христианского вероучения, своеобразный катехизис, где догматические положения представлены по преимуществу цитатами Священного Писания, естественно, по-русски. Издать этот труд архимандрит Макарий попытался через московского генерал-губернатора князя Д.В. Голицына, одного из жертвователей на дело Алтайской миссии. Основной причиной написания этого труда отец Макарий опять указывает цели миссии, также высказывает намерение о переводе его на одно из алтайских наречий. И снова возникает вопрос: на что рассчитывал архимандрит Макарий, обращаясь с подобной просьбой к генерал-губернатору? Конечно, даже столь высокое лицо не могло исполнить подобную просьбу в обход цензуры. Князь Д.В. Голицын пересылает «Алфавит» обер-прокурору Св. Синода графу Н.А. Протасову, последний отдает его для рецензии ректору Санкт-Петербургской Духовной академии архимандриту Афанасию (Дроздову), весьма выразительной характеристикой которого звучат слова святителя Филарета Московского о нем – «он веровал в церковные книги более нежели в слово Божие»[27]. И вновь момент самый неблагоприятный: в то время с именем обер-прокурора графа Н.А. Протасова было связано обсуждение таких очевидно обскурантистских вопросов, как объявление славянского текста Священное Писания текстом, исключительно обладающим каноническим достоинством, наподобие латинской Вульгаты, запрещение мирянам самостоятельно читать Священное Писание... Именно в начале 1842 г. начинается громкое синодальное расследование по поводу литографированных переводов прот. Герасима Павского. Заслуженный протоиерей, доктор богословия, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии и Санкт-Петербургского университета, законоучитель наследника престола вынужден давать обстоятельные и унизительные объяснения. Как раз в это время и появляется «Алфавит». Отзыв, естественно, приходит отрицательный, а архимандрит Макарий получает серьезное предупреждение[28].

Небезынтересный контраст представляет здесь отношение к двум «законопослушным» переводчикам: протоиерею Герасиму Павскому и архимандриту Макарию. Архимандрит Макарий буквально кричал о переводе. От него отворачивались, не слыша. Он стучал в спины, продолжая убеждать. В своей настойчивости постоянно нарушал столь значимые в то время для общества, как светского, так и церковного, правила приличия[29]. Чего стоил хотя бы тон его писем в Св. Синод или прямое обращение на Высочайшее имя! От него отмахнулись, отослав обратно на Алтай, для острастки пожурили. В отношении протоиерея Герасима Павского, чья работа по переводу Священного Писания велась в рамках учебного процесса и не претендовала выйти за границы учебного заведения (отлитографированные варианты переводов, которые и дали основание для расследования, делались студентами исключительно по собственной инициативе), был проведен целый процесс. Чем объяснить столь разительное отличие? Поддержкой, которую, безусловно, оказывал архимандриту Макарию Московский святитель? Предвзятым отношением митрополита к протоиерею Герасиму Павскому, о чем говорили?[30] Впрочем, не митрополит Филарет давал ход данному делу, и его участие в нем было определено статусом постоянного члена Св. Синода.

Неудача в официальных инстанциях никак не сказалась на решимости архимандрита Макария продолжать работу. Более того, прошение об отставке с должности начальника Миссии и намерение отправиться в Палестину очевидно говорит о том, что перевод теперь становится для него главным делом жизни. Внутренние трудности переводческой работы его также не останавливают. Уже с самого начала работы авторитетом священника и личной увлеченностью он привлекает к переводу многих лиц из своего обширного окружения. Близкие и просто знакомые люди, сочувствующие отцу Макарию, переписывают варианты переводов. Своей сотруднице по Миссии Софье де-Вальмон он пишет: «Достопочтенная сестра о Господе, благодарю за труды, и посылаю исправленный перевод кн. Иова; старайтесь писать как можно правильнее и степенным почерком; видите как Непряхина пишет; впрочем, Вы не все буквы у нее перенимайте... »[31]. Упомянутая в этом письме его духовная дочь Е.Ф. Непряхина на пятом десятке лет принимается за изучение французского, немецкого и английского языков, чтобы помощь в переводе была более действенной. К делу перевода он даже привлек находящихся в ссылке в Тобольске декабристов: М.А. Фон-Визина, П.С. Бобрищева-Пушкина, Н.П. Свистунова – их знанием европейских языков отец Макарий воспользовался для перевода современных библейских комментариев[32]. Это в 1830–1840-х годах! Были у архимандрита Макария помощники в этом деле и среди духовенства: священник Н. Лавров, протоиерей Е. Остромысленский... По сути, под его началом работал целый штат сотрудников.

Можно ли рассматривать перевод архимандрита Макария как завершенный? Работа над ним, очевидно, не прекращалась до самых последних дней. Перевод постоянно редактировался. И Святая Земля, как мы уже говорили, была местом, где он рассчитывал завершить этот труд своей жизни.

История милостиво отнеслась к переводческому наследию архимандрита Макария – оно не кануло в неизвестность. Перевод издали. Произошло это после того, как в 1856 г., при следующем императоре, Александре II, был официально возобновлен труд перевода Библии на русский язык. Новый перевод предварялся публикациями переводов первой половины века. «Увидели свет» и перевод протоиерея Герасима Павского, и перевод архимандрита Макария, изданные в академической богословской периодике, как в свое время и предлагал архимандрит Макарий. Перевод Ветхого Завета архимандрита Макария напечатали в московском «Православном обозрении» за 1860–1867 гг.

** Публикуется с сокращениями.*

Примечания

[1] Наиболее подробно история перевода изложена в книге проф. С.-Петербургской Духовной академии И.А. Чистовича «История перевода Библии на русский язык» (СПб., 1873, 1899; репринтное переиздание Российского Библейского общества: М., 1997).

[2] Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 187.

[3] Святитель Филарет Московский (1783–1867) – один из известнейших и выдающихся церковных иерархов XIX в. Будучи ректором Санкт-Петербургской Духовной академии, по поручению Комиссии духовных училищ возглавил работу по переводу Св. Писания на русский язык во втором десятилетии XIX века. Сам перевел Евангелие от Иоанна. С 1821 г. на Московской кафедре. Благодаря непосредственной заботе митр. Филарета в 1856 г. проект перевода был возобновлен. Автор знаменитого Православного катехизиса, до сих пор остающегося наиболее авторитетным вероучительным текстом Русской Православной Церкви. Признанный проповедник. Канонизирован в 1994 г.

[4] Цит. по: Птохов П.В. Архимандрит Макарий (Глухарев), основатель Алтайской миссии. М.,1899. С. 32.

[5] Цит. по: Филимонов Д.Д. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1888. С. 22.

[6] См.: Харлампович К.В. Архимандрит Макарий Глухарев: По поводу 75-летия Алтайской миссии. СПб., 1905. С. 19.

[7] См.: Письма Филарета, митр. Московского и Коломенского, к Высочайшим особам и разным другим лицам. Тверь, 1888. С.109–112.

[8] Цит. по: Харлампович К. В. Указ. соч. С. 24.

[9] Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 189.

[10] См.: Харлампович К.В. Указ. соч. С. 26-27.

[11] См.: Харлампович К. В. Указ. соч. С. 32–33.

[12] Святитель Иннокентий Московский (Попов-Вениаминов; 1797–1874) – знаменитый миссионер на Алеутских островах, Камчатке и Восточной Сибири. Осуществил перевод Священного Писания на алеут-

ский, корякский и якутский языки. С 1868 г. – митрополит Московский. Канонизирован в 1977 г.

[13] Письма Н.И. Ильминского к К.П. Победоносцеву. Казань, 1895. С. 185.

[14] Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905. Письмо 66. С. 151.

[15] См.: Птохов П.В. Указ. соч. С. 151.

[16] См.: Харлампович К. В. Указ. соч. С. 83.

[17] См.: Там же. С. 89.

[18] Мы затрагиваем здесь очень непростой и неоднозначный для церковно-догматической оценки подход к Св. Писанию. Только очерчивая его границы, отметим следующее. Указанное восприятие Библии (у архимандрита Макария оно находит место во многих высказываниях, таких как: «Библия изъясняет сама себя» (Письмо 73. С. 187) – лишь один характерный пример) оказывается также сопричастным мистико-религиозным настроениям, которыми были охвачены достаточно широкие круги российского общества в начале века. Это некая атмосфера ожидания вот-вот грядущих апокалиптических свершений. Их тайна должна открыться, в том числе, и через ясный и понятный перевод Библии. И, что особенно примечательно, переводы имеют важнейшее значение как проповедующие Слово Божие «на всех языках» – в осуществлении эсхатологического провозвестия Христа о «наступлении конца», когда «проповедано будет Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24:14). Таким образом, переводами не только естественно подготавливается, но и, в определенной степени, вызывается пришествие Последних времен, причем как Тысячелетнего царствия. Понятно, в традиционной церковной среде такие настроения не могли не вызвать соблазнов. Возникает сложный узел противоречивых настроений и в связи с русским переводом. Так, один из главных противников перевода архимандрит Фотий (Спасский) усматривал в деятельности РБО «введение какой-то библейской религии». В конечном итоге такая соотнесенность дела перевода с религиозными исканиями и подходами к Священному Писанию, очевидно чуждыми православной традиции, и приводит к плачевным событиям 1826 г., когда закрывается РБО и останавливаются все проекты перевода. Наиболее трагичным в этой истории становится то, что к переводу Библии на русский язык, безусловно необходимому, вырабатывается достаточно устойчивое недоверие, от которого церковное сознание не может в полной мере избавиться и к концу XX в. (О мистических настроениях и истории закрытия РБО см.: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 136-166.; Чистович И.А. Указ. соч. С. 55-109).

[19] Письма архимандрита Макария... Указ. изд. Письмо 63.

[20] См.: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 163.

[21] Письма Архим. Макария... Указ. изд. Письмо 71. С. 178–179.

[22] Письма Архим. Макария... Указ. изд. Письмо 18. С. 59.

[23] Там же. Письмо 72. С. 186.

[24] Письмам. Филарета... Указ. изд. С. 124. Само письмо архим. Макария от 1834 г. митр. Филарет впервые издаст в 1861 г., когда начнется публикация перевода Макария, в журнале «Прибавления к творениям св. отцов» (кн. XX).

[25] Письма архим. Макария... Указ. изд. Письма 71, 74. С. 184, 188–193.

[26] Там же. Письмо 78. С. 205–209.

[27] Цит по: Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 210.

[28] Эта история нашла свои отголосок в переписке Н.И. Ильминского начала 1860-х гг., на наш взгляд, примечательный тем, что отражает отношение к творчеству архим. Макария в ближайшую к нему, но уже иную эпоху: «Вчера владыка показал нам дело о покойном отце Макарии, именно о его двукратной епитимии при доме Томского Преосвященного. Это Преосвященному Антонию [Амфитеатрову] досталось после смерти Преосвященного Афанасия [Соколова], – он думает передать эти документы в библиотеку Казанской академии. Первый указ Св. Синода громит отца Макария, яко ослушника, за настойчивое ходатайство о переводе Библии на русский язык, другой по поводу его сочинения: «Алфавит Библии», – он представил его московскому генерал-губернатору, этот препроводил Протасову, этот сдал в Синод, этот поручил Преосвященному Афанасию [Дроздову], бывшему ректору Петербургской академии, епископу Винницкому. Этот поставил в вину автору опущение догматов, основывающихся на Священном Предании. В конце концов отцу Макарию велено держаться своих только миссионерских занятий, а не пускаться в другие дела, и саму рукопись сдать в синодальный архив. Там, значит, и доселе она мирно почивает. Интересно бы Вам взглянуть на нее, и нельзя ли как пошевелить дело? Ведь этот труд блаженного Макария, как и все труды, его, было бы полезно издать в свет». Знаменский П. Некоторые материалы для истории Алтайской миссии и участие в ее делах Н.И. Ильминского // Православный собеседник. Казань, 1901. Октябрь. С. 461–462.

[29] Известный церковный писатель и общественный деятель А.М. Муравьев, педантичное благочестие которого явно было задето, так отзывается о встрече с отцом Макарием: «...внезапностью и своими вольными приемами архим. Макарий действительно озадачил нас, кроме разве митрополита Московского, которому подобные приемы, очевидно, были уже известны... и чего тут не было наговорено – и все страшно обличающим и угрожающим карами небесными языком и тоном, не взирая на присутствие двух первосвятителей [вторым был митр. Киевский Филарет (Амфитеатров), принципиальный и последовательный противник русского перевода], хотя и в домашней беседе...» Цит. по: Харлампович К.В. Указ. соч. С. 56.

[30] См., напр.: Протопопов С.В. свящ. Протоиерей Герасим Петрович Павский: Библиографический очерк. СПб., 1876. С. 69–70.

[31] Письма архимандрита Макария... Указ. изд. Письмо 209. С. 416.

[32] См.: Харлампович К. В. Архимандрит Макарий и тобольские декабристы // Русский архив. 1904. Февраль.



Насельницы Чулышманского детсткого приюта

Преподобный Макарий (Глухарев) о значении монастырей в деле духовного воспитания юношества

М. Стриганова

«Грешная душа, в скорбях зачала мысли сии»[1], с горечью писал прп. Макарий в «Мыслях об улучшении воспитания общественного в духовном звании» о своем проекте нового общежительного духовно-воспитательного заведения. Этот забытый проект частично вошел в более фундаментальный труд прп. Макария «Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе».

Проект прп. Макария не является в собственном смысле готовым проектом, скорее это наброски, хотя местами весьма подробные, но все же до конца не проработанные. Он почти совсем не останавливается на проблемах образовательных, лишь отмечая, подобно свт. Филарету, важность приоритета русского языка в обучении, а также важность обеспечения учащихся качественными учебными пособиями, которые должны составлять единую систему и без излишней «ученой роскоши» иметь «довольство хозяйственное».

Все внимание прп. Макария направлено на проблемы воспитания духовного юношества, он уверен, что только «исправлением воспитания детей духовного звания» можно «исправить» духовенство, и тогда оно уже будет способствовать исправлению Российского народа. По мысли преподобного, дело воспитания духовного юношества должно взять на себя монашество. Монахам надлежит воспринять это послушание как дело первостепенной важности и самоотверженно служить «воспитанию детей духовнаго звания в духе Православной Восточной Церкви»[2]. Только в монастырской атмосфере любви, смирения, послушания, нестяжания можно воспитать пастырей, готовых служить церкви бескорыстно и жертвенно, но даже если, рассуждает прп. Макарий, плодом монастырского воспитания было бы только сохранение чистоты и целомудрия воспитанников, «то и сей плод утешил бы церковь святую в болезнях чадорождения»[3].

Прп. Макарий довольно подробно прорабатывает все детали внешнего и внутреннего устроения

специального воспитательного монастыря. Образцом устава для него должен служить устав преподобного Иосифа Волоколамского, написанный в назидательном тоне с большим количеством цитат из Священного Писания и Отцов Церкви. Преподобный Макарий убежден, что устав воспитательного монастыря должен «поучительным образом напоминать» об истинах, которые «по большей части предполагаются как известные», но на деле часто забываются.

Составляя проект общежительного воспитательного монастыря, он опирается на опыт прп. Иосифа Волоколамского, который считал, что истинное монашество при строгом общежительном житии не должно отворачиваться от мира, но призвано активно влиять на мир, ради его спасения. Известно, что прп. Иосиф в голодные времена собирал брошенных у стен монастыря детей и устраивал их в специальный дом, где воспитывал их при монастыре до полного совершеннолетия.

В первых статьях устава воспитательного монастыря, по мнению прп. Макария, «не скупыми выражениями» должна проповедоваться священная власть епископа. В отношении к воспитательному монастырю, прп. Макарий считает необходимым подчеркнуть важность и силу его молитвы и благословений. Взаимоотношения с епископом должны утверждаться на основании Св. Писания и учения Св. Отцов, особенно прп. Макарий выделяет взгляды Игнатия Богоносца, который в своих посланиях призывает смотреть на епископа как на самого Господа и учит «не противиться епископу, чтобы быть покорным Богу»[4]. Прп. Макарию взаимоотношения между епископом и воспитанниками монастыря видятся как взаимоотношения между заботливым нежным отцом и любящими детьми.

На должность настоятеля следовало пригласить опытного руководителя из одного из лучших общежитий монашеских, по образному выражению прп. Макария, «мать-пчелу»: «За каждою из маток сих целый рой пчелок добрых и умных поднялся бы и в новый улей вселился бы; оттого и пчеловодство лучший успех получило бы, и меду у нас было бы изобилие, и свечей в церкви раскадилось бы более, и доход от свечей сих возвысился бы»[5].

Основой для создания воспитательных монастырей могли бы стать уединенные штатные монастыри, «богатые всем, кроме монашескаго благоустройства, каких в России много»[6]. Благодаря новым высоким целям они «восстали бы от печальной дремоты» и сделались бы, по образному выражению прп. Макария, «хранилищами живой воды», «убежищами невиновности», «житницами», которые в последние времена могли бы напитать «хлебом жизни многия души»[7].

С особой тщательностью, считает прп. Макарий, необходимо подойти к формированию братства воспитательного монастыря, «никто не мог бы вступить в сие общество, не быв подвержен искусу по крайней мере в продолжении года». Он уверен, что в воспитательный монастырь необходимо принимать благонадежных людей из всех сословий, «дабы вся церковь воспитывала юношество, предназначаемое для служения церкви»[8].

Сначала преимущественно принимали бы братий, уже знакомых с правилами общежительного порядка, и постепенно в круг их вводили бы желающих учиться монашескому послушанию выпускников семинарий и академий. Причем прп. Макарий отмечает, что выпускникам академий начать свое служение в монастыре будет очень полезно, здесь они смогут охладить свои «разгоряченныя головы» и научиться истинному монашескому смирению и послушанию. Полезно было бы пригласить в воспитательный монастырь и бывших учеников семинарии, отчисленных за неуспеваемость, но доброго поведения, «которые в сем состоянии праздности часто в распутство ввергаются, к соблазну и разорению многих душ»[9]. Следовало бы пригласить и вдовых священников и диаконов, «которых ранняя смерть супруг повергает в печаль вдовства, в уныние и в слабости часто весьма жалостнаго рода»[10].

И, наконец, прп. Макарий выражает и свою собственную готовность к участию в деле воспитания духовного юношества: «И ныне по общежительным монастырям разсеяны ученые братья мои в довольном количестве: естьли бы сие разсеянное добро воедино собрали; то сии золотыя купцы в добром единстве какую тяготу блага церковнаго произвели бы! се что добро, или что красно, как еже жити братии вкупе, по одному уставу и правилу, в послушании как одному для всех настоятелю, так и частным старцам-наставникам, в благоговейном хранении преданий церковной древности, в безпечальном воспитании добрых для службы Божией воинов»[11].

Особое внимание уделяет прп. Макарий устроению в воспитательном монастыре высоконравственной духовной атмосферы. По примеру лучших обителей, в монастыре надлежало организовать институт старчества. Одним из важнейших предметов попечения настоятеля должно было бы быть сохранение равновесия между учеными и неучеными братьями. Никто из членов общества воспитательного не должен был бы показывать в обращении ничего властительного, но все друг друга должны «честью возвышать над собою».

Братии монастыря следовало избегать какого-либо высокомерия не только между собой, но и по отношению к воспитанникам, «старшие не держали бы головы наподобие пустого колоса, но являли бы в себе классы мысленные с плодом ума, присутствию Божию и сердцу внимающаго и мирная на воспитанников помышляющаго»[12]. Воспитывать будущих пастырей следовало «более образом Боголюбезнаго жития своего, нежели словами».

По мысли преподобного, непосредственными наставниками-надзирателями духовного юношества должны быть священники, которые постоянно

молятся о своих питомцах, зорко следят за их духовным становлением и укрепляют их во всех нуждах. Они должны быть свободны от любых других послушаний, кроме послушания надзирателя, и каждому из них должно вверяться не более семи воспитанников. Постоянно находясь рядом с воспитанниками, они своим добрым примером и молитвами должны сеять в их душах «семена всех добродетелей, внушать святую ненависть как вообще ко греху, так и особенно к тем страстям, которые ныне свирепствуют в сословии служителей церкви, и совесть их очищать, просвещать и возвышать до чувствительнейшей нежности...»[13].

В своем проекте прп. Макарий очерчивает план формирования целой сети воспитательных монастырей по всей России. «От одного в начале малаго круга другой родился бы, от сего третий, и таким образом мало по малу сие общество воспитательное, при Божием благословении, уподобилось бы закваске, которой Спаситель уподобляет царствие Божие, или горчичному семени, которое столь мало по видимому, но силу многую и дух крепкий имеет»[14].

Эти новые духовные школы, по мысли прп. Макария, должны полностью вытеснить современные ему церковные училища, основание которых, по его образному выражению, «состоит из хрупкаго кирпича и сыпучаго мусору подчиненности весьма слабой и непрестанно ослабевающей», а «не из гранита послушания христианскаго и детскаго»[15].

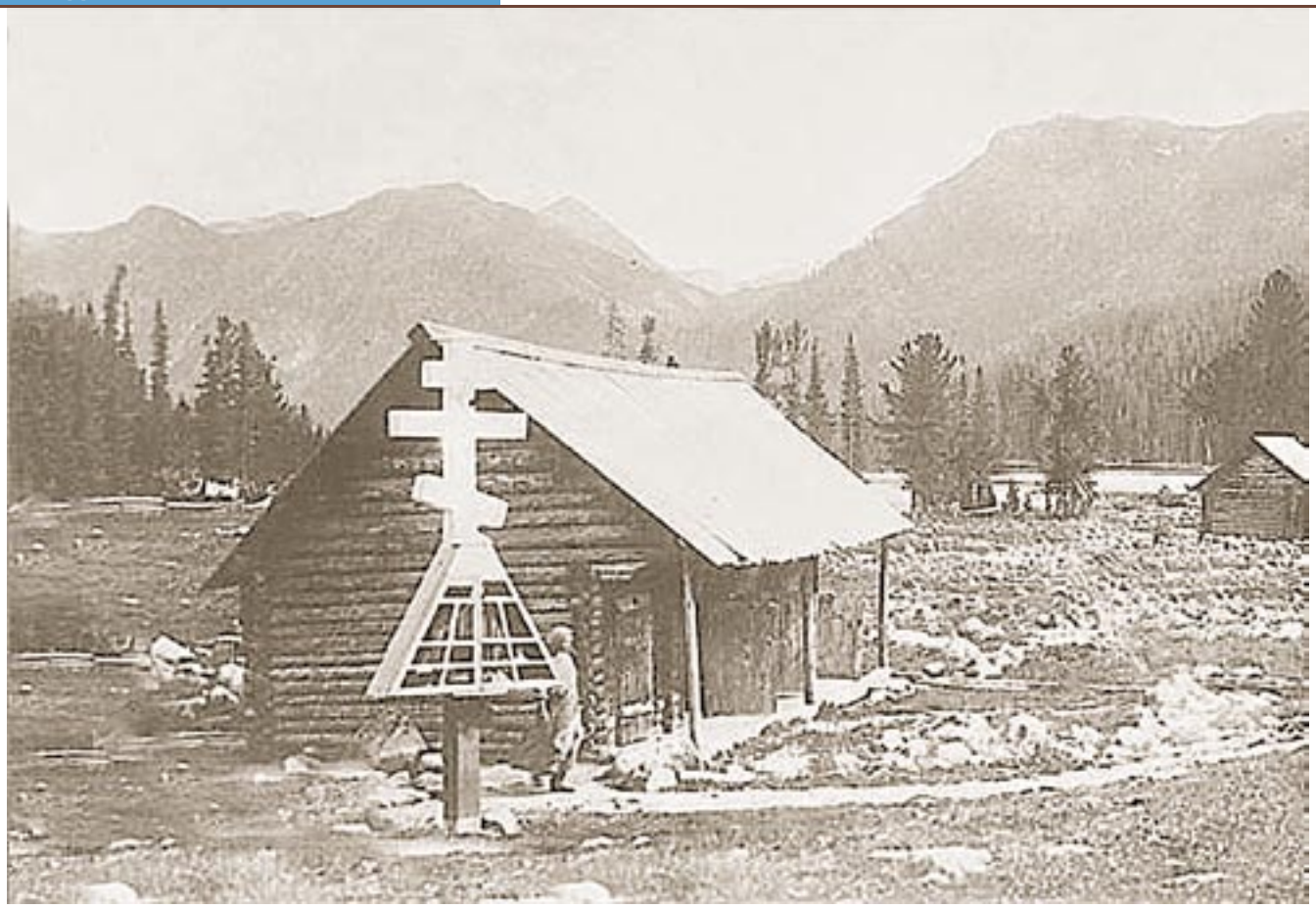
Проект общежительного духовного монастыря, составленный прп. Макарием и поддержанный свт. Филаретом, к сожалению, остался только проектом. Нам хорошо известно, что стало с нашими духовными школами к началу XX в. Как справедливо отмечал Ф.М. Достоевский, «семинаристы чего только не изучают, а из них самые злые атеисты и кощунники выходят»[16]. Церковь кровью мучеников и исповедников пережила очистительные страдания. Но старое поколение уходит, и «все меньше остается священников, прошедших горнило церковной жизни, связанной с бесправием и утеснениями»[17]. Старые священники, пережившие жестокие гонения на церковь, «поистине пламенели в молитве, стоя у престола Божия, и стояние это считали высокой честью для себя»[18]. Сегодня, как отмечал наш дорогой, в Бозе почивший Патриарх Алексий II, «одной из существенных проблем пастырского служения является проблема обмирщения, секуляризации и потери благоговения перед святыней»[19]. «Образование и воспитание будущих клириков… и подготовка их к церковному служению, — по словам Патриарха, — есть дело особой значимости. Состояние Русской Православной Церкви в новом веке во многом будет зависеть от того, какими станут наши пастыри, чему они будут учить людей, какой пример подавать окружающим»[20].

Прп. Макарий был уверен, что достойных пастырей можно подготовить только в монастырской среде: «Можно улучшить устав училищ духовных, не улучшив самых училищ; можно написать прекраснейшия правила, но без удобных способов к исполнению оных, — все будет тщетно; Пошли нам, Господи, таких людей, и многих, многих, по множеству щедрот Твоих, которые бы вечный устав Твоих заповедей имели в уме, в разуме, в совести и в сердце своем»[21].

Литература

1. Макарий (Глухарев), прп. (в канонизации Макарий Алтайский). Мысли об улучшении воспитания… Л. 31 об.
2. Там же. Л. 6.
3. Там же. Л. 36.
4. Послание Св. Игнатия к Ефесянам.
5. Макарий (Глухарев), прп. (в канонизации Макарий Алтайский). Мысли об улучшении воспитания… Л. 32 об. 6 Там же. Л. 31 об.
7. Там же. Л. 36 об.
8. Там же. Л. 33 об.
9. Там же. Л. 34 об.
10. Там же. Л. 34 об.
11. Там же. Л. 35 об.
12. Макарий (Глухарев), прп. (в канонизации Макарий Алтайский). Мысли об улучшении воспитания… Л. 30 об. 13 Там же. Л. 20 об.
14. Там же. Л. 32.
15. Там же. Л. 37 об.
16. Опочинин Е.Н. Беседы с Достоевским. С. 479 (цит. по : Фудель С.И. Собрание сочинений : В 3 т. Т. 3. С. 115. М., 2005).
17. Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Церковь и духовное возрождение России. М., 2004. С. 309.
18. Там же. С. 317.
19. Там же. С. 317.
20. Там же. С. 221.
21. Макарий (Глухарев), прп. (в канонизации Макарий Алтайский). Мысли об улучшении воспитания… Л. 37 об.





К вопросу об образовании Алтайской Духовной миссии

К. Романенко

К началу XVIII столетия территория Сибири окончательно была пройдена русскими землепроходцами и прочно закреплена в составе Российского государства.

В течение всего XVII в. вместе с казаками и переселенцами в Сибирь шли представители Русской Церкви. Важнейшим событием этого периода стало учреждение самостоятельной сибирской епархии с центром в Тобольске. Значимость новообразованной кафедры была подчеркнута тем, что сразу после своего учреждения она получила статус архиепископии. Первым правящим архиереем с титулом Тобольский и Сибирский стал преосвященный Киприан (Старорусенников), который 8 сентября 1620 г. был хиротонисан во епископа Сибирского с возведением в сан архиепископа и прибыл в Тобольск 30 мая 1621 г. Кроме задач по обустройству новообразованной епархии, перед архипастырем стояли проблемы благоустройства монастырей, укрепления нравственности среди русских поселенцев[1], а также проповедь среди коренного населения[2].

Начало активной миссионерской работы в Сибири связано с именем митрополита Филофея (Лещинского), развернувшего свою деятельность в первой половине XVIII в., главным образом по христианизации народов Северо-Западной Сибири (сургутские и нарымские остяки, чулымские татары, кыштымцы и т. д.). Достаточно сказать, что в указанный период было крещено до 40 тыс. человек. Такие массовые крещения носили зачастую формальный, административный характер и поэтому прочного результата не имели. Отпадение от православной веры наблюдалось повсеместно, а миссионерская деятельность после смерти митрополита Филофея пришла в упадок и практически прекратилась. Академик И.Н. Фальк, путешествуя по Сибири в 1768–1774 гг., указывал в своем дневнике: «С жизнью его прекратилось и рвение к обращению в христианство, и в 1720–1744 годы не было крещено ни язычников, ни магометан»[3].

В 1764 г. в епархии, где проживало много иноверцев, были назначены специальные проповедники. Но к началу XIX в. их деятельность была прекращена. Только в первой трети XIX в. обстоятельства побудили Святейший Синод снова и с особенным усердием заняться миссионерским делом[4].

В Горный Алтай православная вера была принесена преподобным Макарием (Глухаревым),

основателем Алтайской Духовной миссии. Эта миссия просуществовала с 1830 по 1919 г., имела разветвленную структуру миссионерских станов и школ и на миссионерском съезде в Иркутске в 1910 г. была названа образцовой. Отец Макарий разработал теорию миссионерского дела, а его последователи воплотили его идеи в жизнь. Поэтому деятельность Алтайской миссии представляет интерес не только для историков, но и для современных миссионеров.

В дореволюционный период работы о деятельности Алтайской миссии в основном были тесно связаны с исследованиями жизни и трудов архимандрита Макария[5]. Современные исследователи, как правило, опираются на дореволюционную биографическую литературу, не всегда прибегая к источникам[6]. Стоит особо выделить труд протоиерея Бориса Пивоварова «Преподобный Макарий Алтайский и составленный им алфавит Библии»[7], монографию протоиерея Георгия Крейдуна «Алтайская Духовная Миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность»[8], а также работу С.В. Нестерова «Словом и житием наставляя: жизнь и труды преподобного Макария Алтайского»[9], где подробно описан ряд важных моментов организации миссии. Однако все они рассматриваются в контексте жизнеописания архимандрита Макария. При этом исследователи по-разному пишут о создании Алтайской миссии. Некоторые утверждают, что она была создана Указом Святейшего Правительствующего Синода от 24 декабря 1828 г.[10], другие — Указом Синода от 22 мая 1830 г.[11] При этом в Горноалтайской епархии день основания миссии традиционно отмечается 7 (20) сентября, а не 24 декабря или 22 мая. Для того чтобы разобраться в этом вопросе, обратимся к архивным источникам.

В Российском государственном историческом архиве (РГИА) сохранился ряд дел, позволяющих полно и обстоятельно воссоздать процесс образования Алтайской Духовной миссии. Прежде всего это «Дело об учреждении Миссионеров в некоторых губерниях — Казанской, Симбирской и Тобольской и о назначении содержания Бийской миссии» от 10 декабря 1828 г.,[12] в котором собраны синодальные рапорты, указы, уведомления относительно организации миссии. Интерес представляют прошения и письма архимандрита Макария о дозволении отправиться ему из Глинской пустыни в Иркутскую епархию, а также рапорты преосвященного Владимира, епископа Курского, относительно этого дела[13]. Источники финансирования новоучрежденной миссии можно проследить по докладам канцелярии первого отделения Синода о состоянии Алтайской Духовной миссии на 1845 г.[14]

Согласно этому делу, Святейший Синод «имел разсуждение» об «умножении способов к распространению и утверждению христианской веры Господствующего в Российской Империи Восточно-Кафолического Греко-Российского исповедания… в тех частях государства», где проживают народы, «не познавшие христианства» или (что особенно подчеркивалось на заседании) «не довольно в оном утвержденные и наставленные»[15].

На заседании были изложены основные сведения по вопросу внутренних миссий, а именно: 1) упомянуты существующие на тот момент миссии в Грузии, Архангельской и Иркутской епархиях, а также сказано, что в некоторых епархиях приходские священники посылаются как «миссионеры для возвращения в недра Церкви отпадших в Жидовскую Секту»; 2) представлена история учреждения миссий в Епархиях Казанской, Тобольской, Иркутской, Тамбовской, Архангельской, Рязанской, Нижегородской и Вятской в 1764 г.

В некоторых из этих епархий было по три миссионера, в некоторых — по два, а в некоторых — по одному, всего 13 человек. Жалованье каждому из них составляло 150 руб. в год, «да сверх того на покупку бумаги и чернил и восприимшим Крещение иноверным крестов и икон». В 1789 г. по решению Сената действия миссионеров были остановлены, т. к. среди некоторых некрещеных народов распространился слух, что «якобы хотят их крестить насильно». А в 1799 г. также решением Сената миссии были упразднены под предлогом, что действия миссионеров приостановлены, а для тех, кто уже крещен, существуют обычные приходские храмы, а значит, что «и нет, кажется, надобности посылать в иноверные селения проповедников»[16].

Далее в деле приводятся сведения о том, что «обращенные в прежних годах в христианскую веру» часто не имеют правильного представления о православии, а иногда и совсем отступают от Церкви. Происходит это по следующим причинам:

1) приходское духовенство не всегда может должным образом наставить обращенных из язычества, т. к. «не довольно» подготовлено к особенностям такого служения;

2) новообратившиеся продолжают жить в иноверческих селениях вместе с язычниками и, будучи не твердо наставленными в вере, легко отпадают от православия.

Для исправления такой ситуации Святейший Синод постановил восстановить миссионерское служение в некоторых епархиях, для чего преосвященным Филарету (Амфитеатрову), архиепископу Казанскому и Симбирскому, и Евгению (Казанцеву), архиепископу Тобольскому, предписано было найти в своих епархиях, а также и в иных, лиц из духовенства, способных и ревностных к миссионерскому служению. Кроме того, указанным архиереям поручалось составление проектов образовательных курсов при Казанской и Тобольской семинариях. Протокол этого заседания был подписан 12 декабря 1828 г. и высочайше утвержден 19 декабря 1828 г.[17]

А 21 декабря архиепископу Евгению был послан указ «об учреждении Духовной Миссии в Тобольской епархии для просвещения Христианскою верою или вовсе еще не познавших оную, или мало

еще утвержденных и наставленных в ней обывателей того края»[18]. По получении указа преосвященный немедленно занялся приведением его в исполнение. Из духовенства Тобольской епархии пожелали поступить в миссионеры три человека, однако преосвященный им отказал. Он обратился к Преосвященным Курскому и Архангельскому и к архимандриту Соловецкого монастыря с просьбой уведомить его, нет ли у них людей способных и достойных занять должность миссионера[19].

Начало миссии связано с именами двух монахов — архимандрита Макария (Глухарева) и иеромонаха Макария (Боголепова). Указом Святейшего Синода от 7 октября 1831 г. последний был отправлен «в Березовский округ Тобольской губернии в качестве миссионера для проповеди Слова Божия обитающим там иноверцам»[20]. Но его миссия не увенчалась успехом. Крестив «из остяков и самоедов мужскаго пола 8 человек и женска девять», он в 1833 г. по указу Синода оставляет Обдорскую миссию. Официально миссия была закрыта в 1836 г.[21]

О начале миссионерского пути архимандрита Макария (Глухарева) в биографической литературе XIX в. говорится следующее. Отец архимандрит находился на покое в Глинской пустыни Курской епархии и не помышлял о подвигах миссионерского служения. Судьбоносным для него стал разговор со своим благочестивым знакомым Мартином Андреевичем Атласом. Посетив отца Макария, тот увидел, что архимандрит, приютясь в теплом месте между стеной и печкой, выполняет поручение епископа Воронежского Антония — переводит огласительные слова Феодора Студита. Физическое и душевное состояние отца Макария произвело на посетителя удручающее впечатление, и он в душевном порыве сказал ему замечательные слова: «Ты человек просвещенный, тебе надо других просвещать, а ты засел здесь в темноту. Иди, проповедуй Евангелие сибирским язычникам, вот Святейший Синод ищет такого человека». Атлас же сообщил ему о том, что по распоряжению Синода Тобольский преосвященный ищет желающего быть миссионером[22].

Однако этот рассказ не подтверждается архивными документами. Прошение отца Макария было написано 17 февраля 1829 г., причем преподобный просил отправить его не в Тобольскую, а в Иркутскую епархию. Об указе Синода о приглашении миссионеров в Тобольск он узнал только 3 апреля, когда в Глинской пустыни был получен синодальный указ. Отец Макарий говорит об этом в post scriptum своего письма к епископу Курскому Владимиру (Ужинскому)[23].

На наш взгляд, происходило следующее. Решившись ехать в Сибирь «проповедовать слово Божие народам языческим», отец Макарий сильно увлекся, так сказать, загорелся этой идеей. Тотчас 17 февраля 1829 г. он направил «покорнейшее прошение» епископу Курскому Владимиру, где просил исходатайствовать для него «в Святейшем Синоде перемещение… в Иркутскую Епархию… для проповедания слова Божия народам языческим». Преподобный указывал именно Иркутск, потому что в 1825 г. состоялось решение Синода «о пополнении Монастырей Иркутской епархии монашествующими для проповедания слова Божия впадающим в идолопоклоннические заблуждение людям Сибирского края». Указ Синода с призывом ехать в эту епархию был разослан по монастырям, и отец Макарий знал о нем. Он решился помогать тем проповедникам, которых отправили в 1825 г. «Обретаю желание служить, — писал он, — как Господь повелит и положит, тем о Христе братиям моим, которые в 1825-м году из общежительных монастырей Великой России отправлены в Иркутскую епархию для проповедания. <…> дабы Архиепископ Иркутский соизволил определить меня на служение означенным братиям в деле проповедания Евангелия народам языческим». Кроме того, отец Макарий просил сохранить за ним его магистерскую пенсию, которая составляла 350 руб. в год[24].

Есть основания считать, что преподобный стремился к миссионерским трудам и с трудом переносил вынужденное ожидание решения о своем назначении. Подтверждением тому может служить тот факт, что (как мы увидим из дальнейшего), получив благословение Святейшего Синода, отец Макарий не стал дожидаться полагавшихся ему «прогонных», т. е. предназначенных на проезд денег, а, оставив «известному ему лицу» доверенность на получение этой суммы, уехал в Тобольск самостоятельно.

Прождав до апреля, он опять написал епископу Владимиру, на этот раз письмо. Здесь отец Макарий снова говорил о своем желании ехать в Иркутскую епархию для проповеди православия и напоминал о своем прошении «в месяце феврале посланному». Он хотел просить епископа ускорить дело, не откладывать своего ходатайства о нем перед Святейшим Синодом, но не дерзал прямо подгонять своего правящего архиерея. Со свойственной ему находчивостью отец Макарий строил свое предложение весьма витиевато, а именно: «Естьли бы я в продолжении лета нынешнего успел совершить путешествие оное, то Ваше о моей нужде ходатайство в Святейшем Синоде сделалось бы благоприятнейшею для меня милостию архипастырскою!»[25].

Прождав еще три недели, отец Макарий 22 апреля написал другое письмо. Адресат его не назван по имени. Снова мы видим почтительное обращение к архиерею: «Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивый Архипастырь и Отец»[26]. Обращено это письмо явно не к епископу Владимиру, так как в первых же строках отец архимандрит говорит о своем прошении от 17 февраля, называя владыку Владимира в третьем лице: «в прошении к Преосвященнейшему Владимиру изъявил я…»

Константин Васильевич Харлампович приводит это послание в сборнике писем архимандрита Макария и считает, что оно было адресовано святителю Филарету (Дроздову) в ответ на «предложение митрополита… ехать в миссионеры не в Иркутскую епархию.., а в Тобольскую»[27]. В этом письме отец Макарий говорил о своих переживаниях, о том что «как прежде, так и ныне» предает воле Божией свое желание ехать в Иркутск, что боится сам рассуждать об этом вопросе и хочет принять решение Святейшего Синода как волю Божию.

Синод рассмотрел прошение отца Макария 10 мая 1829 г. Председательствовал в заседании митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), присутствовали епископ Курский и Белгородский Владимир (Ужинский), протопресвитер Павел Криницкий (духовник императора), протопресвитер Николай Музовский (духовник императорской семьи и обер-священник армии и флота), обер-секретарь Алексей Дружинин и секретарь Синода Илья Бейер.

Примечательно, что епископ Владимир написал свое ходатайство только за день до заседания Синода, а именно 8 мая, из чего можно предположить, что вопрос об преподобном Макарии обсуждался предварительно и неофициально, и лишь получив одобрение в устной беседе, преосвященный Владимир обратился в Синод официально письменным донесением. В своем рапорте иерарх излагал просьбу отца Макария отправить его в Иркутскую епархию «для проповедания слова Божия народам языческим», а также давал от себя положительный отзыв об этом прошении. В частности, епископ писал, что признал архимандрита Макария весьма способным к делу проповеди православия «по его достаточным сведениям и благочестивой жизни». В одном только епископ Владимир выражает сомнение: «…не будет ли Иркутский климат по своей суровости тяжел для него, так как телесное сложение имеет слабое»[28].

Епископ Владимир представил «доношение» Святейшему Синоду и приложил к этому рапорту прошение отца Макария и два его вышеупомянутых письма. Также была заслушана «справка», в которой говорилось, что «означенный Архимандрит Макарий прежде был Ректором и Профессором Богословских наук в Костромской Семинарии и Настоятелем в… Богоявленском монастыре; но в 1824-м году по слабости душевных и расстройству телесных сил уволен как от училищных, так и от настоятельской должностей»[29].

Святейший Синод, «по уважению добраго расположения архимандрита Макария на проповедание слова Божия народам, в язычестве пребывающим», постановил «дозволить ему принять на себя сие служение». Однако, ввиду организации Духовной миссии в Тобольской епархии, было решено отправить его не в Иркутск, а в Тобольск, в распоряжение архиепископа Евгения, которому отдельным указом было поручено разместить отца Макария и направить его «по своему разсмотрению, на дело проповедания, где сие представится нужнее». Одно только слабое здоровье отца Макария, не позволившее ему быть ректором, профессором



и настоятелем монастыря, вызывало опасение в способности его к миссионерскому служению. Поэтому назначение его было сделано с оговоркой, что отправляется он в Тобольск «в виде, на первый случай, опыта: дабы по первым действиям его можно было судить, способен ли он к приемлемому на себя делу, и в состоянии ли будет отправлять оное с желаемою пользою»[30]. Как будет показано ниже, опасение членов Синода было не напрасным — слабое здоровье преподобного действительно препятствовало его миссионерским планам. Впоследствии именно слабое здоровье станет причиной отъезда архимандрита Макария в Болхов и оставление миссии в 1844 г.

Синод позаботился и о финансовой стороне вопроса и постановил «на проезд сему Архимандриту от Курска до Тобольска отпускать… на путевое содержание по 25-и копеек в день, полагая в сутки по 50-ти верст, и сверх того в пособие двести рублей». Кроме того, Синод удовлетворил просьбу отца Макария о сохранении ему магистерской пенсии, постановив «сделать надлежащее распоряжение о продолжении производства ему Магистерскаго 350-и рублевого в год оклада». Протокол заседания был подписан 20 мая 1829 г., а указы епископу Курскому Владимиру и архиепископу Тобольскому Евгению были подписаны 24 мая и посланы 27 мая 1829 г. Выделить «прогонные» средства предполагалось «по Высочайше утвержденному в 12-й день Генваря 1825-го года докладу Святейшего Синода, о пополнении монастырей Иркутской Епархии монашествующими для проповедания слова Божия впадающим в идолопоклонническое заблуждение жителям того края». Таким образом, деньги выделялись по той же статье, что и отправленные в Иркутскую епархию монахи. Для этой цели копия решения Синода была отправлена «исправляющему должность» обер-прокурора Святейшего Синода с указанием «снестись с Г(осподином) министром финансов» для выделения средств отцу Макарию[31].

Исполняющий обязанности синодального обер-прокурора статский советник Степан Дмитриевич Нечаев, получив копию с дела Синода от 10 мая, составил письмо к министру финансов, которым тогда был русский немецкого происхождения генерал от инфантерии Егор Францевич Канкрин. Ответ на «отношение» «исправляющего должность синодального обер-прокурора» министр финансов написал 13 июня, а Нечаев в свою очередь переправил этот ответ вместе с сопроводительным письмом Святейшему Синоду. Документ этот был получен в Синоде 15 июня. В этом документе министр финансов Е. Ф. Канкрин отказался исполнить распоряжение Синода «ассигновать» проезд отца Макария из Курска в Тобольск. Он писал С. Д. Нечаеву: «Считаю нужным сообщить Вам, Милостивый Государь мой, что я к требуемому Вами распоряжению приступить не могу, ибо доклад оный состоялся токмо о пополнении монастырей Иркутской Епархии монашествующими… которым даны помянутые преимущества и не может служить основанием к распространению оных на приводимый Вами теперь случай»[32].

Заслушав это «отношение» на своем заседании 26 июня 1829 г., Святейший Синод постановил, «не отступая» от своего майского решения об отправлении архимандрита Макария в Тобольск «и назначения ему равного пособия с теми, каковыя Высочайше положены для проповедников или миссионеров епархии Иркутской», поручить «исправляющему должность» обер-прокурора Святейшего Синода С.Д. Нечаеву «доложить государю Императору» Николаю I «и испросить у Его Величества Высочайшее повеление на выдачу архимандриту Макарию… прогонных денег от Курска до Тобольска»[33].

Между тем отец Макарий, находящийся в Глинской пустыни и уже полгода нетерпеливо ожидающий своего назначения на благовестие, не сумел дождаться положенных ему на проезд денег. В июне 1829 г. он направился в Москву, где встретился с митрополитом Филаретом, который остался очень доволен новым направлением деятельности архимандрита Макария[34]. Ехал он на собственные средства, оставив, однако, доверенному человеку бумагу на получение положенных средств. Епископ Курский Владимир 18 июля написал об этом в Синод «рапорт», в котором изложил суть вопроса[35]. Этот «рапорт» был заслушан 26 июля на заседании Синода, и вышло решение вновь поручить «исправляющему обер-прокурорскую должность» Нечаеву «доложить Государю Императору» обстоятельства дела, чтобы получить его высочайшее утверждение решений Синода[36].

Наконец, император утвердил решение Синода об отправке архимандрита Макария в Тобольск и о выдаче ему средств на проезд. С. Д. Нечаев в своем донесении Синоду от 20 августа 1829 г. писал: «Государь Император собственноручно на докладе моем резолюцию в 18-й день сего августа высочайше утвердить соизволил определение Святейшего Синода о выдаче отправленному от Курской в Тобольскую Епархию для проповедания слова Божия архимандриту Макарию прогонов и на путевое содержание денег, полагая по 50 верст в сутки, и сверх того в пособие 200 руб., сообразно высочайше утвержденному в 12-й день Генваря 1825 года докладу Святейшего Синода об отправлении монашествующих в монастыри Иркутской Епархии». Эти сведения Нечаев сообщил в Синод к министру финансов Канкрину «для надлежащего от него распоряжения к ассигнованию означенных денег архимандриту Макарию, по данной от него доверенности из Путивьского уездного казначейства»[37].

Святейший Синод заслушал этот вопрос 21 августа и постановил «о сем Высочайшем Императорского Величества соизволении Преосвященному Тобольскому и Курскому дать знать указами», что и было выполнено 23 августа 1829 г.[38]

1 сентября 1829 г., не дождавшись зимнего пути, преподобный Макарий отправился в дорогу и спустя месяц прибыл в Тобольск. Вот как писал об этом архиепископ Евгений (Казанцев): «Назначенный Указом Святейшего Правительствующего Синода от 27-го Мая сего года, Курской епархии Глинской пустыни архимандрит Макарий… прибыл в Тобольск и явился ко мне 30-го числа минувшаго Сентября»[39]. Датирован этот рапорт 10-м числом октября месяца, получен в Синоде был 21-го ноября, заслушан 22-го ноября и был принят к сведению и приобщен к делу[40].

Таким образом, указа Святейшего Синода об основании Алтайской Духовной миссии не существовало. Своим указом от 24 декабря 1828 г. Святейший Правительствующий Синод создал миссию в Тобольской епархии, куда указом от 27 мая 1829 г. в распоряжение архиепископа Евгения послан был из Глинской пустыни архимандрит Макарий «на дело проповедания, где сие представится нужнее»[41].

Первоначально преподобный Макарий, по соглашению со своими сотрудниками, хотел отправиться к остякам и самоедам, но оказалось, что последние кочуют в болотистом крае с суровым и холодным климатом. Слабое здоровье архимандрита Макария и его старшего сотрудника не позволило им взять на себя проповедь в этих краях. Затем были выбраны киргизы, кочующие в Кокчетавском военном округе. Однако по политическим соображениям пришлось оставить и этот вариант. Окончательно для проповеди был избран Бийский округ[42]. Решением Тобольского архиерея, утвержденным указом Синода от 22 мая 1830 г., отец Макарий «в качестве миссионера с двумя способными к миссионерскому служению лицами духовного звания»[43] был отправлен из Тобольска в Бийский округ Томской губернии[44]. 3 августа 1830 г. архиепископ Евгений после служения Божественной Литургии благословил в дорогу отца Макария со студентами Василием Поповым и Алексеем Волковым. Посетив по дороге Барнаул, миссионеры прибыли в Бийск 29 августа и остановились в доме священника Петра Синкина[45]. А 7 сентября в Улале, на слиянии рек Маймы и Улалы, был крещен первый алтаец Элеска, получивший в крещении имя Иоанн. Именно это первое миссионерское действие стало датой отсчета деятельности Алтайской Духовной миссии и традиционно празднуется как день ее основания.

При архимандрите Макарии у Алтайской миссии не было названия, потому что миссионерские действия на Алтае отца Макария были частью миссии Тобольской епархии. Встречаются упоминания о «Церковной миссии, служащей в Бийском округе»[46], и о миссионерах, «миссионерствующих в Бийском уезде»[47]. После образования в 1836 г. Томской епархии Алтайская миссия стала управляться томским архиереем и не могла уже быть частью Тобольской епархиальной миссии. Изменилось и название миссии. Так, протоиерей Стефан Ландышев стал использовать название «Алтайская Церковная Миссия»[48], а протоиерей Василий Вербицкий — «Алтайская Духовная миссия»[49]. Иногда называли просто «Алтайская миссия»[50]. Но именно используемое отцом Василием Вербицким название «Алтайская Духовная Миссия» сохранилось до наших дней как общепринятое.

Примечания

1. Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1941. Т. II. С. 68.
2. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1890–1907. Т. 15. С. 88.
3. Колоткин М.Н. Христианизация алтайцев в XVIII веке // Макарьевские чтения: Материалы второй международной конференции (21–22 ноября 2003 г.) / В.Г. Бабин, отв. ред. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2004. С. 24.
4. Вербицкий В.И. Очерк деятельности Алтайской Духовной миссии по случаю 50-летнего ее юбилея (1830–1880) // Памятная книжка Томской губернии 1885 года. Томск, 1896. С. 142.
5. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1892; Письма архимандрита Макария (Глухарева), основателя Алтайской миссии / Под ред. К.В. Харламповича. Казань, 1905; Архимандрит Макарий, основатель Алтайской Духовной миссии: Краткие сведения о его жизни и деятельности. СПб., 1892; Вербицкий. Указ. соч.
6. Расова Н.В. Алтайская Духовная миссия в системе деятельности подобных учреждений Сибири // Макарьевские чтения: Сб. науч. статей / В.Г. Бабин, С.К. Носов, отв. ред. Горно-Алтайск: РИО «Универ-Принт», 2002. С. 23–31. Модоров Н.С. Архимандрит Макарий (Глухарев) — ученый, миссионер и просветитель // Макарьевские чтения: Материалы второй международной конференции (21–22 ноября 2003 г.). С. 18–27.
7. Пивоваров Борис, прот., Преподобный Макарий Алтайский и составленный им алфавит Библии, Новосибирск, 2012.
8. Крейдун Ю.А. Алтайская Духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М.: ПСТГУ, 2008.
9. Нестеров С.В. Словом и житием наставляя: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: ПСТГУ, 2005.
10. См., например: Нестеров. Указ. соч. С. 44; Модоров Н.С. Митрополит Вениамин (Федченков) об Алтайской Духовной миссии и ее служителях // Макарьевские чтения: Материалы четвертой международной конференции. Горно-Алтайск, 2005. С. 5.
11. Заря бессмертия блещет: Из жизнеописания преподобного Макария Алтайского. Орел, 2007. С. 4.
12. РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12652.
13. Там же. Оп. 110. Д. 417.

14. Там же. Оп. 126. Д. 179.
15. Там же. Оп. 3. Д. 12652. Л. 1
16. РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12652. Л. 1–2 об.
17. Там же. Д. 12652. Л. 2 об. — 4.
18. Там же. Л. 52.
19. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. М., 1892. С. 33.
20. РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 12652. Л. 54.
21. Софронов В.Ю. Христианизация Тобольского Севера. Тобольск, 2007. С. 39.
22. Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. С. 32
23. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л. 3.
24. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л. 2–2 об.
25. Там же. Л. 3.
26. Там же. Л. 4.
27. Вербицкий. Указ. соч. С. 120.
28. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л.1.
29. Там же. Л. 6.
30. Там же. Л. 7.
31. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л. 7–7 об., 8
32. Там же. Л. 11.
33. Там же. Л. 7–14.
34. Письма архимандрита Макария (Глухарева) основателя Алтайской миссии. С. 32.
35. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л. 12.
36. РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 417. Л. 17 об.
37. Там же. Л. 18.
38. Там же. Л. 19.
39. Там же. Л. 20.
40. Там же. Л. 21.
41. Там же. Л. 7.
42. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. С. 35.
43. РГИА, Ф. 796. Оп. 126, Д. 179. Л. 3.
44. Заря бессмертия блещет. Из жизнеописания преподобного Макария Алтайского. С. 4.
45. Широков Сергий, свящ., Преподобный Макарий (Глухарев) — апостол Алтая. М., 2008. С. 34.
46. РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1720. Л. 64.
47. Там же. Ф. 796. Оп. 126. Д. 129. Л. 4 об.
48. Ландышев Стефан, прот. Известия из Церковной Алтайской Миссии // Прибавление к творениям св. отцов 1858. Ч. 17. Кн. 2. С. 283. См. также: Письма покойного миссионера архимандрита Макария, бывшего начальником Алтайской церковной миссии. М., 1851. С. 1: Несколько слов покойного архимандрита Макария, бывшего начальника Алтайской церковной миссии. М., 1854. С. 1; Алтайская церковная миссия. СПб., 1865. С. 1; РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1720. Л. 64.
49. Записки миссионера Кузнецкого отделения Алтайской Духовной миссии, священника Василия Вербицкого за 1861 год. М., 1862. С. 1. См. также: Некоторые черты из жизни приснопамятного основателя Алтайской Духовной миссии, архимандрита Макария (Глухарева) // Труды Орловской ученой архивной комиссии. 1894. Вып. 3. С. 1–3. Записка улалинскаго отделения Алтайской Духовной миссии миссионера священника Иоанна Смольянникова за 1858-й год // Душеполезное чтение. Март. 1861. С. 2; Краткие сведения о жизни и деятельности архимандрита Макария, основателя Алтайской Духовной миссии. Бийск, 1893. С. 1; Записки Миссионера Урсульского отделения Алтайской Духовной Миссии за 1905 год. Рукопись (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 27. Л. 2); Доклад учителя Чолышманского миссионерского училища иеромонаха Питирима. Рукопись (Там же. Д. 110. Л. 90).

Литература

1. Заря бессмертия блещет. Из жизнеописания преподобного Макария Алтайского. Орел, 2007.
2. Колоткин М.Н. Христианизация алтайцев в XVIII веке // Макарьевские чтения: Материалы второй международной конференции (21–22 ноября 2003 года) / В.Г. Бабин, отв. ред. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2004. С. 21–26.
3. Крейдун Ю.А. Алтайская Духовная миссия в 1830–1919 годы: Структура и деятельность. М.: ПСТГУ, 2008. Миллер Г. Ф. История Сибири. М.; Л., 1941. Т. II. Модоров Н. С. Архимандрит Макарий Глухарев — ученый, миссионер и просветитель //
4. Макарьевские чтения: Материалы второй международной конференции (21–22 ноября 2003 года). С. 18–27. Нестеров С. В. «Словом и житием наставляя…»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. 2005.
5. Расова Н.В. Алтайская Духовная миссия в системе деятельности подобных учреждений Сибири // Макарьевские чтения: Сб. науч. статей / В.Г. Бабин, С.К. Носов, отв. ред. Горно-Алтайск: РИО «Универ-Принт», 2002. С. 23–31.
6. Софронов В.Ю. Христианизация Тобольского Севера. Тобольск, 2007. Широков Сергий, свящ., Преподобный Макарий (Глухарев) апостол Алтая. М., 2008.
7. Материалы для биографии основателя Алтайской миссии архимандрита Макария. С. 2. См. также: Архимандрит Макарий, основатель Алтайской миссии. С. 1. Восторгов Иоанн, прот. Очерки по внешней миссии. М., 1917. С. 3; Записки миссионера кузнецкого отделены Алтайской Духовной миссии за 1867 год. М., 1868. С 1. Записки диакона Урсульского отделения Алтайской миссии Иоанна Бобракова за 1906 г. Рукопись (ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 101. Л. 1); Извлечение из записок сотрудника алтайской миссии священника Василия Вербитскаго за 1857 год. М., 1859. С. 1.





Материальное обеспечение Алтайской Духовной миссии

Архиепископ Горноалтайский и Чемальский Каллистрат

Если говорить о миссионерской деятельности в целом и о деятельности Алтайской Духовной миссии в частности, несправедливым было бы обойти вниманием вопрос ее материального обеспечения. Объективно рассматривая историю Алтайской Духовной миссии, необходимо отметить, что за весь период ее существования практически не было периодов даже относительного благоденствия. Основными источниками содержания миссии в разное время являлись благотворительные пожертвования, казенные средства и средства, выделяемые Православным миссионерским обществом, в то время как основные статьи расхода сводились к разносторонней деятельности миссии, выражавшейся в открытии новых церквей и школ, обеспечении сотрудников жилыми помещениями и средствами к существованию. На первом этапе все это целиком обеспечивалось из сумм, пожертвованных немногочисленными благотворителями. Алтайские миссионеры, многие из которых были людьми семейными, до 1858 г. не получали никакого жалованья и не пользовались никакими доходами, содержание они получали общее, на которое, а вместе с тем и на все служебные нужды миссии, отпускалось из казны по 571 руб. 41 коп. серебром ежегодно, то есть та же сумма, которая отпускалась одному архимандриту Макарию с двумя причетниками при одном действующем стане миссии[1]. Отпуск этой суммы был высочайше утвержден еще 20 марта 1837 г., и уже середине 1840-х гг. она была явно недостаточна[2]. Теперь эта сумма отпускалась на содержание и жалованье уже 29 человек миссионеров, церковнослужителей и толмачей (а вместе с семействами — 60 человек), содержание 11 церквей, 10 школ, на необходимые вещи при крещении инородцев, путевые издержки, братские квартиры в г. Бийске, Кузнецке и в Улале, на канцелярские и почтовые расходы, отопление, освещение и поддержку миссионерских зданий, на лекарства и книги[3]. Очевидно, что данной суммы было недостаточно даже на малую часть приведенных расходов. В данной ситуации миссию спасали лишь пожертвования немногих просвещенных благотворителей (в то время о миссии практически не писали, о ней мало кто знал что-либо определенное).

Ситуация существенно изменилась лишь во второй половине 1850-х гг., после проведения Святейшим Правительствующим Синодом ревизии миссии. Согласно вышеупомянутому высочайшему определению, последовавшему на доклад ревизора в июне 1857 г. вместе с утверждением нового штатного расписания, миссии было назначено содержание в 4000 руб. в течение пяти лет[4], которое и выплачивалось с 1858 по 1863.гг. на жалованье и на служебные нуж-

ды из сумм Святейшего Синода. Но отпуск 4000 руб. определен был только на пять лет и прекратился в 1863 г., хотя при распределении даже из этих средств вкупе со случайными пожертвованиями от благотворителей, собираемыми преимущественно в Москве священником церкви святителя Спиридона епископа Тримифунтского Николаем Дмитриевичем Лавровым, старшим миссионерам иногда доставалось лишь около 70–80 руб. в год[5]. После истечения пятилетнего срока, в связи с очевидностью бедственного положения миссии, начальник миссии протоиерей Стефан Васильевич Ландышев предпринял поездку в Москву. В результате Св. Синод продлил выплату оклада в 4000 руб. на 1 год[6].

В это время миссия обретает нового сторонника в лице своего будущего начальника архимандрита Владимира (Петрова). Отец архимандрит видел главным условием упрочения положения миссии обеспечение служащих в ней приличным содержанием, а под старость — пенсией. Будучи движим христианским состраданием, он начинает активную деятельность по созданию светской благотворительной организации, которая взяла бы на себя заботу не только об Алтайской миссии, но и обо всех других миссиях, находившихся к тому моменту на территории России и за рубежом. В итоге учреждение Православного миссионерского общества было благословлено Святейшим Синодом, и 21 ноября 1865 г. в домовой церкви Т.Б. Потемкиной в Петербурге состоялось его торжественное открытие[7]. За несколько дней до этого события сам отец архимандрит был назначен новым начальником миссии, поэтому вскоре, снабженный на первое время денежными средствами от новообразованного Общества, он прибыл на Алтай. Миссионеры, к тому времени довольно долгое время вовсе не получавшие жалованья и жившие буквально впроголодь, надеялись, что при авторитетном и ученом новом начальнике миссии исчезнут нужда и недостатки и изыщутся постоянные достаточные средства на ее содержание[8]. Однако разногласия, возникшие между миссией и руководством Общества, до конца 1869 г. не

Начальники Алтайской Духовной миссии



Преподобный
Макарий Алтайский

Возглавлял Миссию с 1830 по 1844 годы. Скончался в 1882 году, причислен к лику святых.



Протоиерей
Стефан Ландышев

Возглавлял Миссию с 1844 по 1865 годы. Скончался в 1882 году.



Епископ
Владимир (Петров)

Возглавлял Миссию с 1865 по 1880 годы. Скончался в 1897 году в сане архиепископа Казанского.



Святитель Макарий
(Невский)

Возглавлял Миссию с 1883 по 1894 годы. Скончался в 1926 году в сане митрополита Алтайского, причислен к лику святых.



Епископ Владимир
(Синьковский)

Возглавлял Миссию с 1891 по 1893 годы. Скончался в 1917 году в сане архиепископа Донского и Новочеркасского.



Епископ
Мефодий (Герасимов)

Возглавлял Миссию с 1894 по 1898 годы. Скончался в Харбине в 1920 году в сане митрополита Харбинского и Маньчжурского.

позволяли этим надеждам осуществиться. Косвенные источники указывают, что в этот период миссия получала средства непосредственно из синодального ведомства: в 1867 г. по высочайше утвержденному штату Алтайской миссии сотрудникам миссии было назначено содержание по 390 руб. в год[9]. Новый устав Миссионерского общества, призванный решить досадные проблемы, был высочайше утвержден 21 ноября 1869 г., а 25 января 1870 г. состоялось торжественное открытие нового Православного миссионерского общества[10]. Так наступил новый период в истории Алтайской миссии — период обеспеченного существования и быстрого роста миссионерского дела по всем направлениям.

Восстановленное Миссионерское общество начало постепенно улучшать материальный быт миссионеров, прогрессивно увеличивая отпуск сумм на их содержание. С 1873 г. оно положило на жалованье каждому миссионеру-священнику по 500 рублей, таким оклад и оставался до начала XX в. Сверх того постоянный благодетель Алтайской миссии отец Николай Лавров 10 июля 1875 г. внес в собрание Совета Миссионерского общества следующее предложение: «В видах необходимого вспоможения миссионерам, награждения их за труды и усердие к делу, а также привлечения к миссионерскому служению новых достойных деятелей учредить счет пятилетий службы миссионеров и чрез каждое пятилетие определять в ежегодную прибавку к жалованью не менее десятой части получаемого оклада, т. е. 50 рублей серебром»[11]. Для обсуждения этого предложения была составлена особая комиссия, которая выработала следующие правила касательно назначения пятилетних прибавок, утвержденные 8 мая 1877 г. Советом Миссионерского общества.

«Пятилетние прибавки к жалованью назначаются миссионерам священнослужителям на первое время в сибирских миссиях за службу при миссии, в каком бы звании она начата ни была, но с тем, что в службе до священнослужения два года считаются за один.

Сроком для начала счета пятилетий полагается год открытия Православного миссионерского общества, т. е. 1 января 1870 г.; прослуженные от сего срока, сверх пяти, года считаются старшинством на будущее пятилетие.

Пятилетняя прибавка жалованья для прослуживших уже пять лет назначается по окладу 1876 г., а впредь всем по последнее-получаемому окладу в следующих размерах: получающим жалованье: от 150 до 299 руб. прибавляется 25 руб., от 300 до 499 — 40 руб., от 500 до 699 — 60 руб., от 700 до 999 — 80 руб., от 1000 и выше — 100 руб.

Сроки пятилетий, выслуженные во всякое время года, считаются с 1 января будущего (т. е. 1878) года».

Заботясь об улучшении материального положения своих служащих, миссия заблаговременно позаботилась и об обеспечении их пенсией. С этой целью в 1872 г. Совету Миссионерского общества было представлено предложение об учреждении пенсий для служащих в Алтайской миссии. Предложение это высокопреосвященнейший Иннокентий, митрополит Московский, пожелал распространить на все сибирские миссии и, в виду сего, спросил мнения начальников миссий и всех преосвященных архиереев сибирских епархий. По получении отзывов проект о пенсионном капитале и о порядке выдачи пенсий был одобрен Советом Миссионерского общества. Первым лицом, которому пришлось воспользоваться пенсией, стал предшественник архимандрита Владимира на посту начальника миссии — протоиерей Стефан Ландышев. В июне месяце 1873 г. последний был разбит параличом, а в 1875 г. уволен за штат. По ходатайству архимандрита Владимира Совет Миссионерского общества, приняв во внимание продолжительные труды протоиерея Стефана (с 1836 г.), оставил ему в пенсионное пособие получаемое им на должности помощника начальника Алтайской миссии жалованье — 800 руб. и квартирное помещение[12].

Конечно, в миссионерскую кассу продолжали поступать и сторонние пожертвования. Наиболее значимым из них стало пожертвование в 1892 г. дочерью коллежского асессора Александрой Григорьевной Товаровой дома в Москве, оцененного в 300000 руб. Фактически за всю историю Алтайской миссии это была первая и единственная столь крупная жертва из когда-либо полученных отеческими миссиями. Доходы с дома должны были существенно облегчить миссионерское дело на Алтае, хотя доходами, в особенности полными, с этого дома миссия смогла воспользоваться нескоро, так как первоначально требовалось в продолжение нескольких лет погасить долг, числившийся на доме, и произвести расходы по его капитальному ремонту[13].

Описанное выше положение вещей просуществовало вплоть до начала XX в. В 1870-х гг., с назначением от Православного миссионерского общества вполне достаточного по тем временам содержания миссионерам в 500 руб., сотрудники миссии считали назначение такой суммы для себя благодеянием, но с годами жизнь ушла далеко вперед. Что было достаточным в 70-е гг. XIX в., спустя три десятилетия стало не только недостаточным для жизни, а просто ничтожным. Первоначально получение миссионерами определенного жалованья, при котором они не находились в зависимости от даяний прихожан, как епархиальные священники, ставило их в более выгодные условия по сравнению с последними. Теперь же почти во всех приходах было назначено равное, а зачастую и большее казенное жалованье в помощь к кружечным доходам причтов, оставшимся почти теми же. Таким образом, положение приходского священника перед положением миссионера теперь имело огромные и неоспоримые преимущества.

При равном размере казенной пенсии (в 300 руб.) также необходимо учитывать специфику миссионерской жизни. Миссионерам с их полукочевой

жизнью редко удавалось дожить до полной пенсии: тяжелые условия подрывали здоровье совершенно здорового человека за десять-пятнадцать лет. У доживших же до преклонного возраста, по свидетельству самих миссионеров, обязательно имелась «какая-нибудь мучительная, хроническая болезнь, приобретенная на Алтае». Все они выглядели гораздо старше своих лет и нуждались в серьезном лечении и продолжительном отдыхе[14].

В этих условиях начальник миссии епископ Бийский Макарий (Павлов) обращается к епископу Томскому и Барнаульскому Макарию (Невскому) с предложением признать отделения Алтайской миссии «беднейшими и притом окраинными приходами епархии» и в связи с этим распространить на них «высочайшую милость — содержание причтов из сумм государственного казначейства», однако при этом фактически оставить их в ведении Алтайской миссии в связи с тем, что «разбросанность поселений русских сделала бы необходимым включение в состав приходов и ближайших селений новокрещеных», к окормлению которых сельское духовенство не могло быть готово в должной степени[15]. Что касается размера жалованья причтам отделений, то последние, как самые беднейшие, должны были получать высший оклад жалованья, а именно 800 руб. на причт[16]. В указанной субсидии нуждалось и Улалинское отделение, так как прихожане хотя и обязались общественным приговором платить причту определенное жалованье от 400 до 650 руб. в год, но, по бедности своей, это обязательство исполнять в новых ценовых условиях уже не могли. В противном случае Улалинскому отделению грозило закрытие как несостоятельному[17].

Указанные предложения были рассмотрены на епархиальном уровне, однако положительно решить вопрос удалось лишь с обеспечением Улалинского причта. 20 сентября 1902 г. по определению Святейшего Синода Улалинскому причту был положен оклад в 600 руб., в т. ч. священнику 450 руб. и псаломщику 150 руб. в год, «с отнесением этого расхода… со дня назначения причтов… на счет кредита, ассигнуемого из казны по §6 ст. 1. фин. см. Святейшего Синода»[18].

Если материальная необеспеченность служащих миссии являлась фактом, не нуждающимся в подтверждении, то положение, в котором оказались псаломщики и учителя, являлось просто катастрофическим. В материалах того времени неоднократно упоминалось, что Алтай своими ценами на продукты превосходил многие местности и губернии. При этом учителя миссионерских школ получали жалованье, меньше которого в епархии просто не было. Все это весьма неблагоприятно отражалось на самом деле миссии. В первую очередь отсутствовал приток свежих сил, священнические места замещались не окончившими курс семинаристами или катехизаторами, в учителя и псаломщики поступали недоучки. Многие труженики оставляли миссионерское поприще. А ведь именно в это время возросла как никогда потребность в сильной и крепкой миссии[19].

Революция 1905 г. в России, пошатнувши коренные устои русского народа, гибельно отразилась на множестве явлений общественной жизни. Не избежала этого и Алтайская миссия. Прежде всего, иссяк ее постоянный источник содержания — касса Православного миссионерского общества[20]. Миссия оказалась в бедственном положении. Смета Православного миссионерского общества сокращалась с каждым годом. Если по смете 1907 г. миссия недополучила 3123 руб., то по смете 1907–1908 гг. сумма эта достигла уже почти 10000 руб.[21] Вся тяжесть сокращения сметы пала главным образом на служащих миссии, затем на катехизаторское училище и другие школы и, наконец, на Улалинский женский монастырь. У служащих сократили жалованье на 15%, отпуск на катехизаторское училище был уменьшен на 2000 руб., закрыты общежития при школах и прекращена выдача жалованья священнику Улалинского монастыря: обитель должна была теперь содержать священника на свои средства[22].

Однако уже следующий, 1909 г. принес долгожданное облегчение. Почти всем причтам миссии было назначено казенное жалованье[23]. Улучшилось также и материальное положение школ: епархиальным училищным советом был увеличен отпуск сумм на содержание школ. Все это стало возможным благодаря трудам бывшего алтайского миссионера высокопреосвященнейшего Макария (Невского). В бытность свою членом Святейшего Синода многократно и лично, и письменно со своей кафедры этот покровитель и благодетель Алтайской миссии ходатайствовал о ней перед власть предержащими. Также внес свою лепту Томский губернатор Николай Львович Гондатти, который, будучи в столице, лично перед царем и властями ходатайствовал за миссию, показывая все ее значение для края. В своем докладе его императорскому величеству он смело именовал Алтайскую миссию «форпостом на далекой, смежной с таинственным и многомиллионным Китаем окраине, форпостом не только православия, но и русской гражданственности»[24].

Таким образом, после тяжелых лет испытаний миссия вновь обрела стабильный источник существования. Основную роль в этом сыграл митрополит Макарий. Всю свою жизнь он посвятил Алтаю и его насельникам. Благоустройство обителей Алтая, устройство приютов, школ, постройка новых храмов зачастую были связаны с именем митрополита Макария. Достаточно сказать, что за два с небольшим года святительства в Москве митрополит переслал более 80000 руб. на просветительские учреждения миссии, не говоря о частных пособиях отдельным лицам, которые не поддаются учету[25]. Даже в наше время, почти век спустя, имя митрополита Макария тесно связано с Алтайской миссией.

В 1912 г. миссия вновь обогатилась весьма крупным денежным приобретением, восполнившим ее кассу: Мария Александровна Черкасова пожерт-

вовала в миссию около 33,5 тысяч рублей[26]. В том же году, с принятием миссионерских школ в ведение епархиального училищного совета, более чем в полтора раза, с 5874 до 9166 рублей, было увеличено ассигнование средств на их содержание. Оклады учителей, составлявшие 200–300 руб., выросли до 300–360 руб. Тем самым существенно улучшилось экономическое положение и учителей, и самих миссионерских школ. Училищный совет и ранее помогал в содержании школ миссии — например, в 1902 г. увеличил учительское жалованье с 120–180 руб. до 200–300 рублей в год[27]. В следующем, 1913-м, году совет ассигновал на те же нужды уже 29350 р. Столь значительная сумма позволила весьма существенным образом изменить всю вообще постановку школьного дела. Ранее миссия ежегодно отпускала из своих средств на содержание миссионерских школ 8496 руб.; по проекту сметы совета на 1913 г. все эти средства были заменены отпуском из средств совета[28].

Однако последующие социальные и политические потрясения практически свели на нет все благотворные тенденции в области обеспечения миссии. Тяжелая, затяжная война, вызвавшая небывалую дороговизну всех жизненно важных продуктов и необходимых предметов домашнего обихода, произвела расстройство в хозяйстве обитателей Алтая. Привлечение на военную службу цвета населения разрушило все мало-мальски крепкие хозяйственные предприятия. Ежедневные повышения довели цены до неслыханных до того времени цифр.

Алтайский миссионер, заброшенный туда, куда и в лучшее время с трудом провозится все необходимое, вынужден был буквально бороться за свое существование и за благополучие своей семьи. Цена за пуд хлеба в городе или ближайшем торговом селе доходила до 3 руб., провоз же его по тяжелой горной дороге стоил немногим менее. То же можно было сказать и обо всех других продуктах. Были и такие станы, куда приходилось завозить даже простые овощи: картофель и капусту. Следовательно, жизнь в глуби Алтая была вдвое дороже, чем жизнь в городе или степном селении. Казалось бы, при таких условиях жизни миссионер должен был получать соответствующее содержание, однако на деле выходило наоборот. На месте служения многих удерживали лишь ряса и присяга[29]. Другие служащие повсеместно переходили на более обеспеченную службу: в учителя, которым к этому времени еще на треть повысили содержание[30], в сельские писари, приказчики и т. д. Миссия больше не могла помочь своим работникам.

Сказывался и архаический способ получения жалованья: не ежемесячно, как везде, а по полугодиям, который пришел из «приходского уклада» многолюдных русских приходов, где доходы братской кружки составляли главный источник содержания причтов, жалованье же считалось просто пособием к главному содержанию духовенства[31].

Последующие события поставили окончательный крест на миссии как таковой. Полностью лишившись сначала поддержки государства, а потом и всей своей собственности, она фактически перестала существовать, распавшись на отдельные приходы. Однако влияние миссии не прошло даром, и последствия ее деятельности можно видеть и в наши дни. Как преобразился Алтай всего за 85 лет под влиянием миссии! Там, где были лишь пустоши, выросли села и деревни, украсились храмами, школами. Развивалась в прежде дикой стране торговля, пробуждалось искусство, процветало земледелие, алтаец становился коммерсантом, учителем, художником, священником… «Где одни стада да дикие звери топтали траву — там теперь обработанные, засеянные поля, где были лишь верховые тропы — там удобные колесные пути, где прежде царил полный произвол темных родовичей — там вступили в силу общеимперские законы. Дикарь приобщается к русской культуре, стал нам родным, равным по развитию и правам»[32].

Тяжел был труд миссионера. Необходимость делать одно и то же, совсем не легкое дело, делать его не год, не два, а многие годы, требует от человека постоянства и особенной любви к избранному делу[33]. Однако результат оправдал возложенные на миссию надежды. Основные положения миссионерской деятельности, разработанные Н.И. Ильминским, доказали свою действенность. Результат обращения алтайского народа оказался впечатляющим — всякий неофит по Крещении сознавал себя частью православного общества, порывал связи со всем языческим, обучался грамоте и алтайскому письму на основе кириллицы, участвовал в богослужениях на алтайском языке.

Алтайская Духовная миссия вписала новую страницу в историю православия, положив основание вхождению коренных народов Алтая в лоно Матери-Церкви.

Примечания

[1] Ландышев Ст., прот. Алтайская Духовная миссия // Душеполезное чтение. 1864. Апрель. М.: Типография.В. Готье. С. 14–15.

[2] Ландышев Ст., прот. Некоторые сведения о Церковной Алтайской миссии // Прибавления к Твореним св. отцов. Кн. 4. №.15. М.: Изд-во Московской Духовной академии, 1856. С. 17–18.

[3] Ландышев Ст. прот. Алтайская Духовная миссия… С. 14–15.

[4] История Горного Алтая. Ч. 1: Горный Алтай в досоветский период / сост. к. и. н. Н. А. Майдурова, к. и. н. Н. С. Модоров, к. и. н. Л. Н. Мукаева, к. и. н. Н. А. Тадина. Горно-Алтайск: изд-во Горно-Алтайского государственного университета, 1995. С. 70.

[5] Ястребов.И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский: исследование по истории развития миссионерства в России. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. С. 147–148.

[6] Ландышев Ст., прот. Алтайская Духовная миссия… С. 14–15.

[7] Ястребов.И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский… С. 90–91.

[8] Там же. С. 103.

[9] В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах Государственного архива Томской области XIX — начала XX веков / сост. В.И. Марков, Г.Д. Мартынова, Л.Н. Шарабура. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. С. 289; ГАТО, Ф.170, Оп.3, Д.560. Л. 1.

[10] Ястребов.И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский… С. 141, 144.

[11] Там же. С. 149–150.

[12] Там же. С. 151.

[13] Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 году. Бийск: Типо-литография И. Д. Реброва, 1893. С. 10.

[14] Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. №.15. С. 2, 3.

[15] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1902 год. Томск, 1903. С. 7.

[16] Там же. С. 8.

[17] Там же. С. 9, 10.

[18] Там же. С. 13, 14.

[19] Отчет Алтайской Духовной миссии за 1905 год // Томские епархиальные ведомости. 1906. №.9–10. С. 21–22.

[20] Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. №.13. С. 551.

[21] Краткий отчет об Алтайской Духовной миссии за 1907 год // Томские епархиальные ведомости. 1908. №.8–9. С. 1.

[22] Там же. С. 3.

[23] Отчет Алтайской Духовной миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. 1910. №.11. С. 441.

[24] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1902 год… С. 441–443.

[25] Отчет Алтайской Духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. 1915. №.12. С. 501, 502.

[26] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. 1913. №.6. С. 295.

[27] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1902 год… С. 40.

[28] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1913 год. Томск, 1914. С. 3, 4.

[29] ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 1–1.об.

[30] ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 2.

[31] ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 2.

[32] Краткий отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. Томск, 1909. №.7–8. С. 347–348.

[33] Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской, за 1890 год. Томск, 1891. С. 8.

Литература

1. Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 году. Бийск: Типо-литография И. Д. Реброва, 1893. 86.с.

2. В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах Государственного архива Томской области XIX — начала XX веков / сост. В. И. Марков, Г. Д. Мартынова, Л. Н. Шарабура. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2004. 420 с.

3. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157.

4. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 157. Л. 1–1.об.

5. История Горного Алтая. Ч. 1: Горный Алтай в досоветский период / сост. к. и. н. Н. А. Майдурова, к. и. н. Н. С. Модоров, к. и. н. Л. Н. Мукаева, к. и. н. Н. А. Тадина. Горно-Алтайск: Изд-во Горно-Алтайского государственного университета, 1995. 110.с.

6. Краткий отчет об Алтайской Духовной миссии за 1907 год // Томские епархиальные ведомости. 1908. №.8–9. 25.с.

7. Краткий отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. №.7–8. С. 347–348.

8. Ландышев Ст. прот. Алтайская Духовная миссия // Душеполезное чтение. 1864. Апрель. М.: Типография. В. Готье. С. 1–9.

9. Ландышев Ст. прот. Некоторые сведения о Церковной Алтайской миссии // Прибавления к Творениям Св. Отцов. Кн. 4. №.15. М.: Изд-во Московской Духовной академии, 1856. С. 661–703.

10. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1905 год // Томские епархиальные ведомости. 1906. №.9–10. С. 4–22.

11. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1909 год // Томские епархиальные ведомости. 1910. №.11. С. 483–500.

12. Отчет Алтайской Духовной миссии за 1914 год // Томские епархиальные ведомости. 1915. №.12. С. 491–507.

13. Отчет о миссиях Томской епархии — Алтайской и Киргизской, за 1890 год. Томск, 1891. 92.с.

14. Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1902 год. Томск, 1903. 68.с.

15. Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1912 год // Томские епархиальные ведомости. 1913. №.6. С. 295–305.

16. Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1913 год. Томск, 1914.

17. Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. №.13. С. 549–559.

18. Отчет об Алтайской миссии за 1908 год // Томские епархиальные ведомости. 1909. №.15. С. 607–619.

19. Ястребов. И. Миссионер Высокопреосвященнейший Владимир Архиепископ Казанский и Свияжский: исследование по истории развития миссионерства в России. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1898. С. 77–416.



Катехизаторское училище Алтайской Духовной миссии в Бийске

Отделения и миссионерские станы Алтайской Духовной миссии в XIX веке

С. Голубцов

До XIX в. миссионерство в Сибири носило бессистемный, нерегулярный характер, возникшая ситуация привела к массовому возврату в язычество крещеных инородцев, что, в свою очередь, послужило толчком к возрождению миссионерского дела в Сибири. В 1828 г. для просвещения светом православия жителей Сибири Святейший синод учредил в Тобольской епархии специальную миссию, поручив тобольскому архиепископу, Преосвященному Евгению (Казанцеву) найти из числа духовенства епархии наиболее подходящих для миссионерской деятельности людей [1]. Эта миссия, основанная по Высочайшему повелению 15 декабря 1828 г., была открыта в 1830 г. архимандритом Макарием [2].

Основатель Алтайской миссии архимандрит Макарий, в миру Михаил Яковлевич Глухарев, родился 8 ноября 1792 г. в городе Вязьме Смоленской губернии. Отец его, священник Введенской соборной церкви Иаков и мать Агапия Глухаревы вели скромную и благочестивую христианскую жизнь, за что пользовались любовью современников. Отец Иаков первоначально сам занимался образованием своего сына и настолько подготовил его, что восьмилетнего Михаила приняли в 3-й класс Вяземского Духовного училища, из которого перевели в Смоленскую Духовную семинарию. В 1813 г. он окончил семинарию и через год был направлен начальством в Петербургскую Духовную академию. В 1817 г. Михаил Яковлевич блестяще окончил академию со степенью магистра богословия [3]. После этого он занимал административные должности в различных духовных учебных заведениях, где принял монашество и сан священника. Аскетически настроенный, монах четыре года подвизался в Глинской пустыни под началом настоятеля старца Филарета. В 1829 г., откликнувшись на призыв Тобольского архиепископа Евгения, иеромонах Макарий стал тобольским миссионером [4]. Первый выезд в Горный Алтай состоялся в августе 1830 г., а уже 7 сентября было совершено первое крещение в Улале: был крещен юный инородец Элеска с наречением имени Иоанн. День первого крещения принято считать днем рождения Алтайской Духовной миссии [1, с. 39]. 23 мая 1831 г. о. Макарий прибыл в селение Майма, где основал первый миссионерский стан. На праздник Вознесения в походной церкви здесь была отслужена первая литургия. За 14 лет служения архимандрита Макария в должности начальника миссии были открыты три миссионерских стана: в Майме (1831), Улале (1834) и Мьюте (1839) [1, с. 42–43]. Селение Майма состояло из десяти домов давно крещеных инородцев и находилось в 90 верстах к югу от Бийска [3, с. 39].

Что же являл собой миссионерский стан архимандрита Макария? Он включал в себя помещение для походной церкви, где совершалось богослужение, и несколько деревянных изб для проживания миссионера и причетников. Алтарная часть богослужебного дома отделялась от остального помещения походным иконостасом [1, с. 50]. При миссии был заведен огород, возделывал который бывший украинский крестьянин Петр Терентьевич Лисицкий, знавший земледелие и огородничество, а также хозяйственную часть [3, с. 39–40].

Архимандрит Макарий большое значение придавал устроению оседлого быта новокрещеных. С этой целью он сам с помощью книг, различных пособий по хлебопашеству и огородничеству и при содействии опытного в этом деле старца Петра изучал оптимальные способы возделывания земли. Получив навыки, архимандрит Макарий лично учил новокрещеных высаживать овощи и ухаживать за огородом [3, с. 50]. Благодаря предпринятым усилиям жители селений Майма, Улала, Верхний и Нижний Карагужи, где селились новокрещеные, проявились как способные ученики русского сельского хозяйства [3, с. 50].

Деревянный дом, в котором жил архимандрит Макарий, состоял из двух комнат, разделенных сенями; в одной комнате жил он сам, в другой – сотрудники миссии [3, с. 54].

Как располагался первый миссионерский стан, отчетливо прослеживается из плана землеотвода стана в 1830 г. и описания, представленного в труде протоиерея Георгия Крейдуна [5]. Площадь стана составляла около 1 га, он был обнесен оградой, внутри которой располагался дом миссионера, а также дом, в котором жил толмач с семьей, состоявший из двух изб под одной кровлей. Избы включали в себя две комнаты, разделенные сенями. Вне территории стана было еще два дома, используемые для проживания новокрещеных без жилья. Благодаря старанию архимандрита Макария и благотворительности купца М.Е. Шебалина в Майме в 1843 г. началось строительство храма – первого каменного здания Горного Алтая (в перестроенном виде здание сохранилось до наших дней) [1, с. 49–50]. В 1840 г. в миссию прибыла девица София де Вальмон, основавшая в Майме небольшую девичью школу [2, с. 337]. В своем доме она устраивала для женщин публичные чтения книг духовно-нравственного содержания.



До 1835 г. в Майме находился главный стан Алтайской миссии, затем он был переведен в Улалу [6]. В этом селении только четыре семьи алтайцев были христианскими [3, с. 43], и жители встретили архимандрита Макария враждебно, но затем, по прошествии времени полюбили его, и в течение 1835–1836 гг. крестились все.

Улалинский стан был основан о. Макарием при впадении реки Улалы в Майму. В 1835 г. здесь был построен дом, где разместилась миссия с походной церковью [7]. В 1834 г. в 130 верстах к югу от Улалы было основано селение Мьюта, заселенное одними новокрещеными алтайцами, [3, с. 50]. В дальнейшем в 1847 г. иеромонахом Акакием (в миру Артемий Григорьевич Ле-

вицкий) здесь был устроен миссионерский стан [8]. В 1838 г. архимандрит завел больницу-богадельню, куда принимал бездомных и тяжело больных. Язычники охотно шли к Макарию лечиться, и многие из них крестились [3, с. 51]. В том же году православные христиане, жившие в селе Улала, построили деревянную церковь размером десять с половиной метров в длину и пять с половиной метров в ширину. Освящен этот первый храм Горного Алтая был в честь Всемилостивого Спаса: такой антиминс находился в миссии [3, с. 39].

Найденный в государственном архиве Алтайского края план Улалинского улуса в 1844 г. и другие исторические свидетельства позволили протоиерею Георгию Крейдуну воспроизвести планировку Улалинского миссионерского стана во времена деятельности архимандрита Макария [5, с. 197]. В стане находились небольшая церковь и три дома. Два из них служили жильем для миссионеров (один с баней перенесен из Маймы в 1842 г., второй построен для сотрудников миссии в том же 1842 г.), в третьем, выстроенном в 1839 г., находилась миссионерская школа [5, с. 198]. Вот как описывает Улалинский миссионерский стан в своих воспоминаниях мыютинский миссионер: «Церковь маленькая, низенькая, с походным иконостасом, колокольни при ней не было, колокола размещались на боковом крыльце, самый большой колокол весил 5 пудов» [9]. «Миссионерских построек мало, да и те ветхие и тесные: дом начальника миссии, другой небольшой домик, где жил миссионер священник, и училищный корпус, в нем помещались училище, учитель и все другие служащие» [10]. В 1877 г. в селении Улали было открыто благотворительное сельское попечительство, преобразованное в 1884 г. в приходское [11].

До перенесения в 1879 г. Алтайской миссии в г. Бийск Улалинский стан был главным станом Духовной миссии [12]. В 1893 г. Улала являлась одним из станов Алтайской миссии, доминантой стана была величественная церковь, построенная вместо церкви, возведенной еще архимандритом Макарием и сгоревшей в 1871 г. Справа от нее располагалось здание детского приюта, который содержался на средства миссии, напротив ниже – дом священника миссионера, слева ниже церкви – дом начальника миссии, еще левее – центральное миссионерское училище с иконописным отделением и пансионом для учеников. В этом же здании размещалась типография Алтайской миссии; кроме того, при миссии существовали больница, свечной завод и женский общежительный монастырь, при нем – школа для девочек-инородок [12, с. 1029]. На начальном этапе деятельности Алтайской Духовной миссии миссионерский стан состоял из нескольких построек, в которых размещались походная церковь и помещение для ночлега. В Майминском стане имелся молитвенный дом, в Улалинском – небольшая церковь.

Итак, к середине XIX в. сформировалась основная структура миссионерского стана: центром стана являлся храм или молитвенный дом, обязательным было наличие школы и дома миссионера. По этому принципу были обустроены Майминсий стан (основан в 1831 г.), Улалинский (1834), Мьютинский (1839), Чемальский (1849), Макарьевский (1855). В 1858 г. Святейшим синодом был установлен штат миссии. Штатных станов было 6: Улалинский, Чемальский, Мьютинский, Черно-Ануйский, Макарьевский, Кузнецкий [9, с. 13]. В «Православном обозрении» за 1872 год сообщается, что при всех станах Алтайской миссии имелись школы для инородческих детей [13]. Позднее в миссионерских станах стали устраивать больницы и сиротские приюты [5, с. 196].

По мере усиления евангельской проповеди среди язычников количество станов постоянно росло; так, в 1862 г. в Алтайской миссии было 8 станов, в них располагались 8 деревянных церквей, 12 домов для миссии с прислугой, 7 учебных заведений [14]; в 1864 г. существовало 8 станов с 11 церквами и 10 школами для обучения инородцев [15]. Образовано 32 селения из кочевых новокрещеных инородцев, в штате миссии состояло 9 миссионеров [16]; в 1868 г. – 10 миссионерских станов с 11 церквами и 10 школами для обучения инородцев [17].

По мере расширения деятельности в миссии возникла новая территориальная структурная единица – отделение. В каждом отделении могло находиться несколько церквей и молитвенных домов, например, в Улалинском – 8, Чемальском – 4, Мьютинском – 3 [18] и т. д. В дальнейшем по-прежнему наблюдается рост числа отделений и станов миссии. В 1881 г. насчитывалось 11 отделений, из них два в Кузнецком округе (Кондомское и Мрасское) и девять в Бийском (Мьютинское, Улалинское, Чемальское, Черно-Ануйское, Урсульское, Катандинское, Чолышманское, Кебезенское и Макарьевское), также было разрешено открыть новое отделение в Семипалатинской области среди киргизов. Миссия имела 32 церкви и молитвенных дома, 18 школ (в том числе центральное училище), больницу и детский приют в Улале [19].

В сентябре 1882 г. в Семипалатинской области была открыта новая противомусульманская миссия. В ведении миссии открылось три новых отделения: Котандинское, Чолымшанское и Мрасское [20]. В 1884 г. в ведении Алтайской миссии находилось 32 церкви и молитвенных дома [18]. В 1885 г. станов было 11, школ – 35 [21]. В 1886 г. было 11 станов Алтайской миссии и 1 стан Киргизской миссии, не считая центрального Бийского; всех школ в миссии было 28 [22]. В 1887 г. имелось 12 станов Алтайской и один Киргизской миссии, церквей и молитвенных домов – 34, школ – 28 [23]. В 1888 г. – 12 станов, 30 школ [24]. В 1889 г. – один стан Киргизской миссии и 12 станов Алтайской миссии (Улалинский, Чемальский, Кебезенский, Чолышманский, Макарьевский, Кондомский, Мрасский, Урсульский, Мьютинский, Черно-Ануйский, Урсульский, Катандинский) [25]. В 1890 г. в ведении Киргизской миссии были открыты два стана – Большенарымский и Долонский. В Кузнецком округе открыто новое – Бачатское – отделение Алтайской миссии с назначением пребывания

миссионера в Улусе Челукоевском [25]. В 1891 г. церквей и молитвенных домов было 46, школ – 32. В этом году, кроме существующего приходского попечительства, в Улале было открыто еще четыре: в Кебезенском, Чемальском, Урсульском, Черно-Ануйском станах [26]. Киргизская миссия состояла из трех станов: Буконского, Большенарымского и Долонского [26]. В 1897 г. было 15 станов и 45 школ [27]. В 1908 г. – 22 стана, резиденция начальника миссии и катехизаторское училище, 318 селений, 35 церквей и 38 молитвенных домов, 59 школ [28].

Таким образом, основной административной и территориальной единицей Алтайской миссии являлось отделение. Каждое отделение состояло из миссионерского стана (центральной усадьбы резиденции миссионера) и различных поселений. Существовавшие поселения разнились составом жителей. Следует выделять миссионерские селения (в них преобладали инородцы), улусы (в них население состояло из крещеных и некрещеных, но без русских поселенцев), деревни (в них преобладало русское население или оседлые инородцы) и юрты некрещеных алтайцев и черновых татар [18]. В каждом отделении могло находиться несколько церквей и молитвенных домов, например, в 1884 г. в Улалинском их было 8, Чемальском – 4, Мьютинском – 3 [18] и т. д.

Миссионерский стан в ходе истории миссии претерпевал изменения; изначально, ввиду скудности средств, имеющиеся здания носили многофункциональный характер: дом архимандрита Макария состоял из двух комнат, разделенных сенями, и кроме жилья, в соответствии с потребностями миссии, выполнял сразу несколько функций, являясь приемной, училищем, кухней, библиотекой и даже аптекой. По мере развития заводились помещения, выполняющие специальную функцию в соответствии с характером пользования: богослужебное (храм или молитвенный дом), приют, училище и др. В стане находились (постоянно или временно) миссионер, диакон, псаломщики, учителя, переводчики и различные другие сотрудники в соответствии с направлением деятельности стана. Доминантой стана, как правило, было богослужебное здание, кроме него в станах имелись школы, приюты, больницы, дома причта. При наличии достаточного участка заводились огороды, а иногда хозяйственные дворы для крупных домашних животных [5, с. 193]. Миссионерский огород, помимо того что давал овощи к столу сотрудников стана, являлся также учебной базой, на которой новокрещеных обучали навыкам огородничества. Со всей очевидностью ясно, что миссионерский стан, неся функцию развития религиозно-православного чувства, формировал у алтайцев навыки оседлой жизни, прививал традиции русского образа жизни.

Литература

[1] Крейдун Георгий, свящ. Алтайская Духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М., 2008. С. 36.

[2] Православное обозрение. 1864. Т. 15. С. 334.

[3] Архимандрит Макарий, основатель Алтайской Духовной миссии. СПб., 1892. С. 9–14.

[4] Миссиология : учебное пособие. Белгород, 2009. С. 99.

[5] Крейдун Ю.А. Миссионерское храмоздательство на Алтае. Барнаул, 2013. С. 194.

[6] Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М. 2007. С. 161.

[7] Прибавление к Церковным ведомостям. 1893. № 28. С. 1028–1029.

[8] Обозрение станов Алтайской Духовной миссии в 1889 году // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 20. С. 15.

[9] Воспоминания мыютинского миссионера // Томские епархиальные ведомости. 1893. № 5. С. 7.

[10] Широков Сергий свящ. Преподобный Макарий (Глухарев). Апостол Алтая. М., 2008. С. 298.

[11] Томские епархиальные ведомости. 1889. № 6. С. 2.

[12] Прибавление к Церковным ведомостям. 1893. № 28. С. 1028–1029.

[13] Православное обозрение. М., 1872. С. 137.

[14] Православное обозрение. М., 1863. С. 192-193.

[15] Душеполезное чтение. М., 1864. Ч. 1. С. 121– 122.

[16] Странник духовный. 1864. С. 49.

[17] Православное обозрение. 1868. Т. 25. С. 142.

[18] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 год // Томские епархиальные ведомости. 1885. № 11. С. 1.

[19] Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1881 год // Томские епархиальные ведомости. 1882. С. 210–212.

[20] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 год // Томские епархиальные ведомости. 1884. № 6. С. 20.

[21] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1885 год // Томские епархиальные ведомости. 1886. № 5. С. 11.

[22] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1886 год // Томские епархиальные ведомости. 1887. № 17. С. 8.12.

[23] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1886 год // Томские епархиальные ведомости. 1888. № 17. С. 6–7.

[24] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1888 год // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 5. С. 2,15.

[25] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1889 год // Томские епархиальные ведомости. 1890. № 7. С. 1.

[26] Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1891 год // Томские епархиальные ведомости. 1892. № 6. С. 13.

[27] Прибавление к Церковным ведомостям. 1898. № 25. С. 946.

[28] Миссионерское обозрение. 1908. № 5. С. 769–770.



Походные храмы Алтайской Духовной миссии

Священник Георгий Крейдун

Алтайская Духовная миссия была основана выдающимся православным подвижником, лингвистом и богословом архимандритом Макарием (Глухаревым) в 1830 г. В то время Горный Алтай был населен преимущественно кочевыми народностями. Лишь в некоторых населенных пунктах проживали русские крестьяне, которые занимались пчеловодством и другими традиционными сельскими работами. Неудивительно, что основатель Миссии по приезде в Горный Алтай столкнулся с множеством организационных и даже бытовых проблем. Отсутствовали дороги, почтовое сообщение и практически не было возможности арендовать жилье. Домов было крайне мало, преобладали юрты и аилы[1]. Тем не менее, невзирая на трудности, архимандрит Макарий сразу смог организовать регулярные богослужения, которые ему приходилось совершать в избах, юртах и даже на открытом воздухе.

Наиболее значимой частью православного богослужения является литургия. Без литургии не может быть полноценной церковной жизни. Вне храма литургия могла совершаться в так называемых походных церквах. Таковые использовались в воинских частях, а иногда в отдаленных экспедициях, например на разработках полезных ископаемых. Что собой представляла походная церковь? Согласно инструкции Святейшего Синода от 1769 г. в комплект походной церкви должны входить антиминс (плат с частицей мощей), служебник, канонник, требник, часослов, псалтырь, праздничная и общая минеи, а также евхаристические сосуды, напрестольный крест, Евангелие и Апостол [Ландышев 1877: 44].

В то время когда о. Макарий приехал на Алтай, в Святейшем Синоде был разработан типовой проект походной церкви [ГААК 1884: Ф. 50. Оп. 11. Д. 85. Л. 1]. Походная церковь представляла собой просторный шатер из брезента с хорошо организованной системой натяжек, создающих форму и прочность конструкции. Внутри шатра помещались раскладная перегородка, иконостас, престол и жертвенник.

Согласно жизнеописанию архимандрита Макария, ему была передана походная церковь для миссионерских нужд в Тобольске перед отправкой его на Алтай [Ястребов 1893: 40]. Однако, скорее всего, отец Макарий от Преосвященного Евгения,

[1] Аил — жилище кочевых и полукочевых «инородцев», имеющее шатровое завершение из жердей. Шатер устанавливался на невысоком граненом срубе. Покрытием для шатра, как правило, служила кора лиственницы. В верхней части аила имелось круглое отверстие для отвода дыма.

епископа Тобольского, получил из церковной утвари лишь антиминс и несколько богослужебных книг, все остальное ему пришлось искать на Алтае. Нам не удалось найти каких-либо упоминаний о наличии у архимандрита Макария церковной палатки или шатра. Известно, что богослужения он совершал в домах и избах на антиминсе, выданном в Тобольске. Помощник архимандрита Макария Алексей Волков и статский советник П.И. Бабин, у которого квартировали миссионеры, собственными силами сделали складной стол для походного престола и рамку для походного иконостаса [Макарий 1897: 32]. Этот комплект утвари походного храма в течение нескольких лет использовался архимандритом в поездках по Алтаю. Когда был изготовлен второй комплект утвари в декабре 1834 г. [Харлампович 1905: 264], первый был перемещен в майминский[2] миссионерский дом, построенный к этому времени. Новый комплект походной церкви был установлен в 1835 г. в Улалинском стане[3] в «особом» доме, купленном за 100 рублей [Там же: 268].

Что представляли собой первые миссионерские дома основателя Алтайской Духовной миссии? Биографические описания дают чрезвычайно мало детальных сведений. Так, протоиерей Василий Вербицкий в рукописи о Миссии [ГААК 1860: Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 12] называет размеры дома, который хотел построить архимандрит Макарий для С. Ландышева и М. Нигрицкого в Улале. В книге И. Ястребова [Ястребов 1893: 61] описан дом из двух комнат, разделенный сенями, который был и общежитием, и трапезной, и училищем, и аптекой.

Существенно дополнить эти сведения позволяет документ, хранящийся в Государственном архиве Алтайского края среди чертежей Строительного управления Томской губернии. Это «План-фасад миссионерских домов, построенных архим. Макарием в селениях Найминском [Майме. — *Г.К.*] и Улалин ском» [ГААК 1-я половина XIX в.: Ф. 50. Оп. 11. Д. 35. Л. 1] (рис. 1). До этого данный документ нигде не упоминался, более того, считалось, что прижизненные архимандриту Макарию документы по Алтайской миссии, за исключением его писем и дневников, не сохранились. Судьба первоисточников оказалась трагичной. Дважды архивы Миссии подвергались уничтожению. Первый раз — огнем, в 1886 г., когда полностью сгорел Бийский Архиерейский дом, а второй раз — влагой, в 1920-е гг., после разорения центра Миссии в Бийске. Часть архива и библиотека Катехизаторского училища находились в подсобных помещениях городской библиотеки, где из-за прохудившейся крыши и попадания воды все превратилось в труху за несколько лет.

Обнаруженный чертеж содержит в себе две части. Первая и основная — «План с фасадом Миссии, построенной архимандритом Макарием в деревне Найминской». На чертеже — первый миссионерский дом Горного Алтая. Он имеет довольно

[2] Селение Майма основано в 1810 г. братьями Зяблицкими у устья одноименной реки, впадающей в р. Катунь. В 1830-е гг. помимо крестьян здесь проживали десять семей «старокрещеных» алтайцев и несколько семей кочевников Нижне-Кумандинской волости. В настоящее время село Майма является одним из районных центров Республики Алтай.

[3] Улала в то время представляла собой небольшой улус, в котором имелось несколько десятков юрт кочевников и несколько изб крестьян-пчеловодов. В настоящее время здесь располагается г. Горно-Алтайск, столица Республики Алтай.

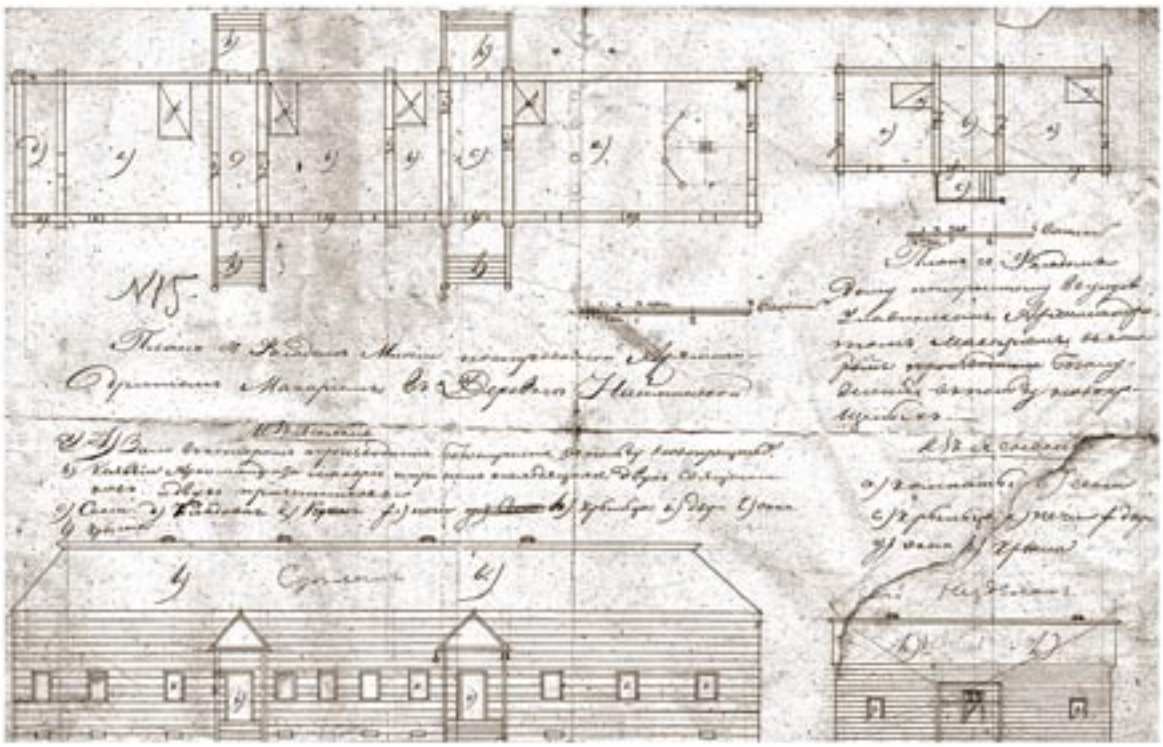


Рис. 1. План-фасад миссионерских домов архимандрита Макария (Глухарева). ГААК. Ф. 50. Оп. 11. Д. 35. Л. 1

большие размеры: длина 12 саженей, ширина 2,7 сажени (что примерно составляет 25х5,5 метров). Изображенные на чертеже план и фасад почти в точности совпадают со следующим описанием этого дома из письма архимандрита Макария [Харлампович 1905: 155]. Бревна были рублены с выпуском концов. Крыша тесовая, четырехскатная. Комнаты смежные, межкомнатные перегородки массивные, бревенчатые. Дом имел двое сеней, которые разделяли его на три секции. К четырем входным дверям пристроены крылечки, на одном из них — небольшая звонница. В доме были две кельи. Одна меньшего размера — для архимандрита Макария, другая — для его сотрудников. В западной части находилось кухонное помещение, а в восточной — «зало, в котором производилось богослужение в пользу инородцев». В каждой жилой комнате находилась печь. Чертеж выполнен в масштабе 1:100. На плане отмечены престол и жертвенник размерами 65х80 и 65х65 см, соответственно. Алтарной перегородкой служил деревянный раскладной каркас с иконами, состоящий из трех частей. Длина «зало» порядка восьми метров, а ширина — около пяти. С учетом площади, занятой алтарем, на службе одновременно могло присутствовать довольно большое число молящихся — до 50-ти человек. Авторская реконструкция фасада миссионерского дома представлена на рис. 2.

Вторая часть находки — «План с фасадом дому, построенному в улусе Улалинском архимандритом Макарием». Этот чертеж выполнен той же рукой, что и первый, но в меньшем масштабе.

Технологически улалинский дом идентичен найминскому, но имеет меньшие размеры: 6,5х2,5 сажени, или примерно 13х5 м. В доме были две комнаты, разделенные сенями, к которым пристроено крыльцо. Подобную планировку имели в то время многие дома Горного Алтая. Дата составления документа отсутствует, но имеются два факта, которые помогают ее установить. Первый — упоминание о «двух священниках и двух причетниках», находившихся при архимандрите Макарии. Вероятнее всего, здесь идет речь об о. Василии Весском и брате архимандрита вдовом священнике Алексии Глухареве. Оба прибыли в Миссию в 1837 г., а выбыли, соответственно, в 1840 и 1839 гг. Следовательно, план этот был составлен в период с 21 сентября 1837 по 31 января 1839 г. Последняя дата — день, когда архимандрит Макарий с братом выехали из Алтая в Петербург. Кроме того, имеются две пометки, сделанные другим почерком и карандашом, в отличие от всего чертежа, выполненного чернилами. Первая пометка — на изображении фасада майминского дома: «Сделанъ», вторая — на фасаде улалинского дома: «Сей несделанъ». То, что улалинский дом в таком виде все же существовал, доказывается и упоминанием И. Ястребова [Ястребов 1893: 60], и письмом архимандрита Макария к иеромонаху Анастасию, датированным 18 августа 1839 г. [Харлампович 1905: 330]. В этом письме начальник Миссии давал указания относительно обустройства дома из двух келий для себя и старца Петра Лисицкого (рис. 3). Следовательно, дом строился в отсутствие архимандрита Макария, а чертеж составлялся до его поездки, в 1838 г. Эта датировка совпадает и с периодом пребывания в Миссии двух священников. Как видим, чертеж появился через несколько лет после постройки майминского дома. Причиной его составления, вероятно, была необходимость официального оформления постройки

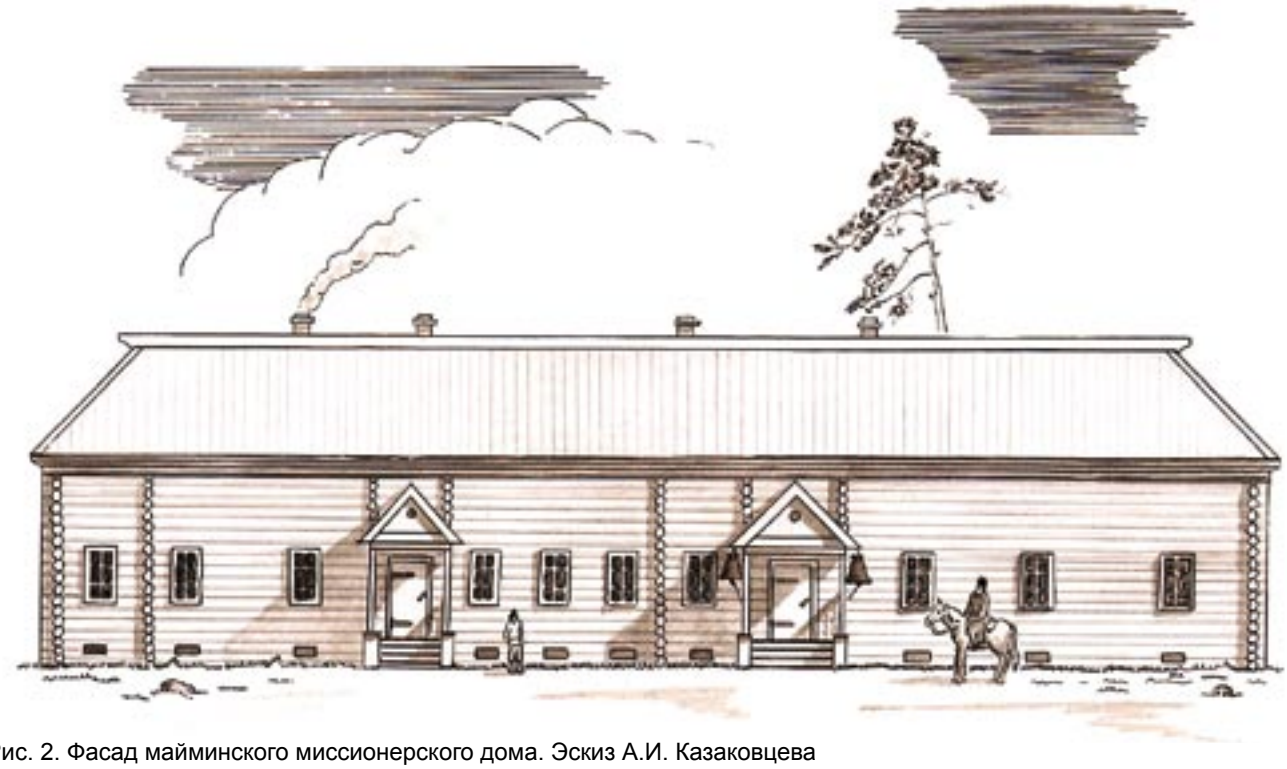


Рис. 2. Фасад майминского миссионерского дома. Эскиз А.И. Казаковцева

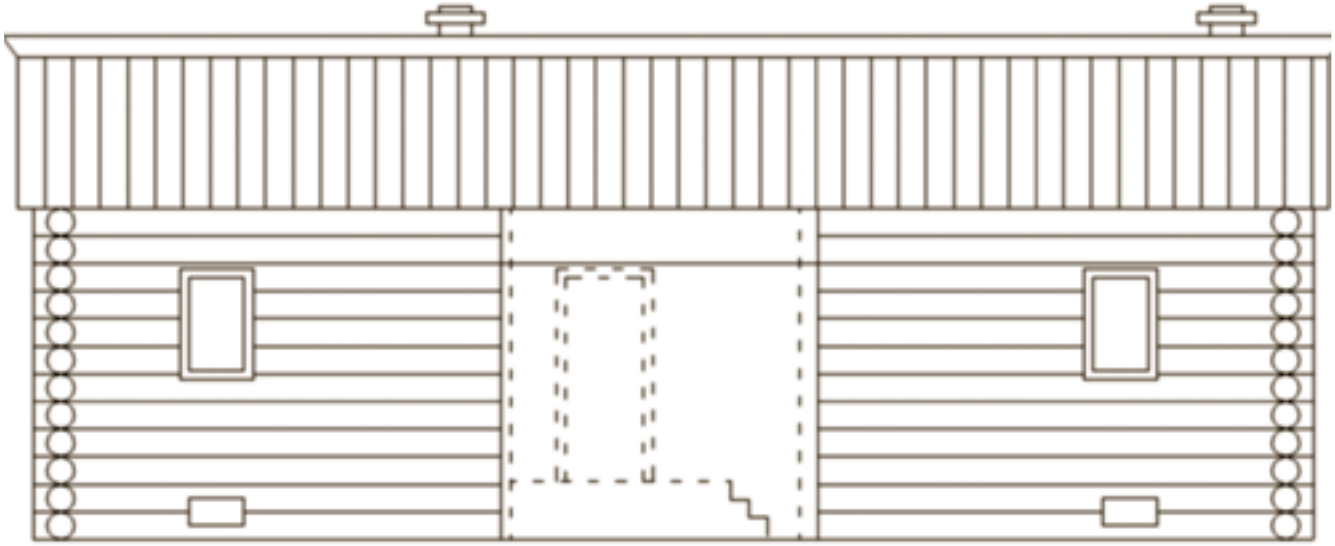


Рис. 3. Фасад улалинского миссионерского дома. Реконструкция автора

[Крейдун 2001: 168].

Можно предположить, почему этот документ не был утрачен. Наличие помарок свидетельствует, что перед нами черновая копия; видимо, существовал и чистовой вариант. Черновик оказался среди бумаг Строительного управления. Это и спасло план от уничтожения в пожаре 1886 г. Обнаруженный нами документ позволяет воссоздать точный облик первого миссионерского дома, построенного архимандритом Макарием в Майме.

Отдаленность от духовных центров вынуждала миссионеров совершать богослужения и на открытом воздухе. Вот как было оформлено одно из них, проведенное архимандритом Макарием в Улале в 1834 г. Пространство для богослужения по периметру было ограничено кусками войлока (не выше человеческого роста); к войлоку прикрепили молодые березки и различные цветы. Внутри была поставлена походная церковь в виде переносного престола и иконостаса; перед иконами установили подсвечники для возжигания свеч. На богослужение были приглашены все жители Улалы — 5 семей русских крестьян и 30 семей алтайцев. Крещеные присутствовали на богослужении внутри войлочного ограждения, а некрещеные наблюдали за службой со стороны. Впоследствии стало ясно, что эта литургия под открытым небом оказала на жителей Улалы в религиозном плане весьма серьезное воздействие. Вскоре, в том же году, крещение приняли почти все улалинцы [Макарий 1897: 19].

В начале 1840-х гг. архимандриту Макарию представилась возможность строить полноценные церковные здания, в первую очередь в Майме. Здесь в 1842 г. были начаты подготовительные работы по строительству каменного храма. Этот храм, построенный в 1845 г., стал, как и предполагал архимандрит Макарий, приходским, но его настоятель должен был исполнять обязанности миссионера. Увеличивался поток пожертвований, и потому стало возможным создание в Горном Алтае больших стационарных иконостасов с писаными иконами. Таким оказался, в частности, иконостас майминской Духосошественской церкви [Крейдун, Замолоцких 2008: 13].

Благодаря пожертвованиям в Миссии довольно быстро была решена другая проблема, связанная с богослужебной утварью. Как уже отмечалось, по приезде на Алтай у архимандрита Макария не было евхаристических сосудов. Первый комплект таковых был сделан в конце 1830 г. из олова на личные средства томского гражданского губернатора П.К. Фролова. Второй комплект сосудов, уже серебряных, был получен в 1833 г. из Москвы от митрополита Филарета (Дроздова) [Харлампович 1905: 262], покровителя Миссии.

В 1842 г. усердием А.Н. Весского появился третий комплект походной церкви [Харлампович 1905: 486], отличительной особенностью которого был сделанный из тонкого металлического листа престол. В дополнение к этому комплекту канцелярия Москов ской конторы Святейшего Синода отправила 7 мая 1842 г. в Алтайскую миссию набор священных сосудов с напрестольным крестом. А 9 июля1842 г. тем же ведомством было пожертвовано богато отделанное напрестольное Евангелие стоимостью 500 рублей [ГААК 1860: Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 19]. Разумеется, за счет собственных средств Миссия не смогла бы приобрести столь дорогую утварь.

Обязательной частью походного храма является антиминс. Первый антиминс в честь Всемилостивого Спаса был привезен в Миссию архимандритом Макарием в 1830 г. Второй антиминс во имя Смоленской иконы Божией Матери получен в 1840 г. [ГАТО(Т) 1856: Ф. 144. Александр Сулоцкий. Д. 44а. Л. 115]. Первые колокола в Миссии, судя по упоминанию в исторических документах, пожертвованы 28 июня 1840 г. «инородцами» Карпом Шишковым (из Улалы) и братьями Семеном и Стефаном Со-

фроновыми (из Маймы). Вес колоколов составил, соответственно, 1 пуд 20 фунтов и 3 пуда 21 фунт.

Необходимость совершения богослужений на открытом воздухе сохранялась и в последующие годы. Так, третий по хронологии начальник Алтайской миссии архимандрит Владимир (Петров) описывает в своем дневнике за 1866 г. богослужения, совершенные им в долине р. Чопош [Владимир 1872: 175]. Дважды за одну поездку миссионерам приходилось организовывать места для богослужения. Первый миссионерский городок был устроен у стойбища в Баранголе и выглядел следующим образом. С восточной стороны — импровизированная колокольня, с северной и южной — две белые палатки, а с западной — юрта, в которой посредине перед столиком с миром, крестом и Евангелием стояла простая деревянная бочка-купель. В этой юрте при мерцании огоньков церковных свечей и совершалось таинство крещения над семьей местного «инородца» Каланака Тозыякова. На следующее утро, в день апостола и евангелиста Иоанна Богослова на месте крещения был совершен молебен с водосвятием. После молебна миссионеры кропили юрты святой водой и раздавали новокрещеным иконы. Накануне, перед всенощным бдением впервые в этих местах раздался звук православного колокола, созывающего на молитву. Всенощную служили в палатке начальника Миссии. Пели почти всю службу на алтайском языке. Служащие находились в палатке, а молящиеся — рядом с входом, под ясным звездным небом.

После этого миссионерский караван перебрался на зимнее кочевье чопошцев (жителей берегов р. Чопош.) в двух километрах от устья р. Чопош. Здесь уже находились юрты большинства местных кочевников. К приезду миссионеров чопошцы соорудили две юрты. Одна из них предназначалась для проживания миссионеров, а другая для походной церкви. Интересна форма временной походной церкви. Ее в своем дневнике описал архимандрит Владимир (Петров). Конструкция церкви держалась на трех врытых в ряд столбах, на которые была положена толстая жердь. К этой жерди наклонно с северной и южной сторон, а также к восточному ее торцу были прикреплены более тонкие жерди и покрыты берестой. Таким образом, походный храм по форме напоминал шалаш: одна из четырех сторон открыта, а противоположная шла полукругом, т. к. наклонные жерди крепились к одной точке. Западная, открытая, сторона служила входом, над которым был прикреплен крест. В целом данный храм по оценке миссионера должен был вместить до пятидесяти человек. Однако в конструкции имелись недостатки — довольно низкие скаты кровли и крупные щели, через которые проникала влага от дождя и снега. В опорной части эта конструкция дублировала типовой походный армейский храм. В нем также основой конструкции служили три столба, соединенные по направлению восток – запад горизонтальным шестом.

Следует отметить, что архимандрит Владимир (Петров), собираясь на Алтай, смог испросить в хозяйственном управлении Святейшего Синода парусиновую палатку [РГИА 1864: Ф. 799. Оп. 4. Д.



Рис. 4. Походный храм миссионерской дружины, 1914 г. Фото из журнала «Православный благовестник» (1915. № 1. С. 201)



Рис. 5. Возведение походного храма 267-го Духовщинского пехотного полка, 1915–1917 гг. Фото из альбома «Православный мир России» (СПб., 2001. С. 492)

123. Л. 1–3]. В Синоде она была «фотографическим павильоном». Видимо, эта палатка стала служить начальнику Миссии в качестве походного жилья и одновременно походного алтаря. Использование сравнительно небольших холщовых палаток для совершения богослужений наблюдалось и в дальнейшем. На фотографии, сделанной во время миссионерской поездки 1914 г., запечатлена палатка, которая служила алтарем, а молящиеся во время богослужения располагались на открытом воздухе (рис. 4).

Большие армейские походные храмы в Алтайской миссии не использовались. Тому есть ряд причин. Во-первых, типовые походные храмы были

весьма громоздки, и их транспортировка требовала дополнительных средств. Во-вторых, для монтажа шатра требовалось достаточное количество времени и обученного персонала. В-третьих, в случае частых перемещений походного храма-палатки его конструктивные части быстро приходили в негодность и требовали бы частой замены и дополнительных материальных затрат. Сложность монтажа армейского походного храма хорошо видна на рис. 5, где изображено возведение алтаря воинского храма времен Первой мировой воины.

Как было показано выше, в первый период существования Миссии обустройство станов и миссионерских домов осуществлялось исключительно за счет добровольных пожертвований, привлекаемых на Алтай лично архимандритом Макарием. Среди благотворителей Миссии были митрополит Филарет (Дроздов), московский протоиерей Н.Д. Лавров и многие другие, большей частью москвичи. В ноябре 1841 г. основатель Алтайской миссии написал в письме к князю Д.В. Голицыну: «Верою и любовию ко Христу Москва открыла поток благотворения у гор Алтайских, который бы никогда не высыхал» [Харлампович 1905: 211]. Так в целом и сложилось. На протяжении всей истории Алтайской Духовной миссии более всего пожертвований поступало из Москвы.

Жители Москвы много сделали для обустройства православной миссии на Алтае. С их помощью архимандриту Макарию удалось заложить фундамент для продолжения миссионерских трудов всем последующим поколениям сотрудников Алтайской миссии. Детальное изучение эпистолярного наследия основателя Миссии и некоторые архивные находки позволили воссоздать планировку первого миссионерского стана на Алтае, а также облик первого миссионерского дома с походной церковью, построенной под руководством архимандрита Макария. Особенности интерьера первых богослужебных учреждений, вид походных храмов времен основателя Миссии говорят о предельной скромности первых миссионерских построек из-за крайней ограниченности материальных средств. Таким образом, успех миссионерской работы на начальном этапе в значительной степени был обеспечен незаурядной самоотдачей и преданностью своему делу первых миссионеров Алтая.

Литература

1. Владимир [Петров], архимандрит. Записки алтайского миссионера за 1866 год // Сборник сведений о православных миссиях и деятельности православного миссионерского общества. М.: Тип. В. Готье, 1872. Кн. 1. С. 175–201.

2. Крейдун Ю.А. План миссионерских построек архимандрита Макария (Глухарева) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: Мат-лы Всероссийской научно-практической конф. Вып. 12. Барнаул: Изд-во Азбука, 2001. С. 165–169.

3. Крейдун Ю.А., Замолоцких Г.Д. Реконструкция иконостаса архимандрита Макария (Глухарева) для майминского Духосошественского храма // Макариевские чтения: Мат-лы Седьмой междунар. конф. (21–22 ноября 2008 года) / Отв. ред. В.Г. Бабин. Горно-Алтайск: Изд-во ГАГУ, 2008. С. 9–13.

4. Ландышев С., протоиерей. Некоторые сведения об учреждении Алтайской Духовной миссии и об ее основателе архимандрите Макарии // Миссионер. 1877. № 2. С. 9–12; № 3. С. 17–18; № 4. С. 25–30; № 6. С. 41–44; № 8. С. 57–59; № 9. С. 65–68.

5. [Макарий]. Краткие записки из жизни покойного архимандрита Макария // Сборник исторических материалов о жизни и деятельности архимандрита Макария Глухарева. Орел: Тип. С.А. Зайцевой, 1897.

6. [Харлампович К.В.] Письма архимандрита Макария, основателя Алтайской Миссии / Под ред. К.В. Харламповича. Казань: Центральная типография, 1905.

7. Ястребов И. Краткие сведения о жизни и деятельности архимандрита Макария, основателя Алтайской Духовной миссии. Бийск: Типо-лит. И.Д. Реброва, 1893.

Архивные материалы

1. ГААК — Государственный архив Алтайского края. Ф. 50. Оп. 11. Д. 35. План и фасад миссионерского дома в селении Найминском. 1-я половина XIX в. 1 л.

2. ГААК. Ф. 50. Оп. 11. Д. 85. План, фасад и разрез походной церкви для казенных золотых приисков. 1844 г. 1 л.

3. ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Очерк (рукопись) священника В. Вербицкого — помощника Начальника Алтайской миссии, основные правила, первая походная церковь с 1829 г. Сост. в 1860 г. 34 л.

4. ГАТО(Т) — Государственный архив Тюменской области (Тобольск). Ф. 144. Александр Сулоцкий. Д. 44а. Записка о церковной Алтайской миссии 1856 года. 1856 г. 77 л.

5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 799. Оп. 4. Д. 123. О передаче фотографической палатки, оставшейся за управлением художественной экспедиции, в Алтайскую Миссию для устройства походной церкви. 5 декабря 1864 г. 3 л.





Сравнительный анализ методик
работы Алтайской Духовной миссии на юге Западной Сибири и католической миссии во Внутренней Монголии (вторая половина XIX – начало XX в.)

В. Овчинников

Во второй половине XX в. возрос интерес общества и исследователей к миссионерской деятельности Христианской Церкви. Это было связано с появлением новых независимых государств в Азии и Африке, ростом движений в защиту национальных культур, а также стремлением религиозных организаций найти свое место в современном мире, возродить миссионерство, добиться объективной оценки своих исторических заслуг.

Исследователи католического и протестантского миссионерства в Азии, Африке пришли к однозначному выводу – в колониальный период деятельность миссионеров объективно служила подготовительной фазой к захвату европейскими державами новых колоний и установлению колониальных режимов [1. Т. 2. С. 296; 2. Ч. 2. С. 128]. Безусловно, что с включением Сибири в состав Российского государства деятельность сибирских миссий Русской Православной Церкви также использовалась для закрепления новых территорий. «Мы желаем стоять на почве чисто христианской, оставляя государственную политику в стороне, впрочем, уверенные, что политическая цель будет необходимым следствием христианской цели», – отмечал один из основателей «нового миссионерства» Русской Православной Церкви в XIX в. профессор Н.И. Ильминский [3. С. 10–11].

Наряду с достижением основной цели – распространением христианского вероучения – миссионерские религиозные организации на территориях, колонизируемых западными христианскими государствами, решали задачи религиозно-культурной ассимиляции и административно-правовой интеграции. Данная двойственность и вызывает полярные оценки исследователей. Несмотря на это, христианскому миссионерству в XIX – начале XX в. не может быть дано однополярной негативной оценки, т. к. оно имело огромное цивилизаторское значение.

Дальнейшее изучение христианского миссионерства требует междисциплинарных комплексных исследований, дающих оценку методам и формам

работы миссий, определяющих характеристики объекта воздействия и внешней среды, вводящих критерии оценки эффективности и последствий миссионерской деятельности как для религиозных организаций, государств, так и для народов, подвергшихся христианизации.

Предметом исследования в рамках данной статьи является методика миссионерской деятельности миссий христианских церквей (католичество, православие) на территории Внутренней Монголии Китайской империи и территории азиатской части Российской империи (Алтай, Хакасия, Тыва, Казахстан) в XIX – начале XX в. В изучаемый период на данных территориях вместе с коренными политическими и социально-экономическими изменениями, связанными с активизацией колониальной политики ведущих мировых держав и широким распространением идей просветительства, усилилась миссионерская деятельность христианских церквей. Исходя из стратегических интересов в азиатском регионе, Российское государство использовало для решения как внутренних, так и внешних задач миссионерские организационные структуры Русской православной церкви. Это было непосредственно связано с укреплением идеологической основы империи, противодействием распространению на ее территории буддизма и ислама, внедряемых с территории сопредельных государств, а также расширением сферы влияния России в Центральной Азии.

В качестве объектов для сравнения методики работы миссий нами были выбраны:

1. Алтайская Духовная миссия (далее АДМ), признанная образцовой миссией РПЦ в Сибири, отличающаяся применением новых методик и форм работы, основанных на проекте развития миссионерства арх. Макария (Глухарева). Указ об основании АДМ подписан в 1828 г., миссия действовала в 1830–1917 гг. на современной территории республики Алтай, Алтайского края, Кемеровской области, республики Казахстан.

2. «Христианские миссионерские деревни» на территории Внутренней Монголии Китайской империи, севернее «великой петли» Желтой реки – проект бельгийского католического миссионера Ф. Стинакерса (1848–1912).

Мы предпримем попытку провести сравнения по следующим параметрам: характеристика объектов христианизации и условий внешней среды; методика миссионерской работы; последствия миссионерской деятельности.

Объекты христианизации и условия внешней среды

Объектом воздействия АДМ были в основном языческие кочевые и полукочевые племена, в которых преобладали патриархально-феодальные отношения с сильными пережитками родового строя. Для автохтонного населения было характерно ведение комплексного хозяйства с доминированием отдельных отраслей в зависимости от особенностей района. Основной отраслью являлось экстенсивное скотоводство, кроме этого, народы занимались охотой, рыболовством, промыслами. Земледелие играло вспомогательную роль [4. С. 20].

Для автохтонного населения как католические, так и православные миссионеры были представителями иной расы, иной культуры, носителями чужого языка и религии. Но православные миссионеры были вынуждены работать на родовых территориях автохтонного населения, пытаясь привить чуждые веру и образ жизни (оседлость, земледелие, бытовую культуру), что невозможно было сделать без сильной мотивации. Как известно, православие традиционно было взаимосвязано с культурой земледельцев, в корне отличной от культуры кочевых скотоводов. Поэтому в первые десятилетия объектом работы АДМ стали немногочисленные инородцы, уже проживающие оседло, а также малоимущее население и изгои.

Процесс этнической консолидации автохтонного населения Алтая был незавершен. Поскольку процесс самоидентификации у «открытых» этносов строится на религиозной основе, то принятие христианства связывалось с отказом от традиционной культуры, с утратой национальности. Принявший чужую веру подвергался осуждению и гонениям со стороны родичей. По мнению Л.С. Бориной, этническое самосознание у алтайских племен подменялось конфессиональным [3. С. 12]. Поэтому процесс этноконсолидации инородцев усиливался благодаря миссионерской деятельности РПЦ и через противостояние новой чужой вере.

Деятельность миссионеров АДМ значительно затруднялось тем, что огромные силы тратились на перевод автохтонного населения на оседлость. По мнению А.Н. Садового, «в стратегической направленности миссии на изменение хозяйственной специализации, как средстве разрыва традиционных социальных связей, был заложен крупнейший просчет. Не учитывался тот лежащий на поверхности факт, что на территории центрального Алтая нахождение в одном массиве пашенных участков с ирригационными сооружениями является нетипичным. Концентрация населения в крупных и средних населенных пунктах при заданных климатических параметрах не могла привести к резкому увеличению площади посевов» [4. С. 145]. Кроме того, русское население постепенно вытеснило инородческое с лучшей в сельскохозяйственном отношении северной и северо-западной части региона на юго-восток.

Для АДМ миссионерская деятельность осложнялась взаимодействием русских поселенцев (в том числе старообрядцев) и автохтонного населения, которое поселенцы сгоняли с родовых земель, обманывали при совершении торговых сделок, знакомили с негативными сторонами русской бытовой культуры, в том числе пьянством. Притеснения и отрицательный пример со стороны русских – но-

сителей православной веры не мог не подорвать авторитет миссионеров и посеять сомнение в силе Православия в глазах коренного населения.

Отчеты миссии свидетельствуют о том, что на всем протяжении ее деятельности ощущалась постоянная нехватка материальных средств, кадров, недостаточна была поддержка со стороны местной администрации.

Объектом воздействия католических миссионеров стали китайские переселенцы, которые, спасаясь от голода, покидали свои перенаселенные провинции, осваивая новые земли во Внутренней Монголии. Процесс колонизации практически не контролировался маньчжурским правительством и встречал противодействие только со стороны вождей монгольских племен, боявшихся потери пастбищ.

Епископ Карло Ван Мелкебеке отмечал, что у китайских мигрантов было три пути: 1) фактически стать рабами крупных землевладельцев (отдавая 60–70% урожая); 2) попытаться найти собственный путь выживания, что было маловероятно; 3) «гуманный, социальный и христианский», предлагаемый миссионерами – стесненным нуждой переселенцам, которые добровольно принимали христианскую веру, предлагали после заключения договора землю, скот, орудия труда, безопасность и селили в «христианской деревне» [5. С. 344].

Католические миссионеры воздействовали на представителей народа с исторически сложившимся этническим самосознанием, культурой, религией, но попавших в тяжелую жизненную ситуацию и столкнувшихся с проблемой выбора.

Анализ объектов христианизации и условий внешней среды привел нас к следующим выводам.

1. АДМ занималась христианизацией языческих кочевых и полукочевых племен юга Западной Сибири, занимающихся в основном экстенсивным скотоводством. Католическая миссия во Внутренней Монголии на китайских переселенцев-земледельцев, исповедующих буддизм.

2. Православные миссионеры действовали на родовых территориях племен, процесс христианизации был связан с коренной ломкой существующей социально-экономической системы. Католические миссионеры оказывали помощь китайским переселенцам на враждебной им территории Внутренней Монголии, процесс христианизации шел в рамках видоизмененной традиционной социально-экономической системы.

В первом случае можно говорить о проблеме приспособления, во втором – о проблеме выживания – переходе под покровительство более могущественного и сильного бога в обмен на социально-экономические блага.

3. Деятельность АДМ осложнялась русской колонизацией региона и необходимостью решать задачи, поставленные светской администрацией. «Инородцы… о христианстве они имеют очень невыгодное мнение. Другого они не могут и иметь, видя перед собой людей, называющихся христианами, а между тем поступающих с ними хуже язычников» [6. С. 32]. Негативных последствий от контактов с русскими, носителями православной веры было больше, чем от контактов с представителями буддизма, ислама.

Во Внутренней Монголии христианские деревни вынуждены были обороняться от нападений язычников кочевников, последователей Муслима, соотечественников во время восстания боксеров, а позже коммунистических солдат, т.е. соотечественники, бывшие единоверцы становились угрозой для стабильной жизни.

Механизм создания селений для новокрещенных АДМ

Первый выезд о. Макарий (Глухарев) из Бийска в улус Улалу совершил 4 сентября 1830 г. по приглашению крещенного инородца для крещения «кочевого татарина Елеску, 17 лет…» [7]. Весной 1831 г. о. Макарий переехал в Улалу. Но, узнав, что улалинцы, опасаясь быть крещенными, хотят откочевать в Кузнецкий округ, переселился в Майму. В 1834 г. в улусе Улала, где проживало 30 семей инородцев и 5 русских семей, был организован первый стан АДМ. К 1836 г. благодаря систематической работе о. Макария большинство улалинцев приняло крещение.

За 1830–1844 гг. о. Макарием (Глухаревым) в христианство было обращено 675 язычников обоего пола [7]. Первые десятилетия работы миссии образование селений для новокрещеных шло медленно. Даже в 1865–1877 гг., спустя четыре десятилетия со времени основания миссии, во время начальствования архимандрита Владимира в разных отделениях АДМ было основано четыре новых селения [8]. В Отчете АДМ за 1890 г. дана следующая оценка ситуации: «Миссионерские селения, рассеянные по Алтаю, состоят из домов, домиков, юрт, бревенчатых и даже берестяных, для посторонних кажутся, при первом взгляде на них весьма убогими. …Но здесь прежде был пустырь, трава в рост человека, лес и колодник; потом 1–2, несколько юрт новокрещеных; для них был поставлен миссионерами крест; потом выстроена такими-то новокрещеными первая избушка; второй дом выстроен миссионерами для такого-то новокрещеного семейства… дана им корова, а может быть лошадь, сюда перекочевали новокрещеные…» [9. С. 28].

По оценке А.Н. Садового, христианизации со стороны АДМ сначала подверглась малоимущая группа хозяйств. «Трехлетнее освобождение от налогов, освобождение от платежей в пользу феодалов, частичное материальное обеспечение являлось той спасительной соломинкой, за которую цеплялись разорившиеся или находящиеся на стадии разорения хозяйства, потерявшие уверенность в восстановлении хозяйства в рамках общины» [4. С. 144].

АДМ были разработаны системы материального и морального поощрений. Основа методики христианизации заключалась в переводе новокре-

щеных и лиц, готовившихся к крещению, в селения, которые строились вокруг миссионерских станов. Каждое миссионерское селение находилось под прямым руководством миссионеров. Право на поселение можно было получить только с его разрешения, что широко использовалось при вытеснении некрещеных алтайцев с мест традиционного расселения. Поскольку совершение шаманских обрядов в радиусе 5 верст (5,5 км) от миссионерских селений было запрещено, язычники были вынуждены менять место обитания. При этом осуществлялось наделение новокрещеных жилищами, сельскохозяйственным инвентарем и одеждой. Миссией были учреждены попечительства – организации, выдающие нуждающимся ссуду под посев зерновых. Такие действия предпринимались с целью выделения инородцев из родоплеменных общин и дальнейшего ограждения их от языческого влияния посредством перевода на ведение индивидуального хозяйства. Кроме того, по предложению о. Макария (Глухарева) и решению земского исправника, бывшие язычники получали трехлетнее освобождение от платежа податей [4. С. 130; 9. С. 28–29].

В селениях миссии строились церкви или молитвенные дома, открывались миссионерские школы. АДМ использовала ресурс монастырей и женских общин, при которых открывались приюты и учебные заведения для подготовки кадров для миссии. Так, в 1915 г. при 13 православных обителях миссии действовало 5 приютов, 6 школ, 2 богадельни, 3 библиотеки, фельдшерские пункты.

Существенным и эффективным методом был институт «крестных отцов», выбираемых из благонадежных русских крестьян-переселенцев и наиболее религиозных, «проявивших прилежание и старание в изучении Слова Божия» обрусевших алтайцев [10. С. 55]. «Крестный отец» отвечал за благонравное поведение крестника и был обязан содержать новокрещеного, чтобы научить его земледелию и приобщить к новой культуре быта.

Миссионеры создали грамматику языка алтайских народов и осуществили первые переводы священных книг. С 1865 г. было разрешено совершение литургии на инородческом языке. Ставя просвещение на первое место, АДМ активно занималась просвещением в детских школах при приходах и педагогических школах (обучение шло на родном для инородцев языке), подготовкой кадров для миссии из числа коренного населения. Большое значение миссия уделяла развитию медицинской помощи. Данная сфера деятельности АДМ достаточно изучена исследователями, поэтому мы не будем при-



водить хорошо известные факты для иллюстрации достижений миссии.

Механизм создания «христианских поселений» католическими миссионерами во Внутренней Монголии

В 1879 г. о. Ф. Стинакерс купил земли в 200 км юго-восточнее Yinchuan (Ningxia) и основал первую «христианскую деревню». Земли было недостаточно, чтобы принять всех желающих поселенцев, в 1900 г. население насчитывало 472 жителя. В начале XX в. епископ А. Бермайн успешно продолжил проект, купив большое количество земель, и поселения переселенцев образовали целый регион. В поселениях находились церкви, дома миссионеров, школы, часто приюты. Вновь прибывших переселенцев селили рядом с более опытными членами христианской общины. Священник был главой поселения, являясь «в одном лице мэром, судьей, шефом полиции» [5. С. 344–345]. Все «христианские поселения» были укреплены валами, частоколом, деревянными башнями, население вооружено. Первая христианская деревня Св. Иоанна не раз подвергалась нападениям банд разбойников, в 1895 г. выдержала 50-дневную осаду отряда участников восстания боксеров, в 1935 г. атаки коммунистических солдат.

Часто переселенцев священники встречали в пути, давая каждой семье быка, телегу, пищу и корм для скота на 20 дней пути. По прибытии в деревню семья получала дом, поле, скот, орудия труда (плуг, лопаты), семена и корм для скота. Все это оформлялось как заем (ссуда), для возврата которого поселенцы должны были отдавать 20–30% урожая ежегодно. Документы по сделке закреплялись китайскими чиновниками или монгольскими вождями.

Миссионеры прекрасно понимали качество веры китайских переселенцев, обращенных за материальные блага. Подписание договора налагало на них ряд обязательств, которые миссионеры использовали для механического подчинения новокрещеных христианскому укладу жизни. Все переселенцы обязаны были изучать катехизис и соблюдать заповеди Бога и правила деревни. Посещение школ для взрослых было обязательно каждый сентябрь после уборки урожая. Мужчины и женщины обучались раздельно. Миссионеры отмечали, что тексты молитв были сложны для новокрещеных, а суть христианства понималась с трудом. В 1927 г. епископ Отто добился официального упрощения текстов молитв.

Выходные дни почти целиком тратились на посещение церкви и произнесение молитв. Результат мог быть получен только через соблюдение христианской структуры жизни под наблюдением священника. Некоторые, попав из тепличной обстановки «христианской деревни» во враждебную окружающую среду, быстро отказывались от веры. Но большинство, пережив вместе лишения и беды, превращались в сплоченное сообщество, уклад жизни которого был неразрывно связан с церковью. В китайских семьях, где традиционно сильно уважение к предкам, христианство укоренилось, как только превратилось в религию предков [5. С. 347].

Миссионеры уделяли огромное внимание подготовке священников и сестер из китайцев – жителей «христианских деревень». Одним из известных центров подготовки священников и сестер из местного населения стала семинария в Xiaobajia, которую в середине XIX в. основали французский священник и корейский диакон. Семинария в 1915 г. была переведена в центр епархии Jilin и действует до настоящего времени [5. С. 348].

Первые контакты между представителями христианского мира и Китаем приходятся на XII–XIII вв. С первых попыток колонизации Китая в конце XVI – начале XVII в. в нем начинают активно действовать миссионеры из ордена иезуитов. Это способствовало изучению культуры, религии, языка автохтонного населения и привело к тому, что к XIX в. представители западных христианских церквей были хорошо знакомы с объектом христианизации. Продвижение западных идей на Восток во многом было связано с переводческой деятельностью миссионеров. Вслед за Библией и религиозными трактатами свыше 795 наименований было переведено миссионерами в 1810–1867 гг., из них 86% религиозных, 6% гуманитарных. В 1850–1899 гг. переведено свыше 567 работ, 40% в прикладных науках, 30 в натуральных, 10% в истории и географии и др. [5. С. 375].

Транслируемость механизма создания «христианских деревень»

При сравнении внедрения эффективных форм и распространения опыта работы миссий необходимо отметить транслируемость проекта «христианских деревень». Так, за 30–40 лет только во Внутренней Монголии было построено 236 укрепленных христианских деревень [5. С. 346].

Высокой степенью транслируемости проекта создания христианских поселений отличалась и АДМ – за 1862–1892 гг. число отделений миссии возросло с 8 до 13, число селений с 22 до 192, число церквей и молитвенных домов с 11 до 49; к 1914 г. АДМ насчитывала 21 отделение, 282 селения, 72 церкви и молитвенных дома [4. С. 140; 11. Л. 3–4]. В то же время надо учитывать, что рост числа миссионерских селений был напрямую связан с процессом русской вольной и правительственной колонизации региона. Так, в 1914 г. население 282 селений насчитывало 34.494 русских жителей и 19139 оседлых инородцев обоего пола [11. Л. 2].

Но методика работы АДМ в полном объеме не применялась даже на близлежащих территориях. В созданной для сдерживания роста влияния ислама на инородческое население Сибири и Казахстана

в 1881 г. Киргизской Духовной миссии пытались реализовать проект организации «христианских деревень» для новокрещеных казахов, достаточно успешно осуществленный на территории Алтая. Но в связи с отсутствием у миссии достаточных средств «на устройство домов и обзаведение хозяйством новокрещеных, а равно церкви и домов причту», в ряде станов новокрещеные казахи были вынуждены арендовать землю у русских поселенцев, наниматься батраками и т. п. [12. С. 95].

На территории Хакасско-Минусинского края деятельность походных церквей и малочисленных специальных миссионерских приходов также не позволила применить уже опробованные технологии [13. С. 192– 195]. На территории Урянхайского края (современная республика Тыва) планы усиления миссионерской деятельности, связанные с развитием русской колонизации и изменением международной ситуации вокруг Цинской империи в начале XX в., также не были реализованы. Решения о строительстве в с. Верхне-Усинском и Туран православных храмов, школ и назначении священников-миссионеров, владеющих монгольским языком, не были выполнены [14. С. 208–212].

Несмотря на то что характеристики объектов воздействия и внешней среды значительно отличались католическими и православными миссионерами, применялись однотипные методики работы. Ряд фактов позволяют говорить о том, что православные миссионеры могли использовать зарубежный опыт. Так, архимандрит Макарий (Глухарев) изучал опыт католических миссий. Он даже предполагал отправку для изучения полезного опыта специальных посольств [15. С. 45]. В приграничные районы Российской империи в начале XX в. проникала христианская литература из Центральной Азии, распространяемая западными миссионерами [14. С. 210]. Необходимо подчеркнуть, что АДМ применяла изучаемые методы на полвека раньше католической миссии о. Ф. Стинакерса в Китае.

Методику христианизации, применяемую католическими и православными миссионерами, можно разложить на сухие последовательные шаги. Это свидетельствует о ее простоте и эффективности. Перед миссионерскими организациями стояла задача создания христианских сообществ на ранее нехристианских территориях. Она решалась путем создания «христианских деревень», чем достигались изоляция новокрещеных от нехристианской внешней среды и обеспечение компактного проживания новокрещеных. На первом этапе миссионеры добивались формального принятия новой веры в обмен на социально-экономические блага и безопасность, получив которые новокрещеные брали на себя определенные обязательства. Так как миссионеры понимали недолговечность поверхностного крещения, предпринимались шаги по адаптации христианства для инородцев и меры по более глубокому внедрению христианских принципов в жизнь населения «христианских деревень». Следующим шагом был тщательный контроль священников за соблюдением новокрещеными христианского уклада жизни и программы обучения, в ходе которого знакомили с азами веры. Помощниками священников выступали «крестные отцы» в АДМ и более опытные китайцы-христиане, рядом с которыми селили вновь прибывших в католической миссии Внутренней Монголии. Христианское вероучение адаптировали для новокрещеных – переводили Библию и тексты молитв на языки автохтонного населения, упрощали тексты, вводили богослужение на родном языке. Более глубокому проникновению христианства способствовала работа приютов и школ для детей, т. к. именно в детском возрасте закладывается основа мировоззрения. Эта работа привела к подготовке миссионерских кадров из коренного населения (в Китае и на Алтае) и появлению национальной интеллигенции (на Алтае). Миссионеры хорошо понимали, что задача, стоящая пред ними, – долговременная, и должна пройти не одна смена поколений прежде чем появятся христианские сообщества на ранее нехристианских территориях и христианство станет для автохтонного населения верой предков.

Деятельность миссионерских организаций была эффективна как для государств, чьи интересы они прямо или косвенно представляли, так и для самих религиозных организаций (Русской Православной и Католической Церквей), расширяющих сферу влияния и увеличивающих число адептов.

На наш взгляд, деятельность АДМ, которая эффективно действовала на территории современных Алтайского края, Республики Алтай, Кемеровской области, пыталась распространить свое влияние на территорию Тувы и Хакасии и приграничные районы Монголии и Китая, и способствовала тому, что, несмотря на национально-революционные брожения начала XX в., Алтай остался в составе России; Внешняя Монголия, провозгласив независимость в 1911 г., с усилением русского влияния фактически стала протекторатом России; в 1914 г. в состав России как протекторат вошел Урянхайский край (Тыва).

Долгосрочная программа христианизации автохтонного населения юга Западной Сибири была прервана Революцией 1917 г. и не достигла своей цели. В настоящее время возрождение миссионерской деятельности на данных территориях идет медленно. Косвенным результатом работы АДМ можно считать переход большей части автохтонного населения на оседлый образ жизни, усвоение русской православной бытовой культуры, лояльное отношение как к русскому населению, так и православию на территории Республики Алтай.

В данной статье не ставилась задача исследования миссионерства Русской Православной Церкви в Китае. Но необходимо отметить, что Российской Духовной миссии, действовавшей в Китае с 1715 г., после открытия особой русской дипломатической миссии в 1861 г. была разрешена проповедь во вну-

тренних областях Китая. В ее работе использовались как методы миссионерской работы, опробованные на территории Российской империи, так и опыт западных христианских церквей. Архим. Иннокентий (Фигуровский), глава 18-й миссии, в 1897 г. перед отъездом в Китай посетил Западную Европу (Лондон, Оксфорд, Париж, Рим, Афон), где изучил миссионерскую подготовку католиков и протестантов. Духовная миссия в Китае активно использовала ресурс православных монастырей. К 1917 г. миссия состояла из мужского и женского монастырей в Пекине, женского скита, 5 подворий, 19 храмов, 32 станов, семинарии, 20 школ, в 670 населенных пунктах проживали 5 587 православных [16. С. 356–357; 17. С. 246–268]. Результат деятельности миссии Русской Православной Церкви несопоставим по масштабам с достижениями миссионеров-католиков. В то же время системная точечная работа позволила миссии продолжить работы и в постреволюционные годы, и во время оккупации Маньчжурии японскими войсками, гражданской войны и становления КНР. Миссия прекратила свое существование в период культурной революции в Китае. В начале XXI в. Русская Православная Церковь предпринимает шаги по восстановлению своего присутствия в Китае, где проживает примерно 10 000 православных.

Деятельность христианских миссий способствовала колонизации Китая ведущими европейскими державами. Влияние христианства в первой половине XX в. было так велико, что у известного как «христианского генерала» Фэн Юйсян – главы одной из милитаристических группировок Гоминьдана – в 20–30-е гг. XX в. в частях в роли «комиссаров» выступали христианские миссионеры, в войсках проводили богослужения, исполняли церковные гимны. Жена Фэна была секретарем Пекинского союза молодых христиан [18. С. 69, 79]. Малоизвестный факт: Чан Кайши женился на христианке Сун Мэйлин и только после изучения Библии в течение четырех лет принял в 1931 г. христианство. В 1931 г. он обратился к христианской церкви в Китае, обсуждая с миссионерами вопросы национальной политики, а полковник Хуан Чжэнлин – глава «Ассоциации молодых христиан» – был благословлен Сун Мэйлин на привлечение методистской церкви к воспитанию военных и сельской паствы [18. С. 113, 125, 133]. В опоре на христианскую церковь в Китае Чан Кайши искал путь не только к стабилизации внутренней ситуации, но и к поддержке Запада и противостоянию агрессии со стороны Японии.

Несмотря на установления коммунистического режима в 1949 г. и политику гонений на последователей христианства, вепериод «новой политики» конца XX – начала XXI в. началось развитие католических и протестантских епархий в Китае. Многие «христианские деревни» выжили и вновь стали процветать [5. С. 348–349, 402].

XIX в. стал временем прогресса миссионерской деятельности христианской церкви. Это было связано с разработкой новых форм христианизации, в корне отличающихся от поверхностного крещения. Несомненно, что миссии не только выполняли заказ государства, готовя почву для политической экспансии, они несли с собой новое качество жизни: веру, просвещение, медицину, более прогрессивные формы хозяйствования и социального устройства.

Литература

1. Африка: энциклопедическийсправочник. М.: Сов. энциклопедия, 1987. Т. 2.
2. История стран Азии и Африки в Средние века. 3-еизд., доп. и перераб. М., 1987. Ч. 2.
3. Борина Л.С. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви как фактор формирования этнического самосознания народов Саяно-Алтая // Макарьевские чтения: Материалы Третьей междунар. конф. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2004. С. 10–14.
4. Садовой А.Н. Территориальная община Горного Алтая и Шории. Кемерово, 1992.
5. Jean-Pierre Charbonnier. Christians in China: A.D. 600 to 2000. Ignatius press. San Francisco, 2007.
6. Путилов Н. Летопись Усинской миссии // Сиб. арх. 1914. № 1–10.
7. ЦХАФАК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–11.
8. ГАТО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 9. Л. 1–6.
9. Гончарова О.А., Черданцев Л. Проблемы сохранения коренного этноса Горного Алтая в деятельности Алтайской Духовной миссии // Макарьевские чтения: Материалы Третьей междунар. конф. Горно-Алтайск, 2004. С. 23–33.
10. Чевалков М.В. Памятное завещание: Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск, 1990.
11. ГАТО. Ф. 184. Оп. 1. Д. 26. Л. 4–5.
12. Лысенко Ю.А. Основные направления деятельности Киргизской Духовной миссии на Алтае // Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы Третьей межрегион. конф. Новосибирск, 2006. С. 93–96.
13. Асочакова В.Н. Особенности христианизации хакасов в XVIII–XIX вв. // Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы Третьей межрегион. конф. Новосибирск, 2006. С. 192–195.
14. Дацышен В.Г. Тувинцы и православие. К проблеме межконфессионального взаимодействия в Саянах во второй половине XIX – начале XX в. // Сибирь на перекрестье мировых религий: Материалы Второй межрегион. конф. Новосибирск, 2005. С. 208–212.
15. Колоткин М.Н. Проект «Российского миссионерского общества» Макария Глухарева // Макарьевские чтения: Материалы Третьей междунар. конф. Горно-Алтайск, 2004. С. 43–47.
16. Знаменский П.В. История Русской Церкви (учебное руководство). 9-е изд., исправл. М., 2000.
17. Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
18. Воронцов В.Б. Судьба китайского Бонапарта. М.: Политиздат, 1989.



Алтайская Духовная миссия и «инородцы» предгорий Северного Алтая

В. Николаев

Статья посвящена истории Алтайской Духовной миссии (АДМ) и ее прозелитским практикам в среде коренного тюркского населения предгорий Северного Алтая в XIX — начале XX в. Опираясь на архивные материалы, автор прослеживает реальные механизмы христианизации и приходит к выводу, что формируя единую православную среду, АДМ создавала предпосылки для аккультурации аборигенного населения и последующей ассимиляции.

Ключевые слова: православие, Алтайская Духовная миссия, коренное тюркское население предгорий Северного Алтая, двоеверие, аккультурация.

Основание Алтайской Духовной миссии (далее — АДМ) в 1828 г. в значительной степени определило этносоциальную историю коренного населения предгорий Северного Алтая в XIX — начале XX в. Деятельность миссионеров АДМ, совпадавшая с нарастанием притока переселенцев из Европейской части России, способствовала актуализации двух разнонаправленных процессов: ассимиляции и интеграции«инородцев» предгорий Северного Алтая в этносоциальные, социокультурные и экономические структуры региона.

Структура АДМ представляла собой сеть миссионерских отделений, охватившую весь Горный Алтай и его предгорья. Количество станов и отделений АДМ постоянно увеличивалось с расширением православной паствы как за счет новокрещенных «инородцев», так и переселенцев. Макарьевский стан был основан в 1853 г., Кебезенский — в 1857 г., Созопский — в 1893 г., Паспаульский и Тайнинский — в 1902 г., Турочакский — в 1908 г.[1]

В конце XIX в. на территории предгорий Северного Алтая было 4 отделения в селах Кебезень, Макарьевское, Паспаул и Сузоп. В начале XX в. дополнительно выделяются станы и церкви в деревнях Гурьяновской, Пильно, Тайна, Ташта, Турачак, Чапша, Усть-Иша, Урунск, Ынырга. Села Тайна, Ташта и Турачак стали центрами одноименных отделений АДМ. Вне юрисдикции АДМ находились Быстрянский, Солтонский и Старобардинский приходы.

В период основания АДМ крещеными были только обрусевшие «инородцы» (кумандинцы и телеуты, переселившиеся из Кузнецкого уезда) Быстрянской инородной управы. Остальные инородческие волости были населены приверженцамитрадиционных религиозных представлений.

Целенаправленно проводимая АДМ политика христианизации «инородцев» опиралась на создание миссионерских селений: Кабыжак (1855 г.), Ташта (1854 г.), Макарьевск (1854 г.), Кылташ (1856 г.),

Паспаул (1858 г.)[2]. Позднее были организованы селения: Кобышак, Томай, Кышташ, Буручак, Ужулеп, Алеткин, Иртышкин, Пишпер, Кубий, Елейский, Усть-Кажинское, Балыкса[3].

В миссионерских селениях пришлое и коренное население проживало совместно, что способствовало широкому распространению навыков хлебопашества и т. д.[4]. С другой стороны, представители миссии не стремились к концентрации новокрещенов в подобных населенных пунктах, что было невозможно в силу материальных трудностей. В этой ситуации миссионеры, взаимодействуя с местными чиновниками, приселяли в аилы и улусы аборигенов семьи благочестивых переселенцев или крещеных «инородцев», выступавших в данной ситуациикультуртрегерами. Так, о коренных жителях аула Усть-Кажа в 1863 г. сообщалось: «К ним для приучения их более правильному хлебопашеству, домохозяйству и христианскому образу жизни, допущено было оседлых инородцев Бустрянской управы…»[5].

Первыми влияние миссионеров испытали «инородцы» северной лесостепной части рассматриваемого региона — Нижне-Кумандинская волость и коренное население, причисленное к волостям Кузнецкого уезда. Так, в 1782 г. из 382 душ мужского пола Нижне-Кумандинской волости 69 проживало в населенных пунктах совместно с пришлым населением[6].

Несколько позднее в этнокультурные контакты вовлекается коренное население черневых волостей. На территорию Кебезенского отделения семьи переселенцев стали проникать только в середине 1870 гг.[7] В результате, по данным АДМ, в 1888 г. в Южской волости совершенно отсутствовали крещеные «инородцы», а в соседних черневых волостях их число было незначительным. В то же время треть коренного населения, причисленного к Нижне-Кумандинской волости, уже перешла в православие[8].

Удаленность Кондомо-Шелкальской волости, ее труднодоступность, даже в летнеевремя, а также дисперсное расселение коренного населения в небольших по численности аилах и улусах обусловили «отставание» данной волости от общих темпов христианизации. Миссионеры Кебезенского отделения не успевали исправлять требы и проповедовать среди «инородцев» Кондомо-Шелкальскойволости.

В то же время территория волости и бассейн р. Лебеди привлекали русских, существенно теснивших здесь коренное население[9]. Так, 6 марта 1874 г. администрация дала разрешение крестьянам разных волостей Бийского округа поселиться по р. Лебеде[10].

Одновременно на территорию рассматриваемого региона проникали старообрядцы («немоляхи», «поморцы», «стариковщинская» и «австрийская» секты), религиозное влияние которых на «инородцев» было незначительным. В метрических книгах было встречено две записи перехода «инородцев» из старообрядчества в православие: Агафии Федотовой Суртаевой из д. Ново-Суртаевской, причисленной к Быстрянской инородной управе, из «стариковщинской» секты в православие 28 октября 1915 г. в возрасте 17 лет и, видимо, ее сестры Феодосии Федотовой Суртаевой из той же деревни и секты в январе 1914 г. в возрасте 18 лет[11]. Можно также отметить неудачную попытку проповеди «иоаннитов» среди паствы макарьевского миссионера в 1910 г., завершившейся их изгнанием самими прихожанами[12].

Миссионерские поселения в регионе отсутствовали до начала XX в. Ситуация изменилась после выделения Лебедского (Турочакского) отделения. В 1900 г. из «…1000 кочующих некрещеных инородцев, начавших изъявлять уже желание креститься…» было до 80 новокрещенов[13]. К моменту открытия отделения крещеное автохтонное население составляло третью часть от общей численности местных аборигенов.

Деятельность АДМ в отношении «инородцев» была определена идеологами миссионерства как «учение и благотворение». Учение рассматривалось как «…служение их (язычников — *Н.В.*) обращению исключительно словом убеждения…». Учение должно было способствовать «…спасению верою о Христе…и улучшению самаго земнаго быта…», а благотворение — «…грамотностью, добрыми советами, утешением... пособием в болезни, нуждах, сиротстве»[14].

Данные установки были в полной мере реализованы миссионерами АДМ. Важное место в распространении христианских обычаев и обрядов занимало обучение детей «инородцев» в миссионерских школах[15]. Сеть церковно-приходских школ постепенно расширялась. В 1854 г. была открыта школа в с. Макарьевском, в 1861 г. — в Кебезене, в 1877 г. — в Ынырге, 1883 г. — в Паспауле и Таште. К 1916 г. в рассматриваемом регионе функционировало 15 школ АДМ[16]. В учебный 1889 — 1890 год в Макарьевской школе преподавалось: чтение порусски и по-славянски, чистописание, закон Божий, русская грамматика, арифметика, пение[17].

Благосклонность потенциальной паствы миссионеры завоевывали, проповедуя по аилам в длительных дискуссиях с камами. Содержание бесед было отражено в отчетах миссионеров отделений АДМ, где иногда фиксировались размышления некрещеных «инородцев» по поводу принятия православия[18].

Беседы дополнялись оказанием медицинской помощи страждущим и оспопрививанием. «У каждого миссионера, есть особая аптечка, аллопатическая, гомеопатическая или электрогомеопатическая с соответствующими лечебниками, для подаяния нуждающимся первой помощи при острых болезнях»[19]. Оказывалась материальная поддержка крещеным «инородцам»: вдове инородческой Надежде Сузоповой — хлеб, новокрещеному инородцу Антонию Камзаракову — 3 р.[20]

Важную роль в деятельности миссионеров занимало изучение языка, обрядов и обычаев автохтонного населения предгорий Северного Алтая. Первоначально языковая проблема решалась с помощью переводчиков. В последующем в миссии была сделана ставка на воспитание сотрудников из числа «инородцев». Уже в 1882 г. появляются первые миссионеры из числа аборигенов, количество которых постепенно росло [21].

Идеологическое давление на «язычников» было сопряжено с материальными компенсациями нравственных издержек новокрещен, выпадавших из общины. Им предоставляли льготы по выплате ясака на три года (с 1893 г. прекращены); переселявшимся в миссионерские селения предлагались дома и некоторые другие средства. Кроме того, в брачном и уголовном законодательстве были закреплены льготы в отношении перешедших в православие, позволяющие получить развод с язычником-супругом и избежать уголовного наказания. В то же время никаких контрмер в отношении вернувшихся к традиционным верованиям законом не предусматривалось[22].

Крещение или отказ от принятия православия аргументировались по воспоминаниям современников (миссионеров), различными причинами. В большинстве случаев обращение из язычества в православие через Таинство Крещения обусловливалось рождением внебрачного ребенка, бедностью, болезнью и желанием излечиться, перед смертью[23]. Интересно, что выздоровление больного после крещения способствовало переходу в православие и остальных членов семьи. В противном случае родственники отказывались креститься.

Были случаи насильственной христианизации за воровство, убийство или тайное винокурение[24]. Иногда«инородцы» самисоглашались на крещение, опасаясь наказания[25]. Нередко принятие православия носило декларативный характер, не изменяя традиционного уклада жизни аборигена. Миссионеры отмечали: «инородцы не знают молитвы, креститься не умеют. Дети …только поимени христиане, а в душеязычники»[26]. «Инородцы» носилинательные кресты, хранилив доме иконы (часто рядом стояли изображения духов-покровителей семьи), посещали церковные службы. В то же время церковные обряды говенья, крещения, венчания и отпевания исполнялись не всегда, часто лишь в случае приезда в аил миссионера. Священники писали в своих отчетах: «…В глухих лесах тайги, — юные христиане часто только именами отличаются от язычников»[27]. Массовое крещение приводило к формированию двоеверия. Но в целом в миссионерских поселениях крещеные «инородцы» в плане религиозности не отличались от пришлого населения. Например, новокрещены знали молитвы и церковные песни, ремонтировали храм на собственные средства[28].

При всей неоднозначности процессов позелитизма принятие Православия позволяло приобщиться к русской культуре, вступить в более престижные брачные отношения с пришлым населением. Например, глава семьи с р. Байгол надеялся женитьсына на русской девушке, а затем перейти в христианство всей семьей, так как «жить «по-татарски» стало неловко»[29].

Отказ от крещения аргументировался традицией, нежеланием нарушать завет родителей: «их вера «заблудящая», а Бог — один, но сердце не дозволяет креститься»[30]. В Сузопском отделении «камы угрожали крещеным отдать их на съедение дьяволу»[31]. Удивительна заметка учителя миссионерской школы И. П. Пахомова, совершившего поездку по Алтаю в 1896 г. В одном из аилов черневых татар шаман отказался «лечить» больного, упавшего с лошади в пьяном состоянии, аргументировав тем, что «не кормос тебя (больного — *Н.В.*) ударил, а арака». При этом кам предложил креститься страждущему[32].

В отчете АДМ за 1888 г. указывались опасения «инородцев», что в случае крещения «русские всю землю отберут» или уравняют в правах с русскими и заберут в солдаты[33]. Социальное напряжение усиливалось под влиянием местных лидеров — демичи и зайсанов на своих соплеменников. В отчете АДМ за 1881 г. отмечалось, что они «…застращивают угрозами, действуют на них (желающих креститься) притеснениями…»[34]. Так, Иван Николаев Тибан после крещения в 1857 г. был отстранен от должности демичи, был избит и ему не был возвращен долг зайсаном[35]. В этой связи не удивительна поддержка АДМ проектов властей по административному переустройству региона. В 1909 г. миссионеры отмечали необходимость выборности глав волостей «по преимуществу… из крещеных», центрами вновь образованных волостей должны были стать «христианские селения» и т. д.

Данная проблема в отношении коренного населения предгорий Северного Алтая была вскоре решена, и местная административная власть стала союзником АДМ в деле христианизации «инородцев». В частности, в 1885 г. был освобожден от своей должности кебезенский учитель Иван Ялбаев для занятия должности зайсана. Среди зайсанов фигурировали: Василий Уйгучак — первый крещеный зайсан, живший в с. Паспаул, башлык Тагапской волости Алексей Ажигашев и др.[37]

Период массовой христианизации аборигенов предгорий Северного Алтая падает на последние десятилетия XIX в., а возможно, ина всю вторую половину столетия. Миссионеры отмечали, что первоначально «в язычестве оставались — зайсаны, сила, богатства, власть. У миссии же были — больные, калеки, разорившиеся, которых самой миссии приходилось кормить и одевать». Так, первыми жителями с. Паспаул стали новокрещены, известные «дурной славой, как тунеядцы, добывавшие себе пропитание воровством»[38]. В последующем в сферу влияния АДМ втягиваются все социальные слои аборигенного населения.

В начале XX в. большая часть коренного населения приняла православие. Тенденция роста численности новокрещенов позволила священнику Паспаульского отделения АДМ в одном из отчетов за 1914 г. сделать прогноз, что через пять лет при существующих темпах христианизации в предгорьях Алтая не останется ни одного язычника[39]. Если в 1886 г. численность крещеных «инородцев» по Макарьевскому и Кебезенскому отделениям составляла 2654, то в 1913 г. в 6 отделениях АДМ, охватывавших ту же территорию, проживало 7331 новокрещеных. С учетом крещеных «инородцев» Быстрянского, Старобардинского и Солтонского приходов Томской епархии численность принявших Православие составляла более десяти тысяч человек.

В ходе аграрной колонизации и землеустроительной реформы предполагалось стирание границ между крестьянами и «инородцами». Это вызывало сопротивление автохтонного населения, актуализировало его сословную, религиозную и этническую идентичность.

Миссионер Макарьевского отделения Сергей Постников в записке за 1906 г. отмечал, что под влиянием царского манифеста от 17 апреля 1905 г. о свободе вероисповедания пошли разговоры о переходе русских в раскол, а «инородцев» в язычество, так как «там (в язычестве — *Н.В.*) только ясак»[40]. Врезультате имела место повторная христианизация представителей коренного населения, вернувшихся к традиционным религиозным верованиям после первого крещения.

Практики прозелитизма, формируя единую православную среду, создавали предпосылки для аккультурации аборигенногонаселения и обусловили процессы ассимиляции, которые усилились к началу XX в.

Примечания

[1] Разгон, 1997, 103–104.
[2] Сатлаев, 1974, 21; ТЕВ 1899, 15.
[3] ТЕВ 1909, 470.
[4] Назаров, 2001, 148.
[5] ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 739. Л. 7.
[6] Славнин, Шерстова 2008, 17.
[7] ЦХАФ АК. Ф. 81. Оп. 1. Д. 43. Л. 16.
[8] ЦХАФАК. Ф.164. Оп. 2. Д. 8. Л. 57 об.
[9] Адрианов, 1886, 59.
[10] ЦХАФ АК. Ф. 3. Оп. 1. Д. 500. Л. 34.
[11] ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 6. Д. 2567; 2785. Л. 4 об.; 56 об.
[12] ТЕВ 1911, 416
[13] ТЕВ 1901, 34
[14] ТЕВ 1881, 237–238
[15] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 57. Л. 34, 71, 149.
[16] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 18; 156. Л. 19об.; 5об., 6.
[17] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 45. Л. 2.
[18] ТЕВ 1915, 543.
[19] ТЕВ 1886, 9.
[20] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 89. Л. 18, 30.
[21] Расова, 2002, 23.
[22] Мавлютова, 2001, 45–46; ТЕВ 1898, 28.
[23] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1; 2. Д. 120; 6; 128; 23. Л. 1об.; 189; 2об., 3; 12, 15.
[24] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102. Л. 1об.
[25] ТЕВ 1897, 18.
[26] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102, 103. Л. 1об.
[27] ТЕВ 1906, 12.
[28] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 3.
[29] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 103. Л. 8об.
[30] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 1.
[31] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 120. Л. 6.
[32] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 51. Л. 7.
[33] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 8. Л. 24.
[34] ТЕВ 1883, 279.
[35] ТЕВ 1909, 457.
[36] ТЕВ 1909, 470.
[37] ТЕВ 1901, 29; 1902, 12.
[38] ТЕВ 1899, 16; 1900, 17.
[39] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 91. Л. 42.
[40] ЦХАФ АК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 102. Л. 1.

Литература

1. Адрианов А.В. 1886: Путешествие на Алтай из Саяны, совершенное в 1881 году. Томск.
2. Разгон Н.И. (сост.) 1997: Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII — начало XX в.). Барнаул.
3. Мавлютова Г.Ш. 2001: Миссионерская деятельность русской православной церкви в Северо-Западной Сибири (XIX — начало XX века). Тюмень.
4. Назаров И.И. 2001: Деятельность Алтайской Духовной миссии по организации поселенийу кумандинцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Нальчик; Омск, 147–150.
5. Расова Н.В. 2002: Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX — начале XX в.: автореф. ... канд. ист. наук. Новосибирск.
6. Сатлаев Ф.А. 1974: Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в.). Горно-Алтайск.
7. Славнин В.Д., Шерстова Л.И. 2008: Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 5–124.





Миссионерская проповедь
сотрудников Алтайской Духовной миссии с учетом особенностей веры и жизни местного населения

Ольга Орлова

Архимандрит Макарий с первых дней своего служения на Алтае искал подход к более качественному устроению миссионерского служения и распространению дела миссии на большие пространства Российской империи. 20 января 1839 г. архимандрит Макарий предлагает Синоду рассмотреть свой миссионерский проект «Мысли о способах к успешнейшему распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в России». После рассмотрения проекта Синод постановил 14 апреля 1839 г. оставить его «без действия», так как счел проект слишком радикальным. Архим. Макарий, получив такой ответ, продолжил свои миссионерские труды в выбранном направлении. История подтвердила правильность взглядов архимандрита Макария на устроение миссионерской деятельности, т.к. Алтайская Духовная миссия стала не только самой успешной миссией синодального периода, но и смогла заложить традицию для будущих миссионеров.

Во время начала служения архимандрита Макария (Глухарева) на Алтае, кроме русских, жили до сорока тысяч местных инородцев, которые состояли из нескольких племен татарского происхождения: черневые татары, теленгуты, или телеуты, кумандинцы, калмыки-двоеданцы и алтайские калмыки (эти два племени — татарские, но называются так по сходству своих головных уборов с калмыцкими). Все племена говорили на разных наречиях, в большинстве своем не знали русского языка, были язычниками [1].

Отправляясь на проповедь, миссионеры собирали и обобщали имеющийся опыт о том, с какими особенностями веры и жизни местного населения им придется столкнуться. С учетом этих особенностей была организована подготовка миссионеров. Последующие начальники миссии руководствовались предписаниями, выданными архим. Макарию (Глухареву), особое внимание уделяли изучению языка, культуры, духовно-нравственных оснований жизни алтайцев, чтобы слово проповеди приносило больший плод.

Для того чтобы расположить к себе местное население и сделать проповедь более понятной, миссионеры не только сами учили язык, но и пользовались услугами толмача. При поиске толмача предпочтительнее было, чтобы он был из местного населения. С толмачами из алтайцев некрещеные инородцы охотнее вступали в общение, имели к ним большее доверие. Миссия в таких случаях имела успех. Такой подход к услугам толмача не был традиционен для всех миссий Синодального периода. Чаще всего в других миссиях миссионеры старались скорее выучить язык инородцев и отказаться от помощи переводчика.

Миссионеры сталкивались с тем, что поначалу оглашаемые из инородцев были как бы глухи к самым простым понятиям христианского учения. Мис-

сионеру приходилось переспрашивать у оглашаемого: «Слышишь ли?». Вместо ответа мог последовать отклик как бы от спящего или глухого человека. «Первоначальное обучение пред крещением малопомалу возбуждает их от этой дремоты, собирая, устрояя и просветляя влающийся [2] и ни на чем не утвержденный ум их; постепенно делает их внимательными и способными к принятию истин евангельского учения и христианского благочестия, сообразно с возрастом их и степенью приемлемости» [3].

После такого пробуждения некоторые алтайцы и сами свидетельствовали, что совесть их и раньше осуждала за идолопоклонство, более того, когда входил в юрту русский человек во время совершения камлания или потчевания кукол, изображающих божества, им также было стыдно. После принятия крещения алтайцы чувствовали некоторое основание для своей жизни, обретали уверенность в освобождении от влияния на их жизнь прежних языческих сил. С одной стороны, познавая истины христианской веры, часто и при самом крещении, некоторые алтайцы жалеют, что не познали их раньше, искренне раскаиваются в прежних поступках. С другой стороны, без постоянного дальнейшего научения новокрещеным легко вернуться к прежним привычкам, они также это начинают осознавать за собой. Поэтому, желая приучиться к доброму и правильному, некоторые переселяются в христианские сообщества на постоянное жительство: «Некрещеные кочевые инородцы, особенно в Бийском округе обитающие, большею частью не любят жить обществами; они не терпят ни малейшего стеснения; говорят, что у них ни одно общественное собрание не проходит без драк; но приняв св.крещение и поселяясь в христианских обществах, они добровольно подчиняются порядку и обязанностям гражданственным; и из этих неуживчивых звероловов ныне составились уже, и вновь составляются, отдельные значительные селения мирных христиан-земледельцев» [4].

Забота миссионеров была необходима также в том, чтобы новокрещеные регулярно участвовали в таинствах. Миссионеры обозначают регулярность участия в исповеди и приобщении Св. Причастию «один раз в год» (в редких случаях и чаще). С одной стороны это был некоторый минимум, принятый в Синодальное время XIX в., а с другой стороны, в некоторых станах не сразу появлялись храмы и закрепленные священники. Поэтому, пока миссионер объедет все селения — а погодные условия не всегда были благоприятные, — как раз один раз в год и получается посетить свою паству. Также миссионеры заботились о том, чтобы новокрещеные научались основам христианской веры, а также молитвам, которые они могли совершать самостоятельно и вместе, что помогало выправлению всех сторон жизни алтайцев. Для лучшего взаимопонимания миссионерами делались переводы молитв, назидательной литературы. Проводились воскресные беседы, где вместе читались и разъяснялись тексты Священного писания и духовно-нравственной литературы, жития святых. Для разъяснения традиционности христианской веры для алтайцев использовались алтайские мифы, миссионеры проводили параллели с библейскими сюжетами, показывая то, что Бог один, вера одна, только алтайцы некоторые вещи исказили.

Многие инородцы начинают обучаться грамоте, не только дети, но и взрослые.

Новокрещеные постепенно обретают самостояние, они сами, а не из-за страха наказания, могут удерживать себя от прежних языческих действий. Т.к. многие миссионеры отмечают, что алтайцы в своем развитии как малые дети, то и задачи проповеди были следующие: чтобы алтайцы оставили языческие обряды, постарались встать на путь церковной жизни, получив начальное представление о вере. Это оказывало определенное влияние и на других, некрещеных соплеменников. Некрещеные кочевые алтайцы, не слышавшие или мало слышавшие о христианстве, имеют очень путанные представления о добре и зле и о самих себе.

«Нередко при явно собственной виновности в каком-либо умышленном преступлении (например, в обличенном воровстве) они винят Бога, говоря: «Кутай андый мха иштень-салды, т. е. Бог так сделал надо мною»; и за честь себе считают то, что после смерти, по их мнению, они будут бесами» [5]. Некоторые думают, что после смерти нет больше жизни, поэтому этот вопрос часто встречается в разговоре с миссионерами. Камы хвалятся тем, что после смерти будут в сообществе самых сильных бесов, потому что уже сейчас умеют с ними договариваться. Под влиянием таких взглядов на жизнь нередко встречались случаи самоубийства, «в особенности, посредством, удушения, как легчайшаго способа, по трусости их» [6].

При увеличении числа новокрещеных большая часть некрещеных соплеменников тоже начинает осознавать, и даже говорить об этом — встречались случаи, когда и камы говорили подобным образом, — что их прежняя вера «худая, что вера крещеных людей есть лучшая; впрочем, по большей части судят они таким образом, видя улучшение гражданского быта новокрещеных, что в особенности сильно действует на них; но не смеют и боятся оторваться от худого, опасаясь своего внешнего состояния и страшась мщения ныне чтимых ими демонов» [7].

Миссионеры старались обращаться с проповедью к тем старшим в народе, семействе, которые могли потом научить других.

Отдельно стоит отметить сложности, с которыми встречались миссионеры, которые исходили от крещеных русских, проживавших по соседству с алтайцами. Многие крестьяне не держали церковных норм, таких, которым приучали миссионеры новокрещеных, сильно было развито пьянство, воровство, некачественное отношение к труду. Для объяснения такой раздвоенности жизни миссионерам приходилось и это учитывать в своих проповедях. Многие миссионеры отмечали в отчетах, сколь успешнее была бы их проповедь, если бы окружавшие алтайцев русские крестьяне были крепко воцерковленными людьми.

Проанализировав отчеты миссионеров, можно отметить, что все алтайское общество воспринимало проповедь христианства, руководствуясь разными мотивами. Были те, кто принимали христианство, чувствуя выгоду, т.к. миссия помогала материально, такие алтайцы принимали христианство формально, поддерживая при миссионерах обрядовую сторону. Такие явления встречаются вплоть до деятельности архиеп. Владимира (Петрова) — третьего начальника алтайской миссии. Другой пласт населения — люди, которые восприняли христианскую веру и постарались стать истинными верующими христианами. Среди них встречаются и зайсаны, которые довольно жертвенно помогали миссионерам при строительстве храмов и участвуя в других нуждах миссии. Третий пласт алтайцев участвовал и в христианских, и в языческих обрядах. Сложно сказать, как численно распределялись инородцы по этим категориям, но миссионерам приходилось искать в проповеди ответы на духовные запросы всех пластов населения.

Итак, при обращении миссионеров с проповедью к алтайцам им приходилось разбираться в реалиях жизни алтайских народов и учитывать особенности их языческой веры, а также народных обычаев, отсутствие письменности, безграмотность, племенную разобщенность.

Проповедь звучала только тогда, когда было желание ее услышать, она никогда не возвещалась насильно. Если миссионер встречался с нежеланием общаться, молчанием со стороны слушающих, он либо прекращал разговор, либо переводил его на какие-то бытовые темы. Такой подход согласуется с инструкцией для миссионеров, составленной Синодом.

Когда это было возможно, проповедь была обращена к старшему в собрании. Если старший внимательно слушал, а затем принимал крещение, то с ним могла креститься вся волость или все сообщество в несколько юрт. Такой подход не был прописан в Синодальной инструкции, но был известен в более ранние периоды распространения христианства, в частности, в Западной церкви.

Примечания

1. Веру свою они считают назначенною от Бога в удел их племени, почитая все веры, как и языки, происшедшими от Бога и распределенными народам по воле Божией. А некоторые говорят, что вера их древняя, что первый начал камлать (шаманить), по научению Эрлика, какой-то Тянгари, для излечения от болезни Кар-уулa (черный или злой сыпь) третьего сына Намы (Ной), общеизвестного здешним инородцам под названием Яик-Хана (царь потопа); что Ульгэнь за это осудил Тянгару, а он в оправдание стал камлать и самому Ульгэню; что по разделении одного наречия на 77 языков по числу 77 станов тогдашних людей, строивших каменную гору до неба, после неудачи их в исполнении сего богопротивного предприятия каждому из 77 народов, происшедших от 77 станов, Эрлик определил по одному особому еткерю (дух, производящий напасти) и по одной особенной болезни, чтобы таким образом завладеть всеми народами; что Ульгэнь, в отвращение сего, 74 народам дал грамотность и средства уничтожать еткерей; а трем народам – Солонцам, Калмыкам (Уранха или Ойрота) и Татарам (Туба) не дал, потому что они приняли от Эрлика бубен и камланье, и сказал: «У вас есть камы (шаманы) вместо лекарей и лекарств, и бубен вместо книги; как хотите, так и ведайтесь с своими еткерями». Ландышев Стефан, прот. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. М. : Тип. В. Готье, 1856. С. 36.

2. Значение слова Влаяться по словарю Даля: Влаяться: церк. и стар. колебаться, мыкаться, носиться.

3. Ландышев Стефан, прот. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. С. 28.

4. Ландышев Стефан, прот. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. С. 30.

5. Ландышев Стефан, прот. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. С. 36.

6. Там же. С. 36.

7. Там же. С. 36.

Литература

1. Из духовного наследия алтайских миссионеров: сборник / Сост. Б.И. Пивоваров. Новосибирск: Изд-во Православной гимназии во имя преподобного Сергия Радонежского, 1998. 271 с.

2. Краткий отчет об Алтайской Духовной миссии за 1911 г. // Томские епархиальные ведомости. 1912. № 7–8. Неоф. отд. С. 383–387.

3. Крейдун Г.А. Алтайская Духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М.: Литагент ПСТГУ. 2008 г., 200 с.

4. Ландышев Стефан, прот. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. М.: Тип. В. Готье, 1856. 43 с.

5. Макарий (Невский), митр. Отчеты Алтайской Духовной миссии за 1887 год // Прибавление к «Церковным Ведомостям». 1888. № 38. С. 1048–1051.

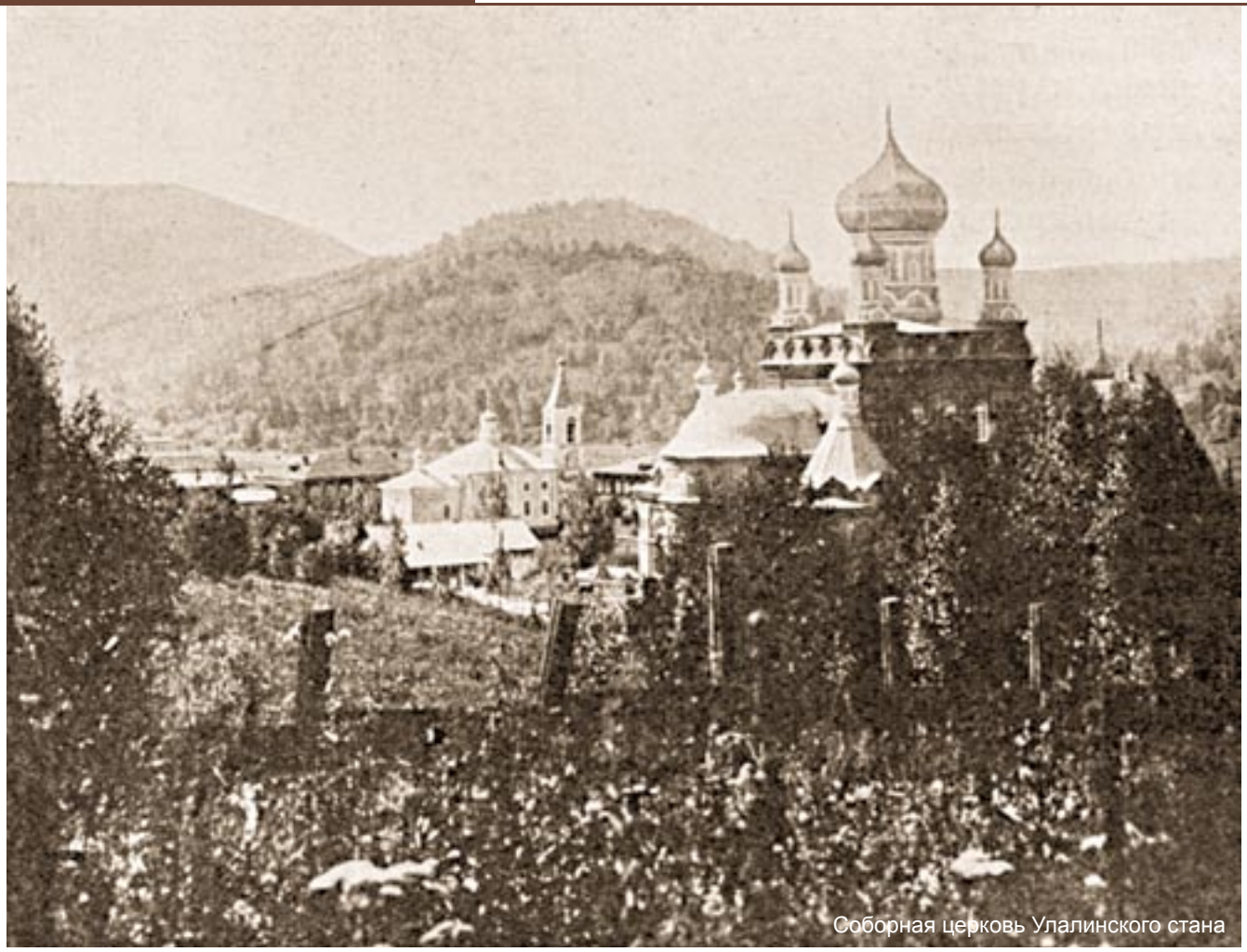
6. Миссионерские записки и дневники сотрудников Алтайской Духовной миссии : Сборник архивных документов / Сост. Ю.А. Крейдун. Барнаул: Алтайский дом печати, 2016. 204 с.

7. Некоторые сведения об учреждении Алтайской Духовной миссии и об ея основателе о. архимандрите Макарии // Миссионер. 1877. № 9. 67 с.

8. Путинцев, Михаил Петрович. Алтай; Миссионерство; Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство; Воспоминания о почивших миссионерах : Его святыни / Сост. прот. Михаил Путинцев. 2-е изд. Афонского русского Пантелеимонова монастыря. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1891. 71 с.

9. Харлампович, Константин Васильевич (1870–1932). Архимандрит Макарий Глухарев : По поводу 75-летия Алт. миссии: С портр. и факсимиле Макария / К.В. Харлампович. СПб: тип. М. Меркушева, 1905. 130 с.

10. Чевалков М., свящ. Памятное завещание: Автобиография миссионера Алтайской Духовной миссии. М., 1894. 94 с.



Соборная церковь Улалинского стана

Монастыри Алтайской Духовной миссии
во второй половине XIX – начале XX века

Священник Георгий Крейдун

Структура монастырских заведений на Алтае в начале XX столетия охватывала достаточно обширную территорию, в настоящее время расположенную в пределах четырех субъектов Российской Федерации: Алтайского края, Республики Алтай, Кемеровской области и Республики Хакасия.

С 1764 г. в разных местах России стали возникать общины с целью давать приют женщинам, посвящающим себя Богу без пострижения для служения ближним, при общинных больницах, приютах, училищах и пр. Многие общины потом были преобразованы в женские монастыри и становились благотворными источниками просветительского и нравственного влияния. По большей части обители Алтая были женскими.

Общежительные монастыри на Алтае появились с середины XIX в.

Улалинский Никольский женский монастырь (95 верст от Бийска:

1858 г. – зарождение общины, появление первых насельниц;

1863 г. – официальное учреждение общины;

1881 г. – преобразование общины в монастырь.

Чулышманский Благовещенский мужской монастырь (230 верст от Бийска:

1864 г. – формальное учреждение монастыря и появление первых насельников;

1917 г. – создание скита на мысе Ижон (левый берег Телецкого озера).

Бийский Тихвинский женский монастырь:

1897 г. – учреждение общины;

1900 г. – преобразование общины в монастырь.

Все вышеуказанные монастыри официально именовались миссионерскими, так как относились к Алтайской Духовной миссии.

Кроме того, в начале XX в. на Алтае появились новые женские общины и мужская пустынь.

Чемальская женская община-приют (165 верст от Бийска):

1892 г. – образование детского приюта;

1911 г. – официальное учреждение общины;

1916 г. – подано ходатайство о преобразовании общины в монастырь.

Жуланихинский Александро-Невский мужской скит (200 верст от Бийска):

1908 г. – первые постройки на территории будущего скита;

1912 г. – учреждение скита;

1915 г. – Жуланихинский скит приписан к Чулышманскому монастырю.

Матурская Иверская женская община (360 верст от Бийска):

1913 г. – открытие общины.

Такой высокий темп роста числа монастырей на Алтае, с одной стороны, связан с возрождением монашества в XIX в. по всей Российской империи, с другой стороны – с активной деятельностью Алтайской Духовной миссии. Кроме монастырей Алтайской Духовной миссии, был еще один – епархиального подчинения – Барнаульский Богородице-Казанский женский монастырь. В 1894 г. была основана община, а в 1900 г. обитель была преобразована в монастырь. История Богородице-Казанского монастыря подробно изложена в книге Я.Е. Кривоносова и Т.И. Скворцовой «Православные храмы Барнаула».

Улалинский Никольский женский монастырь

Идея создания женской монашеской общины в Горном Алтае неоднократно высказывалась еще основателем миссии архимандритом Макарием. Община была нужна для помощи миссионерам «в попечении о лицах женского пола, новообращенных из язычества – обучением их христианству и рукоделиям, уходом в болезни, призрением бесприютных, воспитанием и обучением малолетних сирот». Но фактически женская община была создана только в конце 1850-х гг. 19 января 1858 г., в день празднования преподобного Макария Египетского, небесного покровителя основателя миссии, после богослужения одиннадцать вдов и девиц заявили о своем желании посвятить себя богоугодным делам, не вступая в брак. Из одиннадцати этих вдов и девиц только трое были русского происхождения, остальные – алтайского.

Не ожидая официальных решений, помочь начинающим общинницам взялся отец двоих или троих из них – Михаил Васильевич Чевалков, в будущем протоиерей. Сначала он позволил собираться юным инокиням у себя дома. Но дом был слишком мал, и это доставляло неудобства семье Чевалкова. Затем он решил на окраине села у устья р. Улалушки построить для них отдельную избу. Это место было в свое время предуказано основателем миссии и учителем Михаила Чевалкова – архимандритом Макарием. В этой избе и стали жить посвятившие себя Богу девицы.

Примерно через три года, к концу 1860 г., улалинские жители, в том числе и родители девиц, разрешили создать общину и согласились «уступить» землю как для построек общины, так и под огороды, сенокос и хлебопашество. В 1862 г. в создаваемой общине появляются первые постройки. А.Г. Мальков возвел два дома «со службами» для сестер, заготовил лес для строительства двухэтажного дома. Общине предоставлялась земля в безвозмездное пользование без права собственности. 4 мая 1863 г. вышло «Высочайшее повеление» об официальном открытии Улалинской женской общины новокрещеных на Алтае.

Так, получив в пользование землю, первая женская община на Алтае получила и право на существование. Через некоторое время, вероятно, по причине затопления в половодье, здания общины решено было возводить на основном земельном участке в семи верстах вверх по р. Майме в устье р. Уахты.

Благодаря усердию бийского купца А.Ф. Морозова и других благотворителей была построена деревянная церковь с колокольней в честь святителя Николая. Освящение новосооруженного храма совершил начальник миссии архимандрит Владимир (Петров) 23 октября 1866 г. Другой купец – С.П. Петров – пожертвовал для этого храма «иконостас с иконами изящного письма».

Стараниями архимандрита Владимира (Петрова) и на пожертвования москвичей (священника Н. Лаврова и Е.Н. Кашаевой) в общине начал работать свечной завод. Для него специально был сооружен дом из четырех комнат. Позднее свечной завод был оснащен паровыми двигателями и выпускал до 1000 пудов свечей в год. А в 1867 г. было создано Уахтинское отделение Алтайской Духовной миссии. В общину был назначен штатный священник, и на ее базе был создан миссионерский стан.

Первой настоятельницей Улалинской женской общины стала насельница Ардатовского Покровского монастыря Анастасия Семеновна Логачева, в иночестве Афанасия. В свое время она была послушницей прп. Серафима Саровского. На Алтай ее привез А.Г. Мальков в 1863 г.

Будучи в преклонном возрасте и имея стремление к уединению, монахиня Афанасия не могла долго руководить общиной. Через пять лет она удалилась в уединенную келию за р. Маймой и, по сведениям протоиерея М. Путинцева, приняла схиму. Там жила в строгом посте и молитве. Почила в 1875 г. и похоронена около храма свт. Николая.

В мае 1870 г. по выбору общинниц в должности настоятельницы была утверждена монахиня Ольга (42 лет), прибывшая на Алтай из Влахернского монастыря Московской епархии. В 1872 г. она скончалась по болезни. На смену ей в конце 1874 г. была определена монахиня Алексия, прибывшая из московского Зачатьевского монастыря. После нее настоятельницей монастыря стала игуменья Серафима.

При общине была открыта школа-приют для девочек. Их обучением занималась послушница Ма-

рия, дочь М.В. Чевалкова. Первым священником в общине и Уахтинском отделении был миссионер Арсений Ивановский.

В 1876 г. под горой был построен двухэтажный дом. В 1879–1880 гг. при общине устроено еще одно здание из трех комнат для странноприимного дома. Дом был пожертвован в 1878 г. вдовой новокрещеного зайсана В.М. Казагашевой.

Венцом двадцатилетней истории общины стало преобразование ее в женский общежительный миссионерский монастырь. Это произошло в 1881 г. Так при полном отсутствии казенного содержания возникла первая монашеская обитель не только Горного Алтая, но Алтайского Горного округа.

В 1890 г. сразу после пострига настоятельницей была назначена монахиня Серафима (в миру София Васильевна Попова). Она подвизалась в монастыре с 1870 г. В 1893 г. монахиня Серафима была возведена в сан игуменьи, в 1896 г. награждена наперсным крестом. Она стала последней настоятельницей монастыря. В качестве послушаний в монастыре в 1888 г. появилось иконописание. Три сестры обучались этому в Серафимо-Понетаевском монастыре Нижегородской епархии. В том же году был открыт иконописный класс.

К началу XX в. рост числа насельниц монастыря прекратился. Однако причина этого – не отсутствие желающих поступить в монастырь (таковых, согласно отчетам миссии, было всегда много), а отсутствие мест.

В 1893 г. в монастыре было начато приготовление к строительству большого трехпрестольного двухэтажного храма. В нижнем этаже по проекту предполагалось разместить кельи для схимниц. Но в 1897 г. из-за смерти архиепископа Владимира (Петрова) стройка была «заморожена», поскольку основным источником для строительства были личные средства Высокопреосвященнейшего владыки, а собственных средств у монастыря не было.

В 1905 г. строящийся собор по-прежнему стоял в лесах. Епископ Иннокентий предложил настоятельнице обратиться с письмами и воззваниями о пожертвовании к известным ему благотворителям. Вскоре после этого строительные работы возобновились. Никольский каменный собор увенчался куполом в 1909 г. Полностью завершить столь внушительную постройку собора монастырю так и не удалось. Не хватило ни времени, ни средств. Остались неосвященными приделы

После революции судьба монастыря и собора повторила судьбу многих церковных сооружений. Уже в середине 1920-х гг. собор был превращен в тюрьму. Сегодня от монастыря осталось три келейных корпуса, используемых в качестве жилья для местного населения.

Большая часть насельниц была арестована и переправлена в Бийск. Там, как утверждают старожилы, некоторых монахинь отпустили, а остальных расстреляли. Лишь двоим послушницам удалось дожить до наших дней. Они жили в Горно-Алтайске, тайно молились. А когда пришло время, они создали вокруг себя группу верующих и в конце 1980-х гг. стали активно добиваться открытия православного прихода. Несмотря на многочисленные препятствия, в 1988 г. в Горно-Алтайске было начато строительство храма, в через год от был освящен в честь Преображения Господня. Стала воссоздаваться приходская жизнь.

Чулышманский Благовещенский мужской монастырь

Чулышманский монастырь основан в 1864 г. Он располагался в юго-восточной части Алтая, в труднодоступном ущелье за Телецким озером. Инициатором и первым ходатаем монастыря был барнаульский купец второй гильдии А.Г. Мальков. Первым настоятелем монастыря был назначен преосвященный Иеремия, бывший епископ Нижегородский, проживавший на покое. Престарелому епископу А.Г. Мальков достаточно привлекательно обрисовал жизнь на Алтае. Но владыка Иеремия усомнился в искренности слов Малькова и в итоге отказался от переезда. К сожалению, первому строителю Чулышманского монастыря купцу Малькову не удалось даже минимально обустроить его. И это несмотря на то, что им были собраны немалые пожертвования.

Первым фактическим настоятелем и строителем Благовещенского монастыря стал начальник миссии архимандрит Владимир (Петров), назначенный на эту должность в 1865 г. Оказавшись впервые в Чулышманской долине, он понял крайнюю сложность создания монастыря в столь труднодоступном районе. Туда можно было добраться только двумя дорогами: конной, сухопутной и водной, по Телецкому озеру.

Первыми насельниками монастыря были иеромонах Варсонофий и монах Михаил, приехавшие с Мальковым из Оптиной пустыни. С приходом в 1901 г. архимандрита Антония (Петрова) монастырь стал значительно активнее вести собственную хозяйственную деятельность. В частности, были проведены опыты по выращиванию пшеницы. В результате монастырь обеспечил себя собственными хлебными припасами. Тогда в монастыре появились новые постройки: хлебный амбар, ледник, кладовая, дегтярная печь, сепаратор, маслобойня, помещение для кожевни, пресс для выделки растительного масла, водяная мельница и кузница. К 1909 г. в монастырском хозяйстве насчитывалось более сотни голов скота, две мельницы, посевы хлеба, огород. В связи с малочисленностью братии работа в хозяйстве поручалась наемным работникам, за которыми следил казначей.

Монастырь имел свое самоходное судно – паровой катер «Шефъ», приобретенный одним из



Братия Чулышманского монастыря

наместников монастыря – иеромонахом Виктором – в 1912 г. в Ростове-на-Дону

В 1915 г. на северном берегу озера в деревне Артыбаш было заведено монастырское подворье с молитвенным домом во имя святителя Иннокентия Иркутского. Здесь же находился северный причал для катера «Шефъ».

Во второй половине 1910-х гг. революционные брожения проникли и в далекую Чулышманскую долину. Обстановка в монастыре осложнялась. За период с 1915 по 1919 гг. в монастыре сменилось несколько наместников: иеромонах Рафаил, архимандрит Филарет, иеромонах Папа и др. В такой обстановке духовная жизнь монастыря была настолько расстроена, что на закате истории обители несколько насельников решили в 1917 г. основать скит на мысе Ижон на западном берегу Телецкого озера.

Официально Чулышманский монастырь мало поддерживал данное начинание, ибо Ижон еще более суров, чем Чулышман. Но иеромонах Димитрий с частью братии продолжал обустраивать скит, полагаясь, по его собственному заверению, на то, что «благословение наших святителей Апостолов Алтая не будет тщетным, и в трудную минуту найдем с их стороны крепкую поддержку».

Недолго просуществовал скит. По воспоминаниям старожилов, собранным краеведом Т.Г. Дулькейтом, в 1919 г. члены отряда красноармейцев, проходя по берегу озера, набрели на скит и в надежде «поживиться монастырским золотом расстреляли двух монахов». Золота они, естественно, не нашли. Тела невинно убиенных были похоронены местными жителями, и до недавних пор еще были видны могилы на одном из уступов Ижона.

Монастырь фактически прекратил свое существование в 1919 г. Назначенный на должность наместника иеромонах Питирим нашел монастырь, а точнее его хозяйство, разоренным. Техника, катер и прочие технические ценности были распроданы исполнявшим обязанности настоятеля иеромонахом Сергием, наместником Жуланихинской Александро-Невской пустыни. Возродить жизнь в монастыре не представлялось возможным. Монахи покинули монастырь.

В 1920–1921 гг. на территории Чулышманского монастыря была создана трудовая коммуна. Однако судьба ее оказалась трагичной. Все коммунары были расстреляны карателями. С установлением советской власти в бывшем монастыре был открыт интернат. Несколько позднее, в 1930-е гг.,

в расширенном здании бывшего храма находился школьный спортзал. В годы хрущевского укрупнения населенных пунктов поселок в устье р. Кайру на месте бывшего монастыря был упразднен, а постройки были перенесены в поселок Балыкча. Следует отметить, что этот поселок возник в свое время вокруг монастырского приюта и школы. Сохранилось в Балыкче и одно из приютских зданий. Ныне в нем располагается сельская администрация. В Балыкче также сохранилось несколько монастырских домов, перенесенных в 1960-е гг.

Бийский Тихвинский женский монастырь

Учреждена община была, по постановлению Святейшего Синода от 31 августа 1894 г., близ г. Бийска Томской губернии. Тогда уже была построена церковь во имя Тихвинской иконы Божией Матери, деревянная с колокольней, освященная 5 декабря 1892 г. протоиереем Бийского Троицкого собора Павлом Митропольским.

Первая настоятельница монастыря – монахиня Евпраксия (в миру Елена Федоровна Гермонова, (р. 1837) родом из крестьян Самарской губернии). В 1897 г. в общине было 99 сестер, из них только одна монахиня – настоятельница, 11 рясофорных послушниц и 87 послушниц («под искусом»).

О первой настоятельнице и строительнице общины монахине Евпраксии в ведомости о монастыре было сказано, что она «очень много трудов и забот положила для устройства святой обители…». По ходатайству Преосвященного Макария (Павлова), епископа Бийского, указом Святейшего Синода от 26 июня 1900 г. за № 4288 община была обращена в женский монастырь того же названия.

По указу Томской Духовной консистории от 13 марта 1903 г. настоятельницей Бийского Тихвинского монастыря была назначена монахиня Ираида (в миру Раиса Александровна Калугина, р. 1853), вдова священника. Образование она получила в Томской Мариинской женской гимназии. В июне 1903 г. матушка Ираида была возведена в сан игумении. Одна из первых помощниц матушки Ираиды была казначея – монахиня Мариамна (в миру Мария Степановна Прибыткова, р. 1859), дочь солдата.

В 1915 г. в монастыре насчитывалось 296 насельниц.

В 1904 г. при монастыре была открыта школа грамоты, которая разместилась в трапезном здании в верхнем этаже, отстроенном на завещанные для монастырской школы средства иркутской мещанки Марии Евгеньевны Панаевой. В обители также проживали девочки-сироты. Они содержались на средства монастыря. В 1915 г. их количество составляло 40 человек. Монастырь также содержал 8 престарелых слепых и больных женщин и одного престарелого слепого старика, ранее служившего при монастыре.

В Тихвинском монастыре насельницы выполняли разнообразную работу. Больше всех было поющих на клиросе (клирошанок) и рукодельниц. Насельницы монастыря занимались также хлебопечением (пекли хлеб для своих нужд и на продажу), огородничеством, уходом за скотом и домашней птицей, садоводством, портняжным делом, вышиванием, стежили одеяла, шили обувь для сестер монастыря (в чеботарне). Среди насельниц была умелица, шившая шубы для сестер. Обучались письмоводству, изготавливали свечи. Работали на кухне и в трапезной, готовили квас для сестер. Особое послушание – чтение неугасимой Псалтыри в церкви, которое в основном несли пожилые монахини. Были монахини, читающие Псалтырь над усопшими в г. Бийске. При монастыре была устроена мастерская по изготовлению восковых свечей.

Благодаря трудолюбию сестер в монастыре всегда был достаток в продуктах, в хорошем состоянии содержались все здания, воспитывались девочки-сироты, кормились многочисленные паломники.

В 1917–1918 гг. больших изменений в монастыре внешне как будто бы не произошло. Даже в 1919 г. еще тщательно велась приходно-расходная книга. В акте о проверке ее от 30 мая 1919 г. записано, что «все найдено правильно, верно, приход и расход записаны верно; итоги правильны, что и свидетельствую». И подпись помощника начальника миссии, протоиерея Павла Шаркова с его же печатью. Но по ведомости о состоянии монастыря много пометок о выбытии части насельниц, несколько сестер скончалось.

В ноябре 1920 г. в Алтайский губюст пришел запрос такого содержания: «Ликвидационное отделение Сибюста просит сообщить: кому поручена работа по проведению в жизнь декрета об отделении Церкви от государства, особой комиссии или подотделу, с какого времени приступили к работе и что сделано? Кроме того, дать сведения по приложенной ведомости. Если работа не начата, то приступить к ней, учредив особую ликвидационную комиссию (позже – карательный отряд – *Г.К.*), подобрав надлежащих сотрудников».

Таким образом, в 1920 г. Тихвинский монастырь был ликвидирован. Но матушка Ираида собрала оставшихся насельниц и организовала общину. Община просуществовала до 1928 г. Новая власть посчитала достаточным аргументом для закрытия общины пожар в корпусе, где размещался детский приют. В нем находилось большое количество детей. Никто не пострадал. Нужны были помещения для размещения вновь прибывающих детей. Это и стало последней причиной для полной ликвидации монастыря. Так прекратил свое существование один из многих монастырей России, уничтоженных в годы борьбы с религией.

Официальных материалов о судьбе монахинь и настоятельницы в архиве нет. Но по воспоминаниям живущей в Бийске 90-летней монахини Варвары (в миру – Агафья Никитична Молостова), схиигумению Иннокентию арестовали, требовали монастырское золото, издевались. В начале 1930-х гг. ее убили. Часть сестер разошлась кто в деревню, кто в Бийск. Большую группу насельниц расстреляли в Бийске возле кирпичного завода, выкопав большую яму.

Ныне на территории бывшего монастыря находится село Боровое. Старых построек осталось мало, от храма нет следов. Но сохранился кирпичный одноэтажный дом, где была келья настоятельницы. Уцелела часть деревянного дома, где была домовая трапезная церковь. Кроме того, сохранились еще три деревянных монастырских дома.

Чемальская женская община-приют

Чемальская женская община была открыта на базе приюта для сирот-алтайцев в честь иконы Пресвятой Богородицы «Всех скорбящих Радость», основанного в 1896 г. алтайским миссионером отцом Петром Бенедиктовым с благословения епископа Макария (Невского).

Сначала возглавляла приют алтайка Ирина Макаровна Козлова, которая была и преподавателем в приюте. Указом Св. Синода от 17 января 1911 г. за № 804 было разрешено открыть в Чемальском стане Алтайской Духовной миссии женскую общину под названием «Чемальская женская община» с таким числом сестер, какое община в состоянии содержать на собственные средства.

В 1911 г. в общине было 8 сестер и 18 воспитанниц. Через четыре года, в 1915 г., насельниц общины стало 29 человек, а вместе с ученицами образцовой второклассной школы, живущих при общине, – 80 человек.

Обустраивалась община исключительно своим трудом и большей частью на свои средства. Благотворителей было мало, а потому средства на ее содержание поступали скудные. В летнее время в Чемал со всех концов Сибири съезжалось до 300 дачников. Община сдавала в аренду домики. Община имела доходы и с продажи дачникам картофеля и других



Скорбященская церковь Чемальской женской общины

овощей. Сбыт продуктов был хороший. Овощи и соленья запасали на зиму. Кроме огородов, в общине была пасека, держали коров, коз и овец. Кроме того, здесь развивались ремесла (книжное дело, пошив обуви, прядение шерсти и др.).

Первая церковь при общине была маленькой, деревянной, как и многие сибирские церкви. В 1913 г. в общине была построена новая церковь во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». Освящение нового храма состоялось 15 июля 1914 г. Его совершил постоянный радетель и покровитель общины – митрополит Макарий (Невский.

С началом Первой мировой войны настали тревожные времена. Но и в эти дни община старалась жить прежним укладом. В церквах служили молебны о даровании победы. В том же 1914 г. был заложен фундамент для постройки новой школы, которая была открыта в 1915 г.

В 1916 г., накануне трагических революционных перемен, Святейшему Синоду было сделано представление о преобразовании Чемальской женской общины в общежительный монастырь. Но этому не суждено было осуществиться.

С приходом новой власти чемальская школа, видимо, продержалась дольше всех миссионерских: в 1918–1921 гг. она еще функционировала. В Чемал со всего Горного Алтая съехались учительницы и фельдшерицы. В общине стало очень тесно, жили в кельях по два-три человека. Была надежда, что школу не закроют и достроят больницу… Точных сведений о времени закрытия Чемальской общины обнаружить не удалось.

В здании бывшей приютской школы еще долгое время учились дети Чемала. В 1997 г. деревянное здание, к сожалению, было полностью уничтожено пожаром. Сегодня от построек общины сохранилось два старинных здания, находящихся на территории новой чемальской школы.

Александро-Невский мужской скит

На Алтае известен ряд уникальных памятников истории в виде рукотворных пещер, устроенных отшельниками. Оставим в стороне исследование причин того, почему подвижники избирали столь необычный способ проживания, и попытаемся проследить недолгую историю одного из таких мест, которое находится недалеко от села Жуланиха Заринского района.

Сейчас трудно установить, когда началось почитание Святого ключа близ Жуланихи. Документально же нам известно, что с начала 1900-х годов жители окрестных деревень уже приходили к этому роднику и пользовались его водой как святыней. Здесь служились молебны, были случаи исцелений. Благоустройство скита началось несколько позднее.

В 1910 г. «в местечке, именуемом “Святым Ключом”, крестьянин Тобольской губернии и уезда, Новосельцевской волости и села Федор Попиевич Разбойников… построил церковь» и пожертвовал все сооружения Алтайской Духовной миссии. Согласно распоряжению томского епархиального начальства (в лице викарного епископа Иннокентия, начальника миссии), постройки были переданы в собственность Чулышманского Благовещенского мужского монастыря.

В то время на ключе были построены часовня (над самим источником) и четыре дома. Первые постоянные насельники появились в 1912 г. Согласно послужному списку братии Александро-Невской пустыни, 13 ноября 1912 г. заведующим Жуланихинским подворьем был назначен иеромонах Петр (59 лет, из мещан, в миру Георгий Стефанович Сильверстов). В том же 1912 г. в пустынь поступили монах Макарий (16 августа), послушник Евфимий Блинов (1 марта) и послушник Ермил Малышев (20 июня).

О чем заботились насельники пустыни? Круглогодичное посещение скита большим количеством паломников требовало от монахов ведения хозяйственной деятельности. Они возводили постройки, обжигали кирпич, рубили лес, добывали фундаментный камень, рыли погреба, косили траву, ухаживали за скотом. Были у монахов и помощники. Так, в 1913 г. в пустыни было два иеромонаха и три послушника. В 1915 г. – два иеромонаха, два иеродиакона и еще несколько послушников. Все они были незнатного происхождения и домашнего или школьного образования. Но это не умаляло духа обители. Богослужебный церковный чин строго выполнялся, пение иночествующей братии было стройно и вполне в церковном и молитвенном духе

Следуя древним подвижническим традициям, насельники Пустыни стали рыть себе пещеры, куда и стали на время удаляться для личного общения с Богом. Сегодня большинство пещерных ходов обвалилось. Остались местами лишь узкие (до полуметра) лазы. Можно предположить, что пещеры тянулись на десятки метров. Было несколько входов в пещеры; рядом с некоторыми были устроены срубы. В пещерах располагались молитвенные комнаты и кельи. По сведениям местных жителей, в нескольких километрах от Святого ключа, недалеко от берега реки Жуланихи, также находится небольшая группа рукотворных пещер.

В конце августа 1916 г. в обитель был назначен новый настоятель – иеромонах Сергий. Прибыв в обитель, он с горячностью принялся за организаторскую работу, но ему было мало отпущено времени. Монастырь стал одной из первых жертв государственных переворотов 1917 г. Удар по монашеству был нанесен не только материальный, но и моральный. Томское губернское народное собрание постановило «обязать монахов и монахинь принять участие в полевых работах при монастырях; если же при монастырях эти работы не могут



Матурская Иверская женская община. Фото 1913 года.
Из фондов «Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого»

быть выполнены, то в деревнях и селах, на полях солдаток».

Постановление глубоко ранило монахов. Совет Жуланихинской Пустыни ответил на него следующим образом:

«Долгими годами монаху приходится обуздывать свои страсти, а оно, народное собрание, вздумало помочь [или] связывать страстным соединением монахов с солдатками. Не будет этого! Пусть нас мучают до крови, а подобные распоряжения признавать не будем…

Заведующий Пустыни иеромонах Сергий, члены совета: иеромонах Феогност, иеромонах Филарет».

Впоследствии эти слова оказались пророческими. На тот момент (1917), согласно послужному списку, в пустыни находилось три иеромонаха, два иеродиакона, три монаха, восемь послушников и шесть учащихся.

Всего обитель просуществовала около десяти лет. В последних числах мая 1919 г. Рогов с Новоселовым и отрядом партизан «разбил монастырь, расстрелял монахов» (из воспоминаний Е. Новоселовой). Новомученики сами вырыли себе братскую могилу, где и были погребены после расстрела. Еще несколько лет назад жива была свидетельница этих кровавых событий. И сегодня благодаря ее воспоминаниям мы приблизительно знаем место братской могилы – в ста метрах от ключа. Сейчас здесь стоит православный крест, установленный в середине 1990-х гг. протоиереем Димитрием Капрановым (+ 2001).

Так прекратила свое существование одна из самых молодых, но быстро развивавшихся монашеских общин на Алтае – Александро-Невская пустынь близ села Жуланиха.

Матурская Иверская женская община

Матурская женская община в честь Иверской иконы Божией Матери была «открыта с миссионерской целью в 1913 г. на средства петроградского 2-й гильдии купца Михаила Димитриевича Усова» – так говорится в ведомости общины. Большинство ее насельниц были по происхождению из коренных жителей, обращенных из язычества в православие миссионерами Алтайской Духовной миссии.

Учреждена община, как и многие монастыри Алтайской миссии, при содействии митрополита Московского и Коломенского Макария (Невского). Община располагалась при Матурском стане Алтайской миссии одноименного отделения. Это на юге современного Краноярского края недалеко от села Таштып. Дороги в тех местах были очень плохие. Выехать из Матура можно было только в летнее время. В период с сентября по май это сделать было практически невозможно.

Церковь при Матурской женской общине была построена в 1913 г. на средства купца Усова и торжественно освящена епископом Томским и Алтайским Мефодием 24 июня 1913 г.

Как признак юридического лица община имела свою собственную печать. Однако экономическое состояние ее полностью зависело от благотворителей. Священник общины писал, что монастырю угрожала бы беда, если бы благодетель Михаил Димитриевич Усов не поддерживал его. Другим известным благотворителем обители был также петроградский купец Иоанн Корнилосадов.

Из-за отдаленности от крупных населенных пунктов и из-за труднодоступности в связи с гористым рельефом община не могла привлекать к себе паломников. Кроме того, община не имела при себе каких-либо святынь, чудотворных икон, святых источников и т. п. Священник общины отец Николай Селеков писал об этом: «Паломников не бывает, заказных обеден нет. Это объясняется так. Обитель наша находится в глуши тайги, от жилых мест далеко, вот вследствие этого… не посещают богомольцы».

Однако, уже к середине 1916 г. новая настоятельница монахиня Агриппина констатировала: «Хозяйство очень большое: 4 лошади, одна из них жертвована; 8 дойных коров, 2 из них куплены, остальныя – жертвованы; 16 подростков; всего рогатого скота 24 шт. До 90 шт. птицы, хлеба более обыкновенного запасено, посеяно хлеба 3 десятины, еще лен и конопля…».

Количественный состав насельниц общины на протяжении ее истории существенно не менялся. Повседневные занятия и быт насельниц общины прежде всего зависели от смены времен года и, соответственно, сезонных климатических условий, так как климат в горах и тайге переменчив.

Церковные богослужения в общине совершались хоть и по монашескому уставу, но только по праздникам. В будничные дни церковных служб не проводилось. Поэтому из-за эпизодичности проведения богослужений приход храма состоял преимущественно из сестер общины и нескольких жителей Матурского стана.

В конце 1913 г. при общине была открыта одноклассная миссионерская школа.

Следующей настоятельнице, монахине Евдокии, к сожалению, не удалось сохранить единство общины. В начале 1917 г. произошел скандал. Священник Иверской общины о. Андрей Тербесев отказался принимать указ начальника Алтайской миссии от 1 февраля 1917 г. о своем переводе на другое место служения из рук миссионера Матурского стана отца иеромонаха Пиония, «...мотивируя это незаконченным распоряжением и… неопределенными болезнями всего своего семейства». В итоге конфликт распространился и на всю Общину. Монахиня Евдокия Лопат(к)ина заперла храм общины и забрала ключи, запретив совершать богослужения в церкви без разрешения иеромонаха Пиония.

Из-за этого поступка настоятельницы сестры общины откололись от нее, выбрав себе новую матушку – Афанасию (Афоню) Петровну Лысову. Конфликт был настолько серьезен, что 1 апреля 1917 г. Верхне-Матурский комитет общественной безопасности по заявлению сестер Иверской женской общины о беспорядках представил настоятельнице отдать ключи от церкви и проводить службы; просил также отца Пиония прекратить беспорядки и не вмешиваться во внутренние дела общины на «честное слово». А сестрам общины – прекратить пререкания по поводу выбора заведующей хозяйством, согласовать этот вопрос с духовным начальством. Позже иеромонах Пионий был переведен в другое отделение Алтайской миссии.

Неизвестно, как прекратила свое существование Матурская Иверская обитель, но в 1924 г. на ее базе была создана Матурская трудовая коммуна «Красная речка».

Таковы общие результаты исследования истории монастырей Алтайской Духовной миссии. Систематизированное описание истории создания и жизнедеятельности всех монастырей и скитов миссии, характеристика их благотворного влияния на просвещение региона со всей очевидностью свидетельствуют, что без монашеских общин Алтайской Духовной миссии невозможно было бы достичь больших миссионерских результатов. Если бы в стране не наступил период лихолетья, монашество на Алтае постепенно приобретало бы все большую значимость в деле просвещения, благотворительности и духовного делания.

Публикуется с сокращениями



Официальное издание Центра поддержки миссионерских станов
m.s.magazine@mail.ru
http://портал-миссия.рф

№5-6 сентябрь-декабрь 2022 г.
Первый год издания.
Учредитель:
Центр поддержки миссионерских станов

Главный редактор:
Высокопреосвященный Иоанн,
митрополит Белгородский и Старооскольский,
руководитель Центра поддержки миссионерских станов

Первый заместитель главного редактора:
протоиерей Андрей Королев
Заместитель главного редактора:
протоиерей Александр Короткий
Выпускающий редактор:
игумен Агафангел (Белых)
E-mail: agafangel@bk.ru
Художник:
Татьяна Студеникина

Верстка:
Ксения Михалева, Андрей Кутковой
Корректура:
Элла Воронова

Адрес редакции:
308000, г. Белгород, проспект Славы, 31,
Издательский дом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.
Тел.: 8 (4722) 27-42-12
E-mail: otdel2006@yandex.ru

6+ (знак возрастного ограничения).
Подписано в печать по графику: 16.01.2023 в 16:00,
фактически 16.01.2023 в 16:00.
Дата выхода: 23.01.2023.

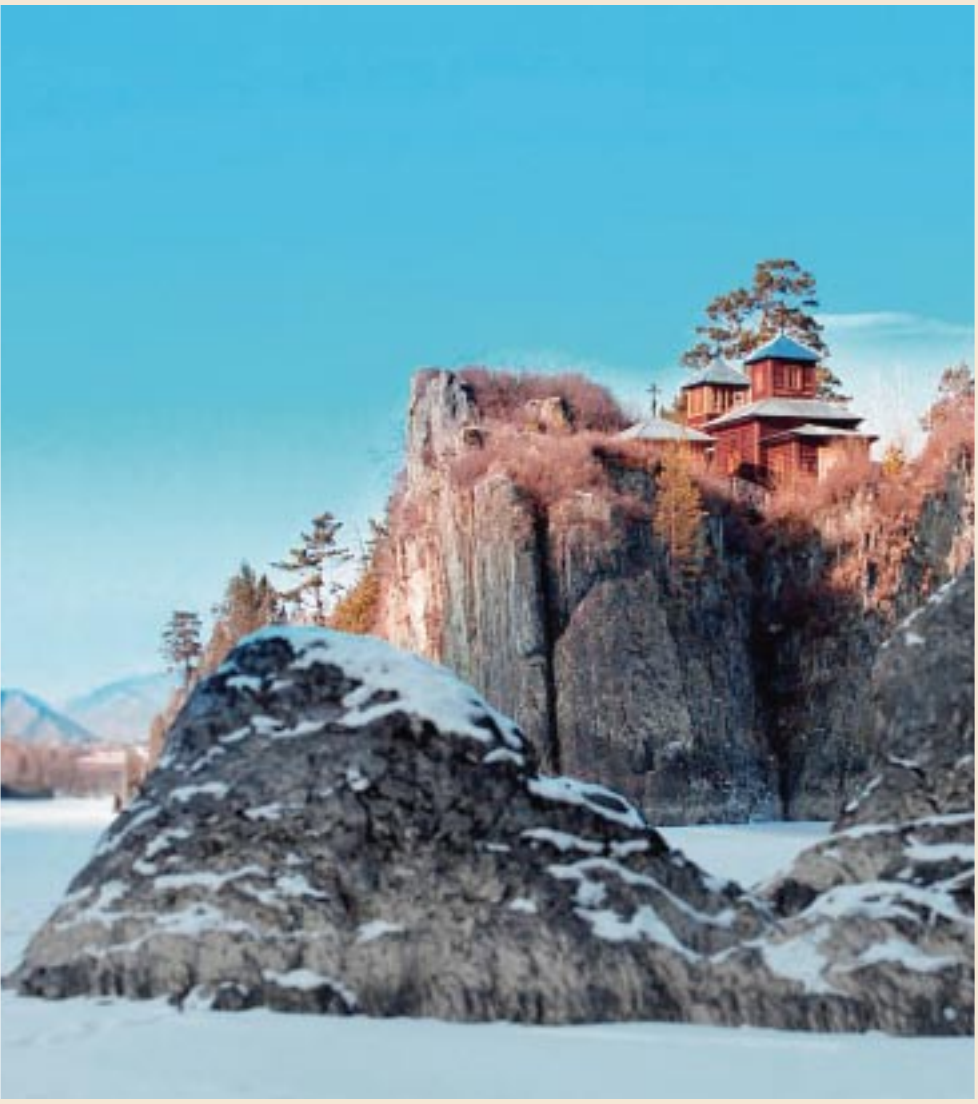
Отпечатано в ООО «Константа», Белгородская обл.,
Белгородский район, пгт Северный, ул. Березовая, 1/12.
Заказ 1234567890. Тираж 998.

АРХИЕПИСКОП КАЛЛИСТРАТ:

РЕЗУЛЬТАТ ОБРАЩЕНИЯ АЛТАЙСКОГО НАРОДА ОКАЗАЛСЯ ВПЕЧАТЛЯЮЩИМ — ВСЯКИЙ НЕОФИТ ПО КРЕЩЕНИИ СОЗНАВАЛ СЕБЯ ЧАСТЬЮ ПРАВОСЛАВНОГО ОБЩЕСТВА, ПОРЫВАЛ СВЯЗИ СО ВСЕМ ЯЗЫЧЕСКИМ, ОБУЧАЛСЯ ГРАМОТЕ И АЛТАЙСКОМУ ПИСЬМУ НА ОСНОВЕ КИРИЛЛИЦЫ, УЧАСТВОВАЛ В БОГОСЛУЖЕНИЯХ НА АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ. АЛТАЙСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ ВПИСАЛА НОВУЮ СТРАНИЦУ В ИСТОРИЮ ПРАВОСЛАВИЯ, ПОЛОЖИВ ОСНОВАНИЕ ВХОЖДЕНИЮ КОРЕННЫХ НАРОДОВ АЛТАЯ В ЛОНО МАТЕРИ-ЦЕРКВИ.



Деятельность преподобного Макария побуждает миссионеров к просвещению малых народов по всему миру







ЖУРНАЛ ЦЕНТРА ПОДДЕРЖКИ МИССИОНЕРСКИХ СТАНОВ

МИССИЯ НА АЛТАЕ

АДРЕС:
Белгород,
пр. Славы, 31

ТЕЛЕФОН:
+7 4722 27-42-12

ПОЧТА
m.s.magazine@
mail.ru

САЙТ
портал-миссия.рф

