

СТАВРОПОЛЬСКАЯ
ПРАВОСЛАВНАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСТВА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Материалы
V Международных
Свято-Игнатиевских чтений
г. Ставрополь, 14 мая 2013 г.

Издательский центр
СтПДС
2013

УДК 27-9
ББК -3*63.3(235.7)
А43

Издано по благословию
Высокопреосвященнейшего Кирилла,
митрополита Ставропольского и Невинномысского

Редколлегия:

игумен Алексей (Смирнов), кандидат философских наук, проректор по учебной работе Ставропольской Православной Духовной Семинарии;
протоиерей Михаил Моздор, заведующий кафедрой церковной истории Ставропольской Православной Духовной Семинарии;
священник Евгений Шишкин, секретарь ученого совета Ставропольской Православной Духовной Семинарии

А43 **Актуальные** вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. – Ставрополь: Изд. центр СтПДС; Сервисшкола, 2013. – 232 с.

ISBN 978-5-93078-778-8

В издании опубликованы материалы Международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе», проходившей в городе Ставрополе 14 мая 2013 года в рамках V Свято-Игнатиевских чтений.

На конференции были представлены результаты новейших исследований по различным вопросам истории христианства на Северном Кавказе.

Сборник адресован всем, кто интересуется кавказоведением, церковной археологией, историей Церкви и проблемами государственно-конфессиональных отношений в XX веке.

УДК 27-9
ББК -3*63.3(235.7)

Авторы несут ответственность за точность цитирования.

ISBN 978-5-93078-778-8

© Авторы, 2013
© Ставропольская Православная Духовная Семинария, 2013

**Проблемы
Истории
христианства
на Северном
Кавказе
до XVII века
и церковная
археология**

Белецкий Д. В.

(Москва)

Новые данные о Зругском храме и проблемы его восстановления

Сильно руинированный Зругский храм (Хозиты-Майрам) (ил. 1) находится в северной части Туалгома (Двалети грузинских источников), в средние века являвшейся контактной грузино-осетинской зоной. Храм известен еще с XIX в. [8, с. 342–343; 17, с. 147–148; 15, с. 89–93; 12, с. 191–192] и неоднократно описывался в работах советских ученых. Особо важными следует считать статьи В. О. Долидзе, где впервые дано подробное описание памятника и указано его место среди грузинских произведений зодчества [7, с. 119–126], и А. И. Вольской, посвященную остаткам росписи [6, с. 393–398]. Следует отметить также работы В. А. Кузнецова [9, с. 162–166; 10, с. 101–102].

В 1976 и 1977 гг. бригадой архитектора В. Е. Кулакова были проведены детальные обмеры и фотофиксация сооружения, а археологом Е. Л. Хворостовой были расчищены от вековых наслоений его алтарное пространство и часть примыкавшей к храму территории [22; 23; 24; 19, с. 198–200]. Из-за продолжающегося разрушения памятника в недавнее время в рамках федеральной целевой программы «Культура России 2006–2010 гг.» проведены противоаварийные работы (окончены в 2009 г., инициированы директором ГБУ «Наследие Алании» Л. Р. Габоевой), в связи с чем были предприняты дополнительные натурные и архивные исследования. Некоторые их результаты будут рассмотрены в предлагаемом докладе.

Зругский храм представляет собой постройку, тип которой (зальная однефная церковь) весьма распространен в грузинском и вообще в закавказском зодчестве. Особенностью сооружения являются пастофории по сторонам

апсиды, что ставит Хозиты-Майрам во вполне определенный узкий круг памятников [7, с. 121]. Храм был датирован Долидзе в пределах первого десятилетия XI в. [7, с. 126], причем такая точность была во многом основана лишь на построенной исследователем линии развития формы оконных обрамлений. Вместе с тем еще Р. С. Меписашвили убедительно доказывала, что к датировкам, основанным исключительно на стилистическом анализе декора, следует относиться с осторожностью [13, с. 53–62]. Таким образом, на мой взгляд, не следует столь однозначно принимать предложенную исследователем узкую датировку Хозиты-Майрам. Надо отметить, кстати, что Долидзе не имел в своем распоряжении фотографий храма, сделанных до обрушения его западной стены и на которых хорошо видно еще одно, западное окно. В настоящее время известно как минимум четыре таких снимка. Один из них был издан еще в самом начале XX в. [12, табл. 36]. Другая фотография публикуется в данной статье (ил. 2). Они все не очень резкие, но очевидно, что наличник на утраченном фасаде был несколько более сложной формы.

Зругский храм отличается сдержанностью в оформлении стен резьбой. Кроме скромных рельефных обрамлений оконных проемов, до недавнего времени в описываемом памятнике был известен еще лишь один резной блок. Он находится на южном фасаде и украшен упрощенным вариантом орнамента в виде весьма распространенного в средневековом искусстве «корзиночного» плетения. Во время обследования труднодоступных пастофориев второго яруса были выявлены еще две резные плиты. Одна из них, смонтированная в свод южной камеры, является забракованной по какой-то причине частью оконного наличника. На второй такой плите, использованной в облицовке стены северного пастофория, имеется незавершенный фрагмент плетеного орнамента. Возможно, эти блоки, а также резная

плита на южном фасаде являются «пробой» резчика, не удовлетворившегося в итоге качеством пористого камня-«ширими» и в дальнейшем ограничившегося лишь сдержанным оформлением световых проемов и входа.

В результате расчистки начала 2000-х гг. (см. ниже) перед алтарным возвышением открылись две невысокие четырехугольные каменные выкладки, неизвестные ранее (ил. 1). Вероятно, это основания баз, на которых были укреплены обычные для средневековых грузинских храмов предалтарные кресты. Чаще всего устанавливался только один монументальный крест в центре наоса, перед Царскими воротами [см., например: 25, с. 79–82; 26, с. 506–507]. Вместе с тем известны примеры, когда таких крестов могло быть несколько, и тогда они ставились по сторонам от прохода в алтарь [18, с. 39; 21, с. 109–110; 27, с. 231]. Эти кресты обычно делались из камня или дерева и, во втором случае, нередко покрывались металлическими чеканными пластинами. Однако материал крестов в Зруге остается нам неизвестным, как, впрочем, и система их крепления, следов от которой не выявлено. Скорее всего, постаменты (как и сами кресты) были изготовлены из недолговечного материала (дерева, алебаstra) и поэтому до нас не дошли.

У основания конхи апсиды, выше входа в верхний южный пастофорий, сохранился красноглиняный сосуд-голосник. Это крупный карас глубиной 97 см, с диаметром в горловой части 19,5 см. Его венчик, плоский сверху (шириной 4 см), имеет резной орнамент в виде двух пар параллельных вертикальных линий, между которыми расположен «знак» в виде «андреевского креста» (повторяется на венчике симметрично четыре раза). Из-за деформации стены голосник раскололся на несколько частей, что позволило извлечь его фрагмент и представить себе орнаментацию стенок сосуда. Снаружи по горлышку и тулову проходит несколько горизонтальных поясков в виде валиков

с углублениями-насечками («плетеная веревка»). Осколки аналогично орнаментированного голосника, находившегося симметрично в северной части конхи, были собраны в завале. Еще один такой же сосуд (судя по венчику, просматривающемуся на фотографиях 1978 и 1984 гг.) до недавнего времени находился с юга в своде западного компартамента [16, фото 13, 15, 22; 23, фото 15–16]. Несомненно, напротив, над северной стеной, располагался еще один голосник. Кузнецов предположил, что «голосники были и в центре свода» [9, с. 164], но, скорее всего, их было только четыре, парами в восточной и западной части здания.

Сосуды-карасы подобной формы и с аналогичной орнаментацией были широко распространены в Закавказье на протяжении всего средневековья, но особенно в VIII–XV вв. Их основное назначение – хранение жидких или сыпучих продуктов, для чего в зерно- и винохранилищах-марани эти крупные сосуды вкапывали в землю. Параллельные валики на тулове карасов связаны с технологией производства крупных керамических емкостей, при изготовлении которых по этим линиям соединялись ленты глины [о грузинских карасах см., например: 4, с. 139–149; 5, с. 112–130]. Возможно, подобный кольцевой декор носил не только декоративное, но и практическое значение – например, благодаря этим выступам за стенки сосуда могла лучше держаться оплетка при их перемещении.

Кузнецов пишет, что «употребление голосников на Северном Кавказе очень редко» [9, с. 164]. Однако это утверждение спорно. Голосники имеются в Среднем и Северном Зеленчукских и Шоанинском храмах, в церквях в Нузале и Сатайи-Обау в Дигории [3, с. 101–104; 11, с. 62–63; 2, с. 47]. Четыре крупные амфоры, размещенные так же, как и в Зруге, имеются в Датунском храме в Аварии. В руинах Тлийского храма, расположенного совсем недалеко от Зругского (и очень близкого ему по формам),

после недавней самовольной расчистки (осуществлена фамилией Кодзаевых) были собраны фрагменты голосников, аналогичных зругским. Приведенных примеров достаточно, чтобы не считать редкостью использование глиняных сосудов в качестве резонаторов-голосников в зодчестве Северо-Кавказского региона. Кстати, сам Зругский храм (как Тлийский и Датунский) следует рассматривать не столько в контексте географического местоположения, сколько в контексте происхождения его строителей, принадлежавших к закавказской традиции, где керамические сосуды, вставлявшиеся в кладку стен для улучшения акустики, встречаются очень часто [по Долидзе, это «почти обязательный атрибут грузинских храмов»: 7, с. 123].

Еще в XIX в. посетители Зругского храма обращали внимание на находившиеся в его интерьере фрагменты резных деталей из гипса. Было очевидно, что это остатки алтарной преграды. Ее значительную часть, упавшую на пол алтаря и покрытую слоем земли, обнаружила при раскопках Хворостова [24, фото 11–24; 19, с. 198–199]. Преграда представляла собой невысокий (немного более метра) бортик с установленными на нем колонками, на которых располагался горизонтальный «антаблемент», примыкавший торцами к стенам алтаря. Нижняя часть преграды была изготовлена из блоков травертина-«ширими», покрытых слоем гипса, на который, в свою очередь, нанесен резной орнамент. Колонки же были полностью гипсовые, армированные деревянными штырями [19, с. 198]. Вероятно, деревянную арматуру имел и антаблемент – пазы от ее крепления хорошо сохранились на стенах апсиды. Преграды из резного гипса были широко распространены в Грузии [27, с. 163–177]. Использованная при их сооружении техника, несомненно, пришла с Востока, где рельефный декор обычно делался из гипсосодержащего состава-ганча. Хворостова опубликовала графическую

реконструкцию зругской преграды, однако предложенная на ней форма антаблемента в виде арок [19, с. 199] являлась гипотетичной и не была подкреплена указанием на реальные детали. Во время обследования Хозиты-Майрам среди сложенных в храме подлинных фрагментов преграды (нигде не зафиксированных) нами выявлен фрагмент фестончатой арки. Эта форма, имеющая восточное происхождение, находит близкую аналогию в преградах храмов XI–XIII вв. [Спети, Саване, Гударехи и т. п.: 27, табл. 60–64, 78].

Таким образом, становится очевидным, что все формы Хозиты-Майрам, как известные ранее, так и выявленные в недавнее время, находят прямые аналогии в искусстве Закавказья и не нуждаются в особой интерпретации. Наличие алтарной преграды, оснований для крестов, канонических росписей, находка Хворостовой бронзовой литой иконки святого Квирике с грузинской надписью (ил. 3) и многочисленных крестиков [24, фото 6, 28; 19, с. 199] говорят о вполне определенной культурно-религиозной принадлежности памятника. Выявленные той же исследовательницей «нехристианские» предметы [наконечники стрел, пули, монеты, бусы, бубенчики: 24, фото 1–5, 7–10; 19, с. 199], а также рог оленя, который виден над входом в храм на старинной фотографии (ил. 2), указывают на то, что в позднесредневековую эпоху характер религиозных культов в нашем храме носил такой же «этнизированный» оттенок, как и по всему Центральному и Западному Кавказу [1]. Впрочем, ряд вопросов (особенно в отношении ранней истории памятника) остаются нерешенными и требуют дальнейших разысканий. В частности, неясен статус заказчика, поскольку давшая имя храму фамилия Хозиты переселилась сюда из Архонского ущелья в позднем средневековье, когда сооружение уже существовало [20, с. 126, 129; 14, с. 16].

Плохое состояние памятника, связанное с медленным оползанием холма, на котором храм был построен, в реку Зругдон, отмечали все писавшие о нем исследователи. К концу минувшего столетия от здания полностью сохранились лишь алтарная и южная стены. В начале 2000-х гг. неизвестными лицами был выбран поздний грунт в той части наоса храма, которая из предосторожности не была затронута археологическими исследованиями. Удаление слоя дерна, сдерживавшего до какой-то степени осыпь берега, активизировало разрушительные процессы, результатом чего в скором времени стало обрушение юго-западной угловой части сооружения. В настоящее время по проекту московского инженера-реставратора И. Г. Стрельбицкого проведены первоочередные укрепительные работы: осыпь холма покрыта специальной сеткой, стены храма стянуты металлической связью. Однако эти консервационные работы носят лишь временный характер. Полностью исключить гибель памятника может лишь восстановление геометрии холма, на котором он стоит. Однако это дорогостоящее дело не было предусмотрено условиями финансирования упомянутой выше федеральной программы. Несмотря на неоднократные обращения, полностью игнорируют катастрофическое состояние памятника и власти Северной Осетии. В итоге приостановленное на время разрушение Зругского храма может возобновиться в любой момент, и мы потеряем один из лучших и весьма немногочисленных памятников христианизации центральной части горного Кавказа.

Упомянутые в работе материалы раскопок Е. Л. Хворостовой, детали алтарной преграды, а также фрагменты керамики и другие находки из Зругского и Тлийского храмов в настоящее время находятся в фондах Национального музея Республики Северная Осетия – Алания и ГБУ «Наследие Алании».

1. *Белецкий Д. В.* Материалы к изучению позднесредневекового зодчества Северного Кавказа // Историко-филологический архив. Вып. 7. Владикавказ, 2011.
2. *Белецкий Д. В.* Сатайи-Обау и северокавказские родовые храмы // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий (Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Кавказа): Тезисы докладов. Владикавказ, 2008.
3. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.
4. *Бохочадзе А. В.* Виноградство и виноделие в древней Грузии по археологическим материалам (с древнейших времен до XII–XIII вв. н. э.). Тбилиси, 1963. (На груз. яз.).
5. *Бочоршвили Л.* Грузинская глиняная посуда. I. Кахетинская. Тбилиси, 1949. (На груз. яз.).
6. *Вольская А. И.* Фрагменты фресковой живописи грузинского храма Хозиты-Майрам в Северной Осетии // Сообщения АН ГССР. Т. 15. № 6. Тбилиси, 1954.
7. *Долидзе В. О.* Хозиты-Майрам – документ культурных связей Грузии с народами Северного Кавказа // Сообщения АН ГССР. Т. 15. № 2. Тбилиси, 1954.
8. *Зиссерман А. Л.* Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). Ч. II (1842–1856). СПб., 1879.
9. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
10. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
11. *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ, 1990.
12. *Маркович В. Б.* В верховьях Ардона и Риона // Записки Императорского Русского географического общества по общей географии. Т. 38. № 3. СПб., 1906.
13. *Мепишавили Р. С.* Памятники архитектуры X–XI веков в сел. Кабери и Гостибе // *Ars Georgica*. Т. 8. Тбилиси, 1979.
14. *Наниев В. И.* К заселению долин Мамисондона, Зругдона и верховьев рек Джоджора и Большая Лиахва: Методические указания. Орджоникидзе, 1987.
15. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1889 г. Тифлис, 1890.

16. Проектный институт по реставрации памятников истории и культуры «Спецпроектреставрация». Научный архив. 45/3711. Т. 1.
17. *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // Сборник сведений о Кавказе. Т. I. Тифлис, 1871.
18. *Уварова П. С.* Христианские памятники // Материалы по археологии Кавказа. Вып. IV. М., 1894.
19. *Хворостова Е. Л.* Археологические исследования Зругтского храма в Северной Осетии // Реставрация и исследования памятников культуры. Вып. III. М., 1990.
20. Хозиты Федыр. Уаэлладжыры комыл – Туалтаем. Орджоникидзе, 1990.
21. *Церетели Г.* Археологическая экскурсия по Квирильскому ущелью // Материалы по археологии Кавказа. Вып. VII. М., 1898.
22. ЦНРПМ. Научный архив. 103/16.
23. ЦНРПМ. Научный архив. 103/37.
24. ЦНРПМ. Научный архив. 103/35. (Дубликат хранится в научном архиве ИА РАН: Р1/6664).
25. *Чубинашвили Г. Н.* Памятники типа Джвари. Тбилиси, 1948.
26. *Чубинашвили Г. Н.* Грузинское чеканное искусство. Исследование по истории грузинского средневекового искусства. Тбилиси, 1959.
27. *Шмерлинг Р. О.* Малые формы в архитектуре средневековой Грузии. Тбилиси, 1962.

К вопросу о распространении христианства в Среднем и Нижнем Поволжье в домонгольскую эпоху

Нижнее и Среднее Поволжье на протяжении столетий занимало удивительно неповторимое место, являясь своеобразным мостом между Востоком и Западом, соединяя в себе в потрясающем сочетании непохожие друг на друга культуры, народы, верования. В частности, об одной из мировых религий – христианстве – и пойдет речь в данной статье.

В VII в. между Хазарским каганатом и Византийской империей пока не установился политический и экономический союз, какой сложился в веке VIII из-за образования и роста Арабского халифата. Напротив, молодое государство под руководством рода Ашина представляло для восточной Римской империи весьма опасного соседа. Хазары довольно быстро овладели многими областями Северного Причерноморья, которые находились в сфере интересов или входили в состав Византии.

Крым и Таманский полуостров, к VII в. ставшие одними из самых экономически развитых областей империи, переживали свой экономический подъем, привлекая потоки переселенцев из других районов Причерноморья, для чего при Юстиниане I был укреплен Херсонес, а также возведена система укреплений: Инкерман, Дорос и другие.

Местное население состояло в основном из готов и аланов, сравнительно рано принявших христианство, составлявших местную Готскую епархию, свидетельством деятельности которой могут послужить остатки храмовых сооружений в Мангупе [1, с. 210–217].

Эти места из-за своей отдаленности часто служили и местом ссылок для многих политических и церковных

деятелей Византии. Так, в 655 г. в Херсон был сослан папа Мартин I [11, S. 97], оставивший письма, где описывает нравы и быт местного населения. Разумеется, прибытие такого крупного патриарха не могло не оставить след в жизни местной христианской общины.

В это же время в Крым стали проникать хазары, которые заняли не только степную, но и горную часть полуострова, не сумев взять только Херсон. Тем не менее в 695 г. в эти же края сослан был Юстиниан II, который незамедлительно начал переговоры с каганом о возвращении ему престола, на что каган согласился и даже выдал за муж свою сестру, при крещении названную Феодорой [4, с. 285–290]. Так состоялось первое известное нам крещение представителя правящей династии Хазарского каганата.

В дальнейшем отношения между двумя государствами стали более тесными, учитывая активизацию захватнической политики халифов, которая продолжалась вплоть до реформы Обадии. В составе Константинопольского Патриархата была образована Готская епархия, а позже и митрополия, паству которой составляли хазарские христиане.

Тяжелое положение христиан в Хазарии, вызванное принятием правящей элитой иудаизма, вероятно, было обусловлено еще и тем, что императоры начали вмешиваться во внутренние дела каганата около 860 г. В это время к хазарам был отправлен святой Кирилл-Константин Философ, ученик Патриарха Фотия, который сам, возможно, был хазарского происхождения, о чем свидетельствует ругательство императора Михаила III в его адрес: «хазарская рожа». Он отправился не как частный проповедник, а в качестве официального полномочного представителя Византии. При этом его миссия была не столько религиозной, сколько политической, хотя сам Константин участвовал в споре хазар о выборе веры, а также совершил ряд «чудес», крестив 200 человек, и отправился из Итилия обратно в Константинополь, о

чем свидетельствует фрагмент жития: «...сев же на корабль, направил он путь к хазарам, к Меотскому озеру и Каспийским вратам Кавказских гор. И послали хазары навстречу ему человека лукавого и коварного, который, беседуя с ним, сказал ему: «Почему у вас нехороший обычай – вы ставите одного цесаря вместо другого из другого рода? Мы же совершаем это по родству». Философ же отвечал ему: «И Бог вместо Саула, не творившего ничего, Ему угодного, избрал Давида, угождающего Ему, и род его». Он же опять спросил: «Вот вы, держа в руках книги, лишь из них говорите все притчами. Мы же не так поступаем, но из груди всю мудрость, как бы поглотив ее, произносим». И сказал Философ ему: «Отвечаю тебе на это. Если встретишь человека нагого, а он скажет тебе, что имеет много одежд и золота, поверишь ли ему, видя его нагим?» И сказал тот: «Нет». «Так и я тебе говорю. Если ты поглотил всю мудрость, то скажи нам, сколько поколений до Моисея и сколько лет длилось каждое из них?» Не смог он на это ответить и замолчал.

И когда он дошел туда, то, собираясь сесть у кагана на обеде, спросили его, говоря: «Какой ты имеешь сан, чтобы посадить тебя по достоинству твоему?» Он же сказал: «Дед у меня был великий и славный, который сидел рядом с цесарем, и по своей воле данную ему славу отверг, изгнан был, и в страну земли иной придя, обнищал. И здесь породил меня. Я же, ища давней чести деда, не сумел обрести иной, ведь я Адамов внук». И ответили ему: «Достойно и правильно говоришь, гость». И после этого еще больше стали почитать его. Каган же взял чашу и сказал: «Пьем во имя Бога единого, сотворившего все». Философ же взял чашу и сказал: «Пью во славу единого Бога и Слова его, которым утверждены небеса, и животворящего Духа, в котором вся сила их состоит». И отвечал ему каган: «Все одинаково говорим. Одно только различно соблюдаем: вы Троицу славите, а мы единого Бога, постигнув смысл книг». Философ

же сказал: «Слово и дух книги проповедуют. Если кто тебе честь воздает, а слову твоему и духу чести не воздает; другой же воздает всем трем – который из двух почтительнее?» Он же сказал: «Тот, который почитает все три». Философ же отвечал: «Поэтому и мы больше, чем вы, добровольно почитаем Бога, приводя свидетельства и пророков слушая. Ибо Исаия сказал: «Послушай меня, Иаков Израиль, призванный мой: я есть первый, я последний». И ныне Господь и Дух Его послали меня». Иудеи же, стоя около него, сказали ему: «Скажи, как может женщина вместить Бога в чрево, на Которого никто не может взглянуть, а не то что родить Его?» Философ же указал перстом на кагана и на первого советника и сказал: «Если кто-нибудь скажет, что первый советник не может достойно принять кагана, и потом скажет, что последний раб его может принять кагана и честь ему оказать, – как его назовем, скажите мне, безумным или неразумным?» Они же сказали: «И крайне безумным». Философ же сказал им: «Что достойнее всего из видимых созданий?» И ответили ему: «Человек, сотворенный по образу Божию». И вновь сказал им Философ: «Как же тогда не безумцы те, кто говорят, что не может вместиться Бог в человека? А Он вместил Себя и в купину, и в облако, и в бурю, и в дым, являясь Моисею и Иову. Как можно, если болеет один, исцелять другого? Ведь если род человеческий пришел к гибели, от кого может он вновь получить обновление, как не от Самого Творца? Отвечайте мне, разве врач, желая наложить пластырь больному, приложит его к дереву или к камню? И выздоровеет ли человек от этого? И как Моисей говорил, исполненный Духа Святого в своей молитве, воздев руки: «В горе каменной и в гласе трубном не являйся нам, Господи щедрый, но вселившись в нашу утробу, возьми наши грехи». Акилла так говорит». И так разошлись с обеда, назначив день, в который будут беседовать обо всем этом <...> и крестилось от них до 200 человек, отвергнув язы-

ческие мерзости и незаконные браки. И написал к цесарю каган такое письмо: «Послал ты, владыка, такого человека, который объяснил нам христианскую веру, в словах и деяниях Святую Троицу. И поняли мы, что это истинная вера, и повелели креститься по своему желанию. Надеемся, что и мы придем к тому же. Мы же все твои друзья и сторонники твоего царства и готовы служить тебе, где захочешь».

Провожая же Философа, начал каган многие дары давать ему. И не принял их, сказав: «Отдай мне пленных греков, сколько здесь имеешь. Это для меня дороже всех даров». И собрали их до двух десятков и отдали ему. И пошел он, радуясь, путем своим» [5, с. 42–45].

Вопрос о том, каким путем Кирилл отправился обратно, остается спорным. Возможно, это был маршрут, описанный Абу Касимом Убайдаллахом ибн Абдаллахом ибн Хордадбехом, по которому он через Азовское море и Дон поднялся до переволоки на Волгу, а затем спустился к Итилю. Тем не менее эта миссия оказала значительное влияние на распространение христианства в Хазарском каганате, в том числе и в его центральных районах.

Судя по всему, принятие иудаизма хазарской верхушкой не помешало христианству не только утвердиться, но даже разрастаться в Нижнем Поволжье.

Так, знаменитый арабский географ Абу Исхак ал-Истахри в «Китаб масалик ва-л-мамалик» («Книга путей и стран») пишет, что «...в городе Итиль более 8 тысяч мусульман, тридцать мечетей... шах у них иудей, при нем 4 тысячи человек. Меньшая часть хазарского населения – иудеи, большинство – мусульмане и христиане, есть небольшое число язычников» [3, с. 53–54].

Вслед за ал-Истахри о распространении ислама говорит и Абу Хасан Али ибн Хусейн ал-Масуди в своем труде «Мурудж аз-захаб ва мадин ал-джаухар» («Золотые копи и россыпи самоцветов»): «...постановление столицы хазар-

ского государства, что в ней бывает семь судей, двое из них для мусульман, двое для Хазар, которые судят по закону Тауры, двое для тамошних христиан, которые судят по закону Инджилia; один же из них для Славян, Русов и других язычников, он судит по закону язычества, то есть по закону разума» [2, с. 33–34].

О существовании христианства как религии, распространенной в каганате, упоминается и в русских летописях, в частности в «Повести временных лет»: «...”Твои послы приводили к присяге наших царей, а нас послали привести к присяге тебя и твоих мужей,.. Обещал Игорь сделать так. На следующий день призвал Игорь послов и пришел на холм, где стоял Перун; и сложили оружие свое, и щиты, и золото, и присягали Игорь и люди его – сколько было язычников между русскими. А христиан русских приводили к присяге в церкви святого Ильи, что стоит над Ручьем в конце Пасынчей беседы и Хазар, – это была соборная церковь, так как много было христиан-варягов» [7, с. 20].

С падением Хазарского каганата религиозная ситуация в Нижнем и Среднем Поволжье поменялась – на первое место по распространению среди населения, прежде всего городского, вышел ислам, так как огузские племена в конце XI в. активно принимали ислам под влиянием мусульманских проповедников и купцов из Средней Азии и Закавказья, в первую очередь из Хорезма. Но местная христианская община не перестала существовать, о чем говорит сочинение Гийома Рубрука: «...при среднем рукаве находится город по имени Суммеркент, не имеющий стен; но, когда река разливается, город окружается водой. Раньше чем взять его, татары стояли под ним 8 лет. А жили в нем аланы и саррацины. Там мы нашли одного немца с женой, человека очень хорошего, у которого останавливался Госсет» [10, с. 270–291]. Учитывая тот факт, что аланы составляли большинство населения Хазарского каганата, в том числе и христианского,

видно, насколько христианство вошло в жизнь местного населения, консолидируясь в первую очередь в городах как центрах ремесла и торговли. Анализ письменных источников позволяет судить о том, что в Нижнем и Среднем Поволжье отсутствовала епархия вплоть до 1261 г., когда была утверждена Сарайская епархия для пленных русских, оказавшихся в Золотой Орде [8, с. 67].

О наличии христиан в ранний период существования Золотой Орды также свидетельствует погребение, обнаруженное во время проведения полевого сезона Астраханской археологической экспедиции в 1992 г. На дне могильной ямы были обнаружены остатки деревянных плах гробовища толщиной до 1 см. На слое древесного тлена и остатков деревянного гроба лежал костяк подростка. На дне могильной ямы, на костях, были обнаружены фрагменты кожи – вероятно, остатки сапог, а также крест со стилизованным украшенным перекрестьем [6, с. 49]. Аналогичные нательные кресты встречаются на территории Рязанского княжества. Возможно, в данной могиле захоронен человек, относящийся к весьма богатой семье, занимавшийся в Орде торговлей или прибывший с дипломатической миссией, а не просто угнанный в плен в центральный район улуса Джучи.

Христианство в Нижнем и Среднем Поволжье имеет очень интересную историю, которая началась со столкновения Хазарского каганата и Византии, а продолжилась распространением этой религии на данной территории и в дальнейшем включением ее в состав Русского государства.

1. *Артамонов М. И.* История хазар. СПб., 2002.
2. *Ал-Масуди* Абу Хасан Али ибн Хусейн. Золотые копи и россыпи самоцветов. М., 2002.
3. *Истахри* Абу Исхак Ибрахим ибн Мухаммад ал-Фариси. *Китаб масалик ва-л-мамалик //* Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. I. М., 1939.

4. Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. I. Киев, 1915.
5. Лавров П. А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.
6. Отчет об исследованиях в грунтовом могильнике «Маячный бугор-1» в Красноярском районе Астраханской области в 1992 году. Т. I.
7. Повесть временных лет / Пер. Д. С. Лихачева. СПб., 1999.
8. Почекаев Р. Ю. Ханы Золотой Орды. СПб., 2010.
9. Проконий. О постройках // ВДИ. 1939.
10. Рубрук Гийом. Путешествие в восточные страны // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
11. Ostrogorsky G. A. Geschichte des byzantinischen Staates. Munchen, 1952.

Раннехристианские памятники Дербента V – начала VIII вв.

В историческую литературу Дербент вошел как один из выдающихся памятников мирового фортификационного строительства, крупнейший город Кавказа домонгольской поры, важный экономический и ремесленный центр. В различные периоды развития города сюда проникли и на отдельных этапах сосуществовали четыре известных монотеистических религии: христианство, зороастризм, ислам и иудаизм, которые полностью вытеснили древнеязыческие культы. Средневековый Дербент являлся не только крупнейшим идеологическим центром Восточного Кавказа, но и одним из самых ранних и значительных очагов распространения христианства на Северном Кавказе.

Выдающийся востоковед академик В. В. Бартольд в связи с распространением христианства в Западном Прикаспии отмечал, что оно одержало победу в пограничных областях Персии и арабы, захватившие эти районы, «упоминают о христианстве как о религии местного населения, а о последователях зороастризма не упоминается» [3, с. 672].

Население Дербента, во время окончательного укрепления здесь сасанидского Ирана, частично было уже христианизировано, а частично продолжало исповедовать старые языческие культы, которые христианские священнослужители пытались приспособить к своему вероучению. То обстоятельство, что уже в начале второй половины V в. Дербент был превращен албанским царем Ваче II в один из оплотов христианства на Восточном Кавказе и главный центр борьбы против «учения магов», свидетельствует о весьма прочных позициях христианства здесь к указанному времени, а в дальнейшем этот фактор сыграл

значительную роль в его дальнейшем укреплении. Все это ослабило позиции зороастризма, который остался в Дербенте религией завоевателей, религией иранских феодалов, чиновников, военных переселенцев. Христианское вероучение было более широко распространено среди различных слоев населения Дербента. Сведения о нем имеются в многочисленных нарративных источниках и подтверждаются археологическими данными. Христианство являлось в основном религией неиранских обитателей раннесредневекового города, составлявших большую часть его населения. Эта религия очень рано проникла в Дербент, и попытки распространения христианства в районе Дербента относятся еще к первой трети IV в.

Раннесредневековые армянские и албанские историки (Фавстос Бузанд, Мовсес Каланкатвацци и другие) сообщают о попытках распространения христианства епископом Григорисом в районе Дербентского прохода на рубеже первой - второй четверти IV в. Однако маскуты, проникшие сюда не позднее начала IV в. [25, с. 194], которых Григорис пытался обратить в христианство, не восприняли его вероучение, а самого миссионера предали смерти, привязав к хвостам диких лошадей [12, с. 14; 11, с. 28-29]. С тех пор Ватнианское поле (равнина) близ Дербента, где мученически погиб Григорис, почиталось христианской Церковью Кавказа как одна из важнейших религиозных святынь. Еще в XIX в. здесь существовала часовня на месте гибели епископа, посещавшаяся многочисленными паломниками.

Несмотря на неудачную попытку христианизировать население района Дербента в первой половине IV в., к концу IV - началу V вв. христианская идеология, судя по данным источников, завоевала здесь довольно прочные позиции. В. В. Бартольд относил время христианизации Дербента и прилегающих к нему территорий к перио-

ду правления сасанидского царя Ездигерда I (399–429 гг.) и византийского императора Феодосия (408–450 гг.) [3, с. 672; 2, с. 427]. По данным Мовсеса Каланкатваца, здесь находился престол католикоса Кавказской Албании, который был перенесен в середине VI в. из Дербента в Партав в связи с активизацией набегов хазар. В обеих разновременных частях «Истории агван», написанных, по мнению большинства исследователей, в VII и X вв., неоднократно упоминается не только о существовании престола католикоса в Дербенте [11, с. 90, 261, 280, 362], но и о сохранении городом положения крупнейшего христианского центра Северо-Восточного и Восточного Кавказа и после перенесения престола в Партав.

В связи с вопросом о титулатуре главы дербентской христианской Церкви уместно коснуться вопроса о его месте в иерархии высшей духовной знати Кавказа. Мовсес Каланкатваца называет его главой Албанской Церкви и сообщает в связи с перенесением его престола из Дербента следующее: «После того страна наша подпала под власть хазаров; церкви и писания преданы были огню. Тогда во второй год Хозроя, царя царей, в начале армянского летосчисления перенесли престол патриарший из города Чога (одно из названий Дербента. – А. К.) в столицу Партав, по случаю хищнических набегов врагов креста Господня» [11, с. 90]. Это сообщение Мовсеса Каланкатваца вызвало значительные расхождения мнений специалистов по поводу достоверности титулатуры главы дербентской Церкви. Одни исследователи считали подобные сведения правдоподобными и заслуживающими доверия [3, с. 672; 25, с. 230, 263, 266], другие, не отрицая очень высокого сана главы дербентской Церкви в иерархии духовенства Кавказской Албании, полагали, что речь может идти не о католикосе, а лишь о епископе [1, с. 124–125; 13, с. 164]. Таким образом, будучи единодушны в принадлежности главы

дербентской Церкви к высшей духовной знати Албании, исследователи расходятся в вопросе его титулатуры. Титул католикос, или хайрапет, для раннего времени Албанской Церкви не известен [23, с. 204]. По канонам царя Вачагана (агуэнские каноны), относящимся к концу V в., известны архиепископ, а также епископы. Ф. Мамедова считает, что «в условиях Албании высшие церковные чины – патриарх, католикос, архиепископ – применялись как равнозначные термины. Так, ИА (История агван. – А. К.) сообщает, что по греческой церковной иерархии полагалось девять степеней (чинов): патриарх, который является айрапетом; и архиепископ, который называется епископосапетом и католикосом; айрапет – армянское слово, калькированное с греческого патриарх, а епископосапет – с греческого архиепископ. Совершенно очевидно, что архиепископ и католикос – идентичные термины» [22, с. 136].

В связи с вопросом о титулатуре главы Албанской Церкви А. П. Новосельцев пишет, что в Закавказье «относительно рано получила автокефалию армянская церковь (в 60–70-е годы IV в.). Затем (не ясно, когда) титул католикоса приняли верховный иерарх Албании и глава картлийской церкви» [23, с. 204]. М. И. Артамонов считал, что престол патриарха не мог находиться в Дербенте, а сообщения Мовсеса Каланкатваца он объясняет народной молвой, которая помещала патриарха в Дербенте в связи с обоснованием в нем отрекшегося от престола албанского царя Ваче II и близостью Ватнианского поля [1, с. 124–125].

Анализ «Истории агван» Мовсеса Каланкатваца свидетельствует о существовании в Дербенте патриаршего престола. Так, в третьей части «Истории агван», в главе об агванских патриархах и их деяниях, наряду с другими упоминается «Тер-Аббас, который в начале армянской эры перенес святительский престол из Чора в Партав и правил 44 года» [11, с. 280]. Годы правления Тер-Аббаса

(551–595 гг.) соответствуют началу армянской эры летоисчисления (551 г.) [11, с. 280; 25, с. 230]. В пользу предположения о наличии в Дербенте патриаршего престола говорит и еще одно сообщение «Истории агван». В той же третьей части книги автор, в связи с событиями первой половины VIII в., писал: «В 180 году (по армянскому летосчислению – 732 г. н. э. – А. К.) Мслиман вторично выстроил Дарбанд во имя таджиков (арабов. – А. К.), но не разрушил восточного патриаршего дворца, который еще и до сих пор (скорее всего, к концу X в. – А. К.) существует в нем» [11, с. 261].

Однако при анализе сведений автора (или авторов) «Истории агван» о существовании в определенный период в Дербенте патриаршего престола, который лишь в середине VI в. был перенесен в Партав, встает вопрос об определенном несоответствии названных во второй части этого источника дат. Автор писал, что престол был перенесен из Чора в Партав «во второй год Хозроя, царя царей (имеется в виду Хосров Ануширван, правивший в 531–579 гг. – А. К.), в начале армянского летосчисления (в 551 г. – А. К.)» [11, с. 90]. С чем связана подобная путаница в хронологии, ответить трудно. Но если принять во внимание возможную ошибку средневековых переписчиков и видеть в дате не «2», а «20» (то есть «двадцатый» год правления Хозроя), то обе приведенные автором даты сойдутся и будут соответствовать 551 г. Надо отметить, что в третьей части «Истории агван» время правления Тер-Аббаса и начало армянского летосчисления, когда престол был перенесен, совпадают.

Приведенные выше доводы и высказанные соображения позволяют считать весьма достоверным нахождение в V–VI вв. престола главы Албанской Церкви в Дербенте.

Особое положение среди высшей духовной знати Албании глава дербентской Церкви сохранил и после перенесения престола в Партав, о чем свидетельствует ти-

тулатура албанского католикоса, подписывавшегося «католикос агванский, лбинский и Чога» [13, с. 164; 11, с. 131]. Это позволяет думать, что две области – Лбиния и Чога – являлись какими-то особыми епископствами, занимавшими более высокое положение по сравнению с другими областями Албании, что и подчеркивалось в титулатуре католикоса. Согласно данным третьей части «Истории агван», подобная титулатура католикоса была введена уже упоминаемым Тер-Аббасом, при котором «вошло в обычное писание на адресе бумаг – католикосу Агвани, Лбини и Чора» [11, с. 280]. Подобным же образом именовал себя католикос Тер-Виро, правивший позднее и писавший: «Я Виро, католикос агванский, лбинский и Чога» [11, с. 131].

Столь длительное пребывание в Дербенте престола главы Албанской Церкви, а потом крупнейшей епископской кафедры позволяет говорить о высоком уровне христианизации населения города и может свидетельствовать о значительной роли христианского духовенства в структуре дербентского раннесредневекового общества.

По аналогии с крупными городами Закавказья и Западного Ирана, где большинство населения являлось христианами, можно предположить, что духовное сословие в Дербенте было довольно многочисленным и имело характерную для него иерархическую структуру. М. М. Дьяконов, в связи с подобными Дербенту городами сасанидского Ирана, где христианское население «составляло значительную часть жителей или даже основную», писал, что там «религиозный глава играл роль посредника между шахом и его христианскими подданными – горожанами. Несторианскому католикосу, например, передавалось право собирать подати с христиан для передачи их в казну» [10, с. 286]. Возможно, аналогичную роль играл и глава дербентской Церкви, выступавший посредником между

сасанидской администрацией города и его христианским населением, но, учитывая специфику Дербента, права его могли быть значительно шире.

Независимо от того, находился ли в Дербенте престол патриарха или, как случилось позднее (после 551 г.), здесь была лишь очень крупная епископальная кафедра [1, с. 124–125], раннесредневековый город выступает в V–VII вв. как один из важнейших христианских центров Восточного и Северо-Восточного Кавказа, духовная власть в котором принадлежала лицам, занимавшим самые высокие посты в церковной иерархии.

К этому периоду широкого распространения христианства среди обитателей раннесредневекового города относятся два памятника монументальной культовой архитектуры Дербента. Речь идет о крестообразном центральнокупольном сооружении в цитадели и об одном из наиболее крупных зданий средневекового города, приспособленном арабами в VIII в. под соборную мечеть (Джумамечеть).

Первое сооружение стало отождествляться с христианскими древностями города лишь в последние годы [15, с. 127; 18, с. 48–51; 16, с. 127–128], а аналогичные предположения в отношении второго высказывались целым рядом исследователей еще с XIX в. [5, с. 321; 4, с. 143; 1, с. 143; 6, с. 159–160; 18, с. 49–50].

Археологическое изучение этих памятников и ряд открытий, сделанных в процессе раскопок, позволили пересмотреть некоторые старые концепции об их назначении. Так, раскопки показали, что крестообразное сооружение, известное в исторической литературе как подземное водохранилище, вырубленное в скале, не могло им являться, так как в раннесредневековый период целиком находилось на поверхности и не имеет в культурных слоях данного времени следов использования его в этих целях [15,

с. 127; 18, с. 50–51]. Данный вывод подтверждается и строгой ориентацией памятника по сторонам света, наличием в одной из стен сооружения (северной) кладки из крупных блоков (1-1,05 × 0,7-0,75 × 0,3-0,35 м), характерных для раннесредневекового строительства Дербента (V–VII вв.), а также археологическим материалом, включавшим обломок каменного креста.

Результаты археологических исследований позволили выдвинуть предположение о том, что монументальное крестообразное центральнокупольное сооружение в цитадели, представляющее собой в плане почти равносторонний «чистый» крест, является крестовокупольным христианским храмом [15, с. 127; 18, с. 50–51] характерной для раннехристианской архитектуры Кавказа формы. Крестовокупольные христианские храмы, целый ряд из которых имеет в плане «чистый» крест, аналогичный дербентскому, были распространены в культовой раннесредневековой архитектуре Армении [8, с. 214–215; 7, с. 144; 24, с. 388], Грузии [8, с. 320–323; 27, с. 180], Азербайджана в основном в VII в.; а несколько позднее, в X–XI вв., они встречаются и на Северном Кавказе [21, с. 73–81]. Интересно отметить, что форма дербентского крестовокупольного храма находит очень близкие параллели в некоторых христианских сооружениях западновизантийской архитектуры Италии, например в памятниках Равенны V в. [28, с. 1], где отмечена полная аналогия планировке дербентского храма.

Исходя из политической обстановки в раннесредневековом Дербенте, возведение храма в цитадели города можно отнести к V в. или ко второй половине VII в. В VI – первой половине VII вв. цитадель была местом пребывания персидского гарнизона и резиденцией сасанидского наместника. Здесь располагался его двор, административный аппарат, зороастрийские служители культа, что включало возможность строительства христианской церкви

на территории цитадели в этот период. В V в. власть иранцев в Дербенте еще не была столь прочной, и они неоднократно теряли ее на довольно продолжительные периоды. Значительную роль играл Дербент в планах Вардана Мамиконяна в период антииранского восстания в середине V в. (он оставлял здесь свой гарнизон с албанским царевичем во главе). Во второй половине V в. (в 461–463 гг.) Ваче II даже сделал город на некоторое время главным христианским оплотом Албании в борьбе с зороастризмом. Сюда переехал его двор, глава Албанской Церкви и многие видные церковные иерархи. Здесь находились верные ему войска и албанская знать. После смерти Пероза (484 г.) персы снова (третий раз за вторую половину V в.) потеряли контроль над Дербентом и вернули себе город лишь в правление Кавада I. Периоды ослабления иранского влияния в Дербенте в V в. позволяют считать возможным возникновение храма в цитадели в один из них. Однако это не исключает возможность и более позднего его сооружения – во второй половине VII в., когда падение сасанидского Ирана привело к выходу Дербента из-под контроля персов, а арабы еще не укрепились в городе. К середине VII в. Албания сумела освободиться от персидского ига, но вскоре начались арабские завоевания. В этот период, один из самых тяжелых в истории народов Закавказья, албанский правитель Дживаншир, умело балансируя между арабами, хазарами и Византией (на которую он в основном старался ориентироваться) [25, с. 246–249], добился определенной независимости Албании, что не могло не сказаться на позициях христианства в Дербенте. Политическая обстановка на Восточном Кавказе в середине – второй половине VII в. и то обстоятельство, что именно в это время в культовой архитектуре Закавказья получают наибольшее распространение церкви, имеющие в плане «чистый» крест, позволяют не исключать возможность возник-

новения крестовокупольного храма в цитадели Дербента в данный период.

Другим монументальным памятником культовой архитектуры Дербента, связанным с периодом господства в городе христианской религии, является крупный базиличный храм, известный в исторической литературе как Джума-мечеть. О времени возникновения и первоначальном назначении этого сооружения среди исследователей существуют значительные расхождения. Наряду с известным мнением о христианском происхождении памятника [1, с. 141–143; 6, с. 159–160] существует предположение о возведении этого сооружения сразу для нужд ислама в период распространения в городе этой религии [26, с. 211–220].

Установление первоначального назначения данного культового сооружения и времени его возведения имеет большое значение для выявления уровня христианизации населения раннесредневекового города и роли этого вероучения в формировании идеологических представлений обитателей Дербента. Базиличная трехнефная форма здания Джума-мечети типична для памятников христианской культовой архитектуры Передней Азии и Средиземноморья и находит себе многочисленные аналогии, особенно среди сирийских христианских базилик. Характерна для христианских храмов и ориентация Джума-мечети по оси запад – восток, что отличает ее от подавляющего большинства памятников культовой и гражданской архитектуры Дербента. Наличие своеобразной раннесредневековой кладки из крупных плит на известковом растворе в нижней, древнейшей, части мечети, широко применявшейся в V–VII вв., а также многочисленные местные предания о перестройке мечети из христианского храма [14, с. 306] делают версию о ее христианском происхождении весьма убедительной.

М. И. Артамонов, опираясь на сведения армянских авторов о распространении христианства «в странах дербентских» еще в IV в. и об основании в Дербенте церкви, приписываемой «Григорию, младшему внуку правителя Армении», отождествил ее с базиличным зданием Джума-мечети [1, с. 143].

Однако С. О. Хан-Магомедов возражает против подобного отождествления и относит возведение Джума-мечети к VIII в., а ее сходство с христианскими базиликами объясняет «подражанием раннемусульманской архитектуры мечетям Сирии, перестраивавшимся арабами из христианских храмов» [26, с. 213–214].

Археологические исследования в Дербенте позволили найти ряд новых аргументов в пользу отождествления здания Джума-мечети с раннехристианским храмом.

Во-первых, это данные, свидетельствующие о превращении Дербента в VI–VII вв. в один из крупнейших раннесредневековых городов Кавказа [15, с. 117–135] и об интенсивном обживании района Джума-мечети в указанное время [15, с. 121–124]. Другим свидетельством в пользу высказанных предположений является новая датировка кирпичной пристройки у восточного торца мечети, которая на основании приемов строительной техники и размеров жженого кирпича может быть отнесена к первой половине VIII в. [19, с. 49–50]. Это позволяет предполагать, что основное здание Джума-мечети, возведенное в другой строительной традиции – из крупных каменных блоков, должно было быть построено значительно раньше кирпичной пристройки, то есть до первой половины VIII в.

В VI–VII вв., когда здание служило христианским храмом, вход, как и во всех культовых христианских сооружениях такого рода, располагался в западном торце, а в восточном находился алтарь. При перестройке арабами храма в мечеть он был переориентирован, и михраб стал распо-

лагаться в южной стене, более соответствовавшей направлению на Мекку. В то же время изменился и вход в мечеть, который стал располагаться в северной стене. Подобная ориентация мечети затрудняла доступ в нее из «нижнего города», где располагалась основная часть населения, тогда как в раннесредневековый период все обитатели имели возможность легко попасть в храм. С целью устранения этого неудобства и был пробит еще один вход в восточном торце сооружения. Этим, с одной стороны, был уничтожен алтарь – главная святыня бывшего христианского храма, а с другой – открыт широкий доступ в соборную мечеть, который не нарушал сложившейся социальной топографии города, то есть сохранял существовавшее разделение на «нижний» и «верхний» город, так как восточные двери мечети были, вероятно, открыты лишь по пятницам, в дни праздничных молитв.

Еще одним свидетельством перестройки базиличного сооружения под мечеть является наличие в нем центрального купольного зала, который совершенно не вяжется с общей планировкой здания и даже значительно выходит за ось южной стены.

С. О. Хан-Магомедов считает, что Джума-мечеть строилась по образцу перестроенных из базилик сирийских мечетей, и в первую очередь Большой мечети ал-Валида в Дамаске [26, с. 213–214]. «Архитектура Большой мечети Дамаска сыграла немалую роль в формировании строительных традиций Средиземноморья» [9, с. 25], но целый ряд различий между ней и Джума-мечетью в Дербенте позволяет усомниться в том, что первая была объектом подражания для второй. Изучение планировки дамасской и дербентской мечетей неоспоримо свидетельствует об их значительном сходстве, но это сходство надо объяснить, видимо, не тем, что Джума-мечеть строилась по модели мечети ал-Валида, а общим путем их возникновения и

развития в результате перестройки из христианских базилических храмов. Целый ряд принципиальных отличий в планировке упомянутых мечетей, не связанных с особенностями рельефа или конструктивными приемами строительства, позволяет полагать, что Джума-мечеть (733 г.), как и Большая мечеть в Дамаске (708 г.), была лишь перестроена при арабах. Прежде всего, это наличие большого купольного зала, смещенного в сторону южного неффа и выходящего за грань стены базилики более чем на 6,5 м. В мечети ал-Валида подобный купольный зал отсутствует, и появление его в Джума-мечети, с нарушением общей планировки здания, нельзя объяснить подражанием стилистической мечети Омайядского халифата. Ширина неффов в Джума-мечети не одинаковая (центральный неф в полтора раза шире боковых), тогда как в дамаской мечети они равны. Северная стена дербентской мечети сплошная и аналогична по конструкции южной, а в мечети ал-Валида она открыта во двор, и фасадные арки ее покоятся на пилонах [9, с. 24]. Последняя имеет один купол и три михраба, а в Джума-мечети – два купола и один михраб. Доступ в молитвенный зал дамаской мечети открыт вдоль всей северной стороны через ее фасадные арки, а в Джума-мечети были входы с севера и с востока.

Любопытно, что все мусульманские захоронения Дербента, в том числе и самые ранние, относящиеся к VII – началу VIII вв., имеют ориентацию на юго-запад, почти запад [20, с. 125; 17, с. 43–50], в то время как Джума-мечеть сориентирована продольной стороной строго по оси север – юг. Представляется вероятным, что если бы здание строилось сразу как мечеть, то михраб его, расположенный в южной стене, должен был быть более строго сориентирован на Мекку (на юго-запад), как мусульманские погребения.

Высказанные соображения позволяют считать, что здание Джума-мечети возводилось первоначально как

христианский храм и лишь позднее, в первой половине VIII в., оно было приспособлено для нужд ислама. Археологическое изучение Дербента позволяет относить время возникновения и функционирования базиличного храма к VI – началу VIII вв., когда Дербент превратился в крупный раннесредневековый город и значительный экономический центр.

Внушительные размеры сооружения, превосходящего все известные культовые памятники Кавказа, свидетельствуют о весьма прочных позициях христианства в раннесредневековом городе и о господстве христианской религии среди основной массы его населения.

-
1. *Артамонов М. И.* Древний Дербент // СА. 1946. № 8.
 2. *Бартольд В. В.* Дербент // Сочинения. Т. 3. М., 1965.
 3. *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. 2. Ч. I. М., 1963.
 4. *Березин И.* Путешествие по Дагестану и Закавказью. Т. 1. Казань, 1850.
 5. *Бестужев-Марлинский А. А.* Сочинения. Т. 2. М., 1958.
 6. *Бретаницкий Л. С.* Зодчество Азербайджана XII–XV вв. М., 1966.
 7. *Буниатов Н. Г., Яралов Ю. С.* Архитектура Армении. М., 1950.
 8. Всеобщая история архитектуры. Т. 3. М., 1969.
 9. Всеобщая история архитектуры. Т. 8. М., 1969.
 10. *Дьяконов М. М.* Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
 11. История агван Моисея Каганкатваца... / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1861.
 12. История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. и коммент. М. А. Геворгяна. Ереван, 1953.
 13. История Дагестана. Т. 1. М., 1967.
 14. *Козубский Е. И.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
 15. *Кудрявцев А. А.* Город, не подвластный векам. Махачкала, 1976.
 16. *Кудрявцев А. А.* Древний Дербент. М., 1982.
 17. *Кудрявцев А. А.* Отчет о работе Дербентской археологической экспедиции в 1977 г. [Рукопись] // Фонд ДИИЯЛ. № 61.

18. *Кудрявцев А. А.* О христианстве в Дербенте // X Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М., 1980.
19. *Кудрявцев А. А.* Раскопки богатого здания VIII–XIII вв. в жилом квартале средневекового Дербента // Археологические памятники раннесредневекового Дагестана. Махачкала, 1977.
20. *Кудрявцев А. А., Гаджиев М. С.* и др. Исследования в Дербенте // АО-1977. М., 1978.
21. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
22. *Мамедова Ф.* «История албан» Моисея Каланкатуйского как источник по общественному строю раннесредневековой Албании. Баку, 1977.
23. *Новосельцев А. П.* Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.
24. *Токарский Н. М.* Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961.
25. *Тревер К. В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.; Л., 1959.
26. *Хан-Магомедов С. О.* Джума-мечеть в Дербенте // СА. 1970. № 1.
27. *Чубинишвили Б. Н., Северов Н. П.* Пути грузинской архитектуры. Тбилиси, 1936.
28. *Colasanti A.* L'Arte Bizantino in Italia. Milano, 1926.

Малахов С. Н.
(Армавир)

Культ креста у горцев Северо-Западного Кавказа: язычество или христианская традиция?

Дерево как объект религиозного поклонения известно у различных народов, и формирование этого культа уходит корнями в глубокую древность, приобретая разнообразные формы и вариации. «Дерево жизни» в мифологических сказаниях сопрягалось с идеей вселенского древа – *Arbor mundi* – символа мироздания. У адыгских этносов Северо-Западного Кавказа в средние века и Новое время, как подтверждают этнографические исследования, священные деревья и рощи связывались с верховным богом. «Дерево бога» (адыг. *Тхъэжыг*) служило для обращения с просьбами о ниспослании дождя, урожая, богатства, семейного благополучия, детей, излечения от болезней и т. д. С культом дерева был связан обряд моления об излечении бесплодных женщин и избавлении от различных болезней.

К священному дереву (*тхъэццлагъ*) приходили больные люди с подношениями (*тыхь*), изготовленными специально по этому случаю, и ритуальной едой (пирогамы, пироженками), которая именовалась «чистой» (*кьабзэ*). Больной съедал часть пищи, ночевал под деревом или в роще, а приснившийся ему сон должен был раскрыть причину болезни, способ ее лечения или исход. Часть жертвенной пищи оставлялась под деревом. Такой ритуал типологически напоминал римский обряд инкубации, когда больного оставляли ночевать в храме на шкуре быка, что должно было уподобляться символическому жертвоприношению [53, с. 44–45, 48]. Дерево наделяло просящего человека энергией, вбирало в себя его немощь и избавляло от болезни. Но можно было и через акт передачи дереву посвященной вещи получить благополучие (парциальная ма-

гия): к ветвям дерева привязывались части одежды, пули, бараньи, турьи и олени рога, вотивные подношения в виде моделей оружия (маленькие сабельки) [14, с. 163]. Н. Витсен сообщает о деревьях, на которых висят стрелы, луки и другие предметы, до которых боятся дотронуться даже разбойники [9, с. 89]. Подношения принадлежали божеству, поэтому забирать их запрещалось. А если такие предметы изымались из священного места, то могли принести вред и даже смерть их обладателям. Но, вероятно, это поверье относилось только к вещам умершего, поднесенным в качестве погребального дара священному дереву, и семантически было связано с архаической традицией некоторых племен Северо-Западного Кавказа погребать умерших, прикрепляя их в гробах к стволам высоких деревьев [53, с. 49–50]. Вследствие этого различия у шапсугов считалось, что если все же взять со священного дерева локуток материи и, надев его на шею, поставить в саду или огороде, то это предохранит от воров, так как стоит вору дотронуться до овощей или фруктов, его накажет священное дерево [11, с. 63].

Этнографические данные XIX в. свидетельствуют о сопряжении культа деревьев и культа креста у горцев Северо-Западного Кавказа, что вызвало даже не столько споры о «первичности» или «вторичности» практики поклонению кресту как христианскому или языческому символу, сколько утверждения, что в этом почитании креста больше языческих корней, нежели христианских. Попытки элиминировать христианский пласт в религиозной культуре горских народов Кавказа, показать его кратковременный и неглубокий характер были характерны для советской историографии. В исследованиях последних лет, несмотря на сохранение тезиса, что крест у средневековых адыгов был одновременно и христианским, и языческим символом и даже что адыгский «джор» не являет-

ся христианским крестом, тем не менее можно встретить приближающие к истине утверждения, что «в позднем средневековье поклонение кресту можно считать пережитком христианских верований, выразившихся, в основном, в поклонении священным деревьям» [57, с. 3-4, 6]. Как произошел исход верующих из храмов в «священные рощи», где стали поклоняться кресту как символу христианского спасения? Этот процесс реконструировать на нынешнем уровне состояния источников не представляется возможным. Однако восстановить, хотя бы в дискретной форме, некоторые моменты этого явления вполне допустимо.

Култ креста в его реликтовой форме и поклонение священным деревьям и рощам постоянно фиксируются европейскими и русскими исследователями, описывающими религиозные обряды абхазо-адыгского населения Черноморского побережья Кавказа. При этом всегда подчеркивается, что в своей основе совершаемые обряды носят полухристианский характер, а крест, изготовлявшийся из дерева, имеет довольно архаическую конфигурацию – в виде буквы Т. Специально исследовавшие култ дерева у адыгов Х. А. Хабекирова и А. И. Мусукаев считают, опираясь на мнения Л. И. Лаврова и А. Т. Шортанова, что этот култ с проникновением в адыгскую среду христианства почти не изменился и в своей основе оставался языческим, а адыгский джор мало походил на христианский крест, представляя собой «обыкновенную деревянную развилку меньше или больше человеческого роста», поэтому джор, упоминаемый европейскими путешественниками как крест в священных рощах абхазов и адыгов, был не христианским крестом, а дохристианским фетишем трехконечной формы, который почитался и другими народами Кавказа, имея значение общекавказского древнего культового фетиша [53, с. 105; 28, с. 197–198]. При этом в качестве доказательства указывается на шапсутские джоры, выве-

зенные из Шапсутгии в 1930 г. этнографом Е. М. Шиллингом, о которых в свое время писал Л. И. Лавров [30, с. 207]. Но данные о деревянных джорах-крестах, относящиеся к XIX в., свидетельствуют о несколько иной их форме.

Тэбу де Мариньи, побывавший в Черкесии в 1818, 1823 и 1824 гг., в священной роще видел грубо вытесанный крест, вершина которого имела «форму трилистника» [51, с. 65]. Здесь речь явно идет о кресте, вершина которого имеет небольшую перекладину, характерную для иконографии восточнокристанского креста. На подобной небольшой перекладине-доске была при Распятии Христа сделана надпись: «...и поставили над головой Его надпись, означающую вину Его: Сей есть Иисус, Царь Иудейский» (Мф. XXVII, 37). Изображение титла имело важное значение в иконографии Креста. Не случайно, например, протопоп Аввакум, приверженец древлеправославной традиции, отмечал: «И над распятым Христом повеле Пилат титла положить. Пространно о том Епифаний Кипрский благовестит: дску с надписанием пригвоздиша ко кресту, и возглавие над дскою оставиша кресту, еже есть верхней чыбышек над титлом зрим. А без возглавия – тот не Христов крест, но Петров: колода на кресте, а не титло положено» [15, с. 84]. Изображение этой доски на верхней лопасти креста и показалось Тэбу де Мариньи своеобразным трилистником. Но черкесский крест, описанный французским путешественником, скорее был шестиконечным. В другом месте он еще менее точен при описании новоустроенной священной рощи: «Я был очень удивлен, обнаружив здесь вместо креста своего рода виселицу, кою черкесы также используют, дабы воспроизвести знак их веры. Иногда его у них заменяет фигура в виде Т; лишь со временем, говорят мне, этим разным знакам добавляют недостающие им части, чтобы образовать крест, и как таковые эти части являются признаком древности». По-

пытки с его стороны выяснить особенности конструкции джора не получили удовлетворительного объяснения [51, с. 154, 155]. Все это говорит, скорее всего, об утрате черкесами представлений об изначальном архетипе креста, что в последующем привело к появлению шапсутского варианта трехконечной формы. Крест в форме Т, вероятно, был наиболее древней формой, засвидетельствованной письменно уже в конце XVII в. (Ж. Б. Тавернье) и дожившей до начала XX в. [30, с. 200]. Однако категорический вывод Л. И. Лаврова, что трехконечные кресты-джоры ничего общего не имеют с христианским крестом, представляется поспешным [30, с. 200].

Л. Я. Люлье, характеризуя верования и религиозные обряды черкесов, отмечает, что предметом их поклонения является «деревянный крест особой формы, в виде буквы Т, прислоненный к дереву, около которого лежат другие подобные кресты, истлевшие от времени» [32, с. 25]. Он отмечает: «Символ креста, видимый во всех заповедных рощах и лесах, есть ясный указатель, что вера христианская была водворена между горцами не столько силами оружия, сколько моральным влиянием сильного народа, с которым они были в частых сношениях» [32, с. 30]. Примеры этого влияния Люлье вполне обоснованно видит и в происхождении слова *джор* от груз. *джвари* – «крест», и в христианизированных названиях дней недели, молитвенных собраниях – *тгаха*, полагая, что основное влияние шло из Грузии. Здесь следует заметить, что наибольшее религиозное влияние на население Черноморского побережья Северного Кавказа с VI по XII вв. оказывала Византийская империя [подробнее см.: 10, с. 93–107].

Название Т-образного креста – тау-крест – восходит к названию буквы греческого алфавита «тау». Некоторые исследователи считают, что крест такой формы наиболее подходит к форме реального Голгофского Креста Господ-

ня. Такой крест служил орудием казни в Римской империи. О подобном кресте в «Послании Варнавы» говорится как о символе праведности, а в раннем христианстве греческая «тау» и латинская буква Т воспринимались как символ креста. Его также называют Антониевским, в честь святого преподобного Антония Великого (память 17/30 января), учредителя пустынного монашеского жития. По церковному преданию, именно такой крест носил на своих одеждах преподобный, что, на наш взгляд, может косвенно указывать на монахов как главных миссионеров в этом регионе в начале средневековья. «Подчеркивая символ креста как древа жизни, – пишет А. В. Святославский, – трехконечный крест изображается также с вертикальной балкой, как бы разделяющейся в верхнем конце двумя прорастающими дугообразными ветвями» [46, с. 38].

Археолог граф А. С. Уваров, анализируя раннехристианскую символику, отмечал, что у первых христиан «Т считался не только символом, но даже и самым изображением Христа» [52, с. 81]. Такой крест использовался и для украшения церквей: святой Зенон, епископ города Вероны, поставил на крыше возведенной им в 362 г. базилики крест в форме Т. Кроме того, в византийском прикладном искусстве часто использовались Т-образные лопасти креста в качестве составных частей так называемого «вислицеобразного» креста. Подобные кресты часто употреблялись при украшении храмов, церковной утвари, святительских облачений. В Среднем Зеленчукском храме над дверью в южной стене имелось изображение святого (по копии Д. М. Струкова), держащего в правой руке крест с Т-образными окончаниями трех ветвей [23, табл. III].

Вероятно, именно эта архаичность формы адыгского креста вызвала удивление у Э. Спенсера, явню не искушенного в тонкостях церковной археологии: «Их религиозные церемонии всегда отмечаются в священной роще, специ-

ально предназначенной для этой цели и отличаемой по некоторым религиозным символам, обычно кресту, латинской или греческой формы. Один или два раза я наблюдал эмблему, когда проходил через их священные рощи в долине Адлера, более похожую на «Т», чем на крест, говорили, что она (эмблема. – С. М.) была чрезвычайно древней, я был не в состоянии получить какую-нибудь информацию о его (креста. – С. М.) истинном смысле» [48, с. 109].

Между тем в западноевропейской «интернациональной» готической живописи XIV–XV вв. в сюжетах с изображением Распятия довольно часто представлена Т-образная форма креста. Так, подобный тип креста изображен на картине Жана де Бомец «Христос на Кресте, с молящимся монахом-картезианцем» (около 1390–1395 гг.), на миниатюре неизвестного чешского художника из Оломоуцкого служебника (1413 г.) с изображением сцены явления Распятого Христа Марии и святому Иоанну евангелисту, на алтарном триптихе из замка Пэхль (Аугсбургская церковная епархия, около 1400 г.), в сцене Распятия из Вильдунгенского алтаря Конрада фон Сеста (1404 или 1414 г.), на картине «Христос в терновом венце» немецкого мастера Франке (около 1420 г.) [62, ил. 1, 21, 33, 34]. Т-образный крест представлен на картине неизвестного нидерландского мастера «Христос скорбящий» (1490–1500 гг.) [8, ил. 26]. Следует отметить, что изображение конца вертикального столба выше горизонтальной перекладины в Т-образном кресте готическими мастерами делалось с целью размещения над головой Распятого Христа надписи INRI в картуше, но кресты разбойников всегда были «тау»-образные [8, ил. 25, 26, 34].

Источники XIX в. ясно указывают на использование горцами креста как апотропейного и охранного знака, сакральная сущность которого не допускала каких-либо посягательств на предмет, вещь, границу или собственность,

имеющую «охрану» со стороны креста, что могло сформироваться только на основе знания и практического следования нормам церковного канонического права и представлений о неприкосновенности вещи, освященной крестом. Суммируя эту информацию, И. Бларамберг писал: «Когда они (черкесы. – С. М.) везут груженные арбы или перевозят домой собранную пшеницу и когда случается так, что они вынуждены в силу каких-то обстоятельств покинуть свои повозки или свои скирды и им некого оставить посторожить их, они укрепляют деревянный крест на повозке или на скирде в твердом убеждении, что их никто не посмеет тронуть, и это их имущество таким образом становится неприкосновенным» [7, с. 144]. Несомненно, такое представление утвердилось под влиянием церковного обычая о неприкосновенности не только имущества, но и человека, ищущего покровительство со стороны Церкви. Впервые эту практику у аланов Северного Кавказа в XIII в. зафиксировал в своем сочинении венгерский монах-доминиканец Юлиан накануне монгольского нашествия – крест на шесте обеспечивал безопасность путешествующего [5, с. 79]. Кресты ставились не только у «священных» деревьев, но также при домах, у источников и дорог, на могилах, на вновь обрабатываемом и занимаемом участке земли в целях сохранения оставленного в поле урожая или имущества, при угрозе эпидемии крест вкапывали на границе селения [30, с. 201]. Ш. Б. Ногмов отмечал, что если крест ставили возле дома или в саду, то никто не осмеливался входить в дом или срывать плоды в саду [43, с. 60–61], при рождении сына родители целовали крест; большой крест (*пылхэ*) устанавливался в передней части скотного двора с целью предохранения скота от кражи [35, с. 244–245; ср.: 1, с. 312]. Такая практика вполне соответствовала византийским церковным обычаям. Поэтому видеть в ней только адыгскую этнорелигиозную традицию и полагать, как это

делает Л. И. Лавров, что во всех этих случаях адыгский джор не имеет никакого отношения к христианскому кресту [30, с. 200], выглядит по меньшей мере натяжкой. Тем не менее некоторые исследователи предпочитают в обряде почитания креста у адыгов все же видеть только солярную символику, отголоски древнего культа «древа жизни», поглощенные «христианскими наслоениями» [см.: 33, с. 46–47], игнорируя более близкие по времени к нам явно христианские «пережитки» в ритуалах, связанных с поклонением кресту, которые дополняются аналогичными сохранившимися обрядами и у других народов Северного Кавказа.

Символическим эквивалентом креста являлся колокольчик. Л. Я. Люлье отмечал, что если кто оставляет в поле, вдали от жилья и присмотра предмет, то привешивает к нему колокольчик, полагая, что тогда вещь никто не похитит. Навешиванием колокола охранялось от воровства и посягательств и церковное имущество [32, с. 36]. Если готового креста не было под рукой, то его делали на месте из подручного материала (в этом случае важен был символ). «Если, например, на дороге у горца сломается арба, и он принужден будет оставить ее без присмотра, чтобы сбегать в ближайший аул за помощью, то он ставит на поклаже своей, сделанный наскоро из древесных ветвей, – крест, и уходит в полной уверенности, что его добро не будет расхищено» [18].

Кресту не только поклонялись в священных рощах, испрашивали во время моления у него божественной благодати, но и использовали как надмогильный памятник [2, с. 292]. Отмечая эту традицию, Ксаверио Главани, побывавший в Черкесии в 1724 г., пишет: «На древних могилах встречаются кресты, которые я считаю латинскими» [22, с. 160]. Многие европейские путешественники, естественно, рассматривали встречавшиеся изображения креста как

подтверждение католического присутствия «франков» на Северном Кавказе под влиянием местных легенд о «френках», если на крестах отсутствовали надписи на греческом языке [49, с. 68–69]. В пользу «латинского» происхождения крестов могла говорить и форма надмогильного креста, имеющего, как правило, удлинненную нижнюю лопасть. Но эти признаки нельзя рассматривать в качестве весомых аргументов, обосновывая католическое влияние на религиозные верования горцев. Тема кавказских каменных крестов заслуживает особого исследования, и мы не будем здесь на ней останавливаться. Отметим только, что Главани в своих записках не фиксирует установку «новых» христианских крестов, – это может служить косвенным подтверждением угасания христианских обрядов у «черкесов» в первой четверти XVIII в.

К середине XIX в. какие-либо значительные концентрации крестов, связанных с христианскими кладбищами и церквями, практически визуально не наблюдаются исследователями и военными, что говорит о резком сокращении ареала расселения тех этноплеменных подразделений горских народов, которые еще придерживались христианских обычаев, а также о неумолимом разрушении и упадке древних памятников. Путешествовавший по Кавказу в 1829 г. Ж. Ш. де Бесс отмечал: миссионеры «во многих местах здесь обнаружили бы крест, до сих пор почитаемый черкесами как символ подлинного бога. До сих пор еще можно встретить прекрасно выполненные и тщательно сохраняемые кресты в районе истоков Кубани и особенно вблизи Каменного моста, а также увидеть древнюю церковь за Кубанью» [см.: 3, с. 339–340]. До начала 1840-х гг. горцы Урупского, Зеленчукского и Эльбрусского округов, по замечанию председателя словесного суда Урупского военного округа, еще исповедовали христианскую веру, поэтому приверженцами ислама они назывались «идоло-

поклонническими племенами», так как «поклонялись кресту и совершали жертвы» [37, с. 50–51].

Центром поклонения кресту в период распространения христианства у горцев была сама церковь. Но с постепенным разрушением церквей сакральные символы, хранившиеся там, перемещаются в «священные» рощи, где и происходят общественные моления при многолюдном стечении верующих. Крест использовался в адыгском обряде прошения к Богу (*тхьальэу*), крестом помечали «священные» деревья, у которых проходили эти моления [33, с. 46]. Роща стала восприниматься как храм, как сакральное пространство, в котором тесно переплелись реликты христианства и язычества. Механизм формирования этого религиозно-культурного синкретизма прослеживается в свидетельстве Карла Коха (1809–1879), который отмечает: «Все те места, где имеется изображение креста, считаются святыми. Большею частью это руины церквей. В предшествующие времена был распространен обычай выносить крест из разрушенных церквей и вешать его на большое дерево в какой-нибудь роще» [3, с. 626]. Но еще в 1395 г. Иоганн де Галонифонтибус, путешествовавший через Северный Кавказ, отмечал необычный культ дерева в границах церковного сакрального пространства: «Дерево высаживается рядом с церковью, и на него вешают крест, после чего его называют деревом Господним. На ветвях этого дерева развешивают различные символы, среди которых есть и символы животных; рядом с церковью и упомянутым выше деревом Господним очерчивается круг, внутри которого никто никогда не посмеет прикоснуться к чему-либо» [цит. по: 3, с. 17]. Синтез христианских и языческих культовых действий был явно связан с почитанием деревянного Креста, на котором был распят Христос, с Крестным деревом, которое само становится символом Спасителя.

В Абхазии христианские храмы возводились в местах прежних языческих святилищ – «священных» рощах. Даже в X–XI вв., когда христианство в регионе практически утвердилось окончательно, традиция возведения храмов вблизи местных языческих святилищ все еще сохранялась. Так, известный храм Илори (XI в.) был построен на месте пользовавшегося всеобщим почитанием языческого святилища, располагавшегося в большой дубовой роще [19, с. 19; 4, с. 365]. Эту особенность в топографии христианских храмов подтверждает католический монах И. Цампи, посетивший Абхазию в XVII в. Он отмечал: «Приходские церкви обсажены несколькими толстыми и высокими деревьями <...>. Корни этих деревьев посвящаются иконам, вследствие чего их не рубят, так как никто не осмеливается к ним прикоснуться из опасения навлечь на себя гнев иконы» [19, с. 54]. Бзыбские абхазы собирались в «священной» липовой роще, находившейся рядом со старинным храмом, для решения своих дел [40, с. 63]. В с. Бармышь Гудаутского района еще в 1960-х гг. вспоминали о местном священном дубе (расположенном у храма), у которого проходили народные собрания и общественные моления [58, с. 51]. Почитание деревьев, находящихся вблизи разрушенных средневековых храмов, наблюдается в Абхазии и в середине XX в. М. М. Трапш, описывая расположение одноапсидного храма (XI в.) на западной окраине пос. Джал-Апсуа, на левом берегу реки Моква, указывает, что двор церкви был обнесен мощной стеной почти в 2 м толщиной, а к юго-западу на склоне возвышенности находились стоявшие поодаль друг от друга два «священных» бука: у ствола одного лежали мелкие деньги и несколько свечей, у ствола другого – большая известняковая плита для приношений, имевшая с одного края по длине выдолбленную выемку [50, с. 184]. На развалины христианского храма Лашкендар, известного в связи с древнейшим абхазским

языческим культом собаки – *алышкендыр*, местные жители поднимались, чтобы принести жертву и моление при болезни, при принятии присяги и при проклятии врага [50, с. 186].

По поздним этнографическим данным, молодой шапсуг, приходящий впервые на моление в «священную» рощу, приносил с собой новый джор и ставил его к «священному» дереву [27, с. 21]. В конце XIX в. в районе Сочи (у почтовой станции Головинка) в качестве «священного» было известно тюльпанное дерево (*Liriodendron tulipifera*), отличавшееся значительными размерами и необычным цветением [12, с. 143], а у въезда в аул Большой Кичмай – огромный дуб (*Чьыг дахэ* – «красивое дерево») [33, с. 41–43; 39, с. 245]. В качестве объектов поклонения у адыгов и абхазов чаще всего выступали крупные деревья различных пород – дуб, граб, бук, вяз, сосна, пихта, а также ольха, липа, груша, тополь-белолистка и другие [см.: 40, с. 63]. Наиболее почитаемым деревом был дуб, название которого – *чьыгае* – стало наиболее продуктивным топоформантом, связанным с культом «священных» рощ и отдельно стоящих деревьев у адыгов [39, с. 245–247]. Лексема *джорэ* («крест»), происходящая от грузинского *джвари*, используется в адыгских композитных топонимах, указывающих на изначальный культ креста, связанный со священными деревьями. В верховьях реки Ту рос большой дуб (*Джорэ чьыг*), под которым выставлялся большой крест-джор и совершалась молитва; на хребте *Джорэжьотх*, к юго-западу от аула Агуй (Куйбышевка), в «священной» дубовой роще были кресты, которым поклонялись жители окрестных аулов; в дубовой роще, находившейся в долине правого притока реки Агуй, под каждым деревом стоял деревянный крест, вследствие чего местность получила название *Джорэжьотс* – «Крестовая долина реки» [39, с. 62]. В подобных сакральных местах абхазов и адыгов находилось

множество не только деревянных, но и железных крестов, которые оставались там после общественного моления и жертвоприношения. Так, дерево над могилой легендарного Хан Кучия было буквально унижено железными и деревянными крестами [13, с. 44]. В 1930 г. Л. И. Лавров в местах традиционного расселения шапсугов в ущелье реки Аше, в с. Красноалександровское II, называвшемся еще *Къэлэжъ* – «Старая крепость», наблюдал два крупных «священных» дерева, которым поклонялись шапсуги [29, с. 21]. К такому же дереву прикреплялись и железные кованые кресты, являвшиеся индивидуальными подношениями и связанные, вероятно, с просьбами о выздоровлении, благополучии, удачной охоте и пр.

Для славяно-русского населения Северного Кавказа, напротив, использование железных кованых крестов как votivных было нехарактерно, поэтому подобные находки, не находя им объяснения, связывали или сравнивали с крестами, которыми увенчивали главы православных церквей. В этом отношении любопытно сообщение В. А. Потто, который, указывая на необычные находки в районе древнего города Бергусант (городище Рим-гора), пишет, что по правому берегу Подкумка «еще недавно находили церковную утварь, выкованную из серебра, а также большие железные кресты, какими обыкновенно украшают главы русских церквей» [44, с. 7]. В 1937 г. Л. И. Лавров отмечает среди экспонатов Адыгейского областного музея, переведенного в Майкоп, «куски «священного» дерева, в которые вбиты кованые железные кресты» [29, с. 57].

В современных музейных собраниях Северного Кавказа железные культовые кресты представлены, но численность их невелика, как во многом и неясны обстоятельства выявления этих находок, если только они не были обнаружены в ходе археологических раскопок. Изданы и описаны собрания крестов Отрадненского историко-

археологического музея, Краснодарского историко-археологического музея-заповедника им. Е. Д. Фелицына [31, с. 202–209], Национального музея Республики Адыгея [56, с. 101, рис. 1, 1], а также обнаруженные в ходе археологических раскопок в Нижнем Архызе [25, с. 103, рис. 79; 81; 121], Верхнем и Нижнем Джулате [31, с. 204, рис. 5; 40, с. 101], на реке Гиляч [42, с. 293, рис. 21, 22].

Можно предполагать, что культовые действия, связанные с изготовлением и подношением железного креста святому, церкви, в византийской культурной ойкумене получают распространение в период иконоборчества, когда иные сакральные изображения, антропоморфные в частности, подвергались официально периодическим запретам. Железо, как особо прочный магический материал, наделялось особыми качествами еще в древности, представления о его особых апотропейных и излечивающих свойствах были широко распространены у горцев Кавказа. Изготовление креста именно из железа придавало изделию, вероятно, особые сакральные характеристики.

Самые широкие и в то же время яркие, образные представления о символике креста, его назначении, функциях в религиозном сознании народов восточнохристианского мира нашли отражение в сочинениях преподобного Ефрема Сирина (начало IV в. – около 379 г.). Крест для христианина становится универсальным апотропеем, с которым он не должен никогда расставаться. Преподобный Ефрем Сирин наставляет: «Назнаменуем животворящий крест на дверях своих, и на челе, и на персях, и на устах, и на всяком члене своем и вооружимся этим непобедимым христианским оружием, победителем смерти, надеждой верных, светом для концов земли, оружием, отверзающим рай, низлагающим ереси, утверждением веры, великим хранилищем и спасительной похвалой православных. Это оружие будем, христиане, носить при себе во всяком ме-

сте, и днем, и ночью, во всякий час и во всякую минуту. Без него не делай ничего; спишь ли, встаешь ли от сна, работаешь, ешь, пьешь, находишься в пути, плывешь по морю, переходишь реку, – украшай все члены свои животворящим крестом, и не приступит к тебе зло, и язва не приблизится к жилищу твоему (Пс. 90, 10)» [47, с. 142]. В другом месте он дает своеобразный перечень функций креста в форме кратких символических определений: «Сегодня приходит крест, и радуется тварь, потому что крест – путь заблудшим, крест – упование христиан, крест – узда богатым, крест – памятник победы над демонами, помощь беспомощным, надежда обуреваемых, заступник вдов, упокоение скорбящих, цель старцев, крест – оружие вечное, мудрость неученых, проповедь апостолов, целомудрие дев, крест – безопасность вселенной, крест – уничтожение идолов, сила бессильных, разрешение расслабленных, покров нагим, крест – воскресение мертвых, жезл хромым, низложение горделивых, победа над диаволом, крест – надежда отчаянных, стена воюемых, судия неправых, страж младенцев, крест – свет сидящим во тьме, любомудрие варваров, закон беззаконным, похвала мучеников, крест – радость иереев, ниспровержение капищ, соблазн иудеям, врачевство болящим, крест – хлеб алчущим, путеводитель слепым, утешение нищим, покаяние невоздержанным, крест – пестун юношей, кормчий плавающих, отец сирот, крест – советник праведных, глава мужей, великолепие царей, свобода рабов, проповедь пророков, крест – упражнение монахов, основание Церкви, разрушение идольских жертвенников, источник жаждущим. Сегодня приходит крест и – преисподняя разорена» [47, с. 144–145].

Вероятно, комплекс аналогичных представлений послужил основой для возникновения известного средневекового болгарского сказания «Чудо о болгарине», приписываемого неизвестному автору X в. [45, с. 319–322]. Некий

монах из «новопросвещенного болгарского народа», пришедший в монастырь с железным крестом, перед смертью рассказывает его историю. Уже будучи крещенным, он воевал в войске болгарского царя Симеона против угров, но конь воина поломал ногу. Видя, что угры приближаются, воин, крещенный в честь святого Георгия, обратился с мольбой о спасении к Святому и получил спасение: нога коня неожиданно срослась, болгарин Георгий ушел от преследования и добрался до своего села невредимым. Затем перед новой кампанией болгарину было видение, предсказание о скорой смерти коня и наказ: когда конь падет – снять с той ноги, что поломана, шкуру. Явившийся во сне болгарину юный («муж безбородый и светлый лицом») святой Георгий сказал: «Приказываю тебе – сними шкуру с той ноги, что сломана, и уверуешь в силу Святой Троицы и помощь святого мученика Георгия» [45, с. 321]. Когда конь пал, болгарский воин Георгий обнаружил ниже колена коня три железных обруча, которые скрепляли расколотую кость ноги. Воины взяли с собой свидетельства чуда и все вернулись из похода невредимыми. Этими обручами воин исцелил свою заболевшую жену, а затем с помощью кузнеца, как и наказывал сделать Святой, изготовил железный крест. Как заключает автор сказания «Чудо о болгарине»: «...¹тим святым крестом изгоняли из человека бесов, многие от недугов исцелялись и спасались в битве молитвами святого Христова великомученика Георгия» [45, с. 322]. Характерно, что с железным крестом в этом сказании связывается образ святого Георгия, поклонение которому было широко распространено и на Кавказе. В сказании отмечаются также сферы сакрального воздействия железного креста: 1) излечение многих болезней, 2) изгнание бесов, 3) спасение от смерти в битвах. Кроме того, три ветви креста, вероятно, воспринимались как символ Святой Троицы и воплощение благодатной силы

Христовой. Вполне логично предполагать, что подобные представления о функциях креста начинают распространяться через миссионеров и священников в среде новообращенных горцев уже в ранневизантийскую эпоху.

Некоторые кресты-граффити из Круглой церкви в Преславе, столице Первого Болгарского царства, которые можно датировать по граффити-надписям концом IX – началом X вв., но не позднее XII–XIII вв., удивительно точно соответствуют некоторым типам кавказских железных крестов с лапчатыми окончаниями ветвей, а на одном из крестов видно продолжение нижней ветви креста в форме острия, предназначенного для закрепления креста на шесте [38, табл. V, 1, а, б; VII, 3, б; XVII, 1-3; XXII]. Любопытно, что граффити на глаголице в помещении баптистерия Круглой церкви сопровождаются изображением нескольких крестов, и при этом довольно редкого – вилообразного – креста [38, табл. V, 1, а, б], три острия которого направлены вверх. Вилообразный крест (*furka cross*) редко встречается в христианской ставрографии, но он использовался для казни преступников в римской Иудее. Нельзя исключить возможности, что эта модель креста может стать основанием для выявления генезиса трехзубых, вильчатых шестов, водружавшихся на могилах адыгов в позднее средневековье (более ранние не выявлены) и принимаемых одними исследователями за некую трансформацию христианского креста, а другими – за погребальный знак, соответствующий исламской традиции [см.: 16, с. 321–322]. Железный крест с роговилкой для приношений (*кацц*), времен исповедования черкесами христианства, хранился в 1920–1930-е гг. в Адыгейском областном историко-этнографическом музее [21, с. 114].

Кресты-граффити различной конфигурации, в том числе по формам, соответствующим археологическим находкам из регионов Северного Кавказа, массово представ-

лены на колоннах и стенах при входе в храм Гроба Господня в Иерусалиме. Вырезанные и прочерченные кресты были оставлены воинами-крестоносцами и паломниками преимущественно в XI–XII вв. Их действия и стереотипы поведения были характерны для всего верующего населения как Византийской империи, так и ее сопредельных православных территорий, а не только латинского Запада. В границах Западной Алании можно встретить своеобразные «крестовые камни» (Кяфарское городище, камни-писаницы близ Карачаевска) [6, с. 22, рис. 18; 25, с. 67–68; 26, с. 71], испещренные изображениями креста, появление которых следует связывать прежде всего с периодом распространения христианства на Северном Кавказе.

Прикрепление металлических крестов к деревьям – традиция адыгоязычного населения Северо-Восточного Причерноморья. Вероятно, она сохранялась в реликтовой форме вплоть до конца 30-х гг. XX в. В 1997 г. мне довелось видеть в с. Текос, в окрестностях которого сохранились следы селищ и могильники позднего средневековья, металлический с удлиненной нижней лопастью крест над своеобразной полусферической Голгофой, на которой были прорезаны латинские буквы: «WASP.+». Крест и «Голгофа» были прибиты гвоздями к стволу дуба на уровне примерно пяти метров. Латиница у адыгов употреблялась в 1930-е гг. Надпись кончается крестообразным символом. Естественно ожидать, что надпись вокативная, зывающая к Богу и сокращенная. Расшифровать ее вряд ли удастся. Но следует отметить, что в убыхском языке Бог – «wa, waba», а жизнь, живой – «psa» [20, с. 290, 292]. Убыхский теоним Аббе (*Уобе/Вобе*) – «Бог», «Аллах» – близок сванскому божеству Воб (*webiš, wobis*) и мегрельскому *obišxa* (название Пятницы) [20, с. 286]. А. К. Шагиров сопоставляет общее название «Бог» в адыгских языках – Уашхо (*Уашьхуэ*) («небо синее, Бог») с протохеттским (хаттским)

wašhab («Бог»), указывая, что теоним с хеттскими корнями широко представлен в мифологии убухов, абхазов и абазин [60, с. 89–90]. Однако железный крест и надпись под ним имеют четкие христианские коннотации, являясь молитвенным обращением к Богу, вероятно, с просьбой о сохранении или даровании жизни.

Помимо прикрепления железных крестов к священным деревьям, что более характерно для позднего средневековья, в более ранний период кресты приносились прихожанами в церковь как индивидуальные votivные подношения и прикреплялись к алтарной преграде либо размещались в местоположении жертвенника или поблизости, с учетом наибольшей сакральности топоса в храмовом пространстве конкретной церкви.

Отдельные находки железных крестов были сделаны в Абхазии. Среди находок из средневековых слоев в Цандрипшской базилике происходит равноконечный с заостренной рукоятью железный клепаный крест, который Л. Г. Хрушкова, наряду с другими железными вещами (гвозди, ключи, ножи, стрелы), отнесла к числу «обычных» находок на памятниках Абхазии [55, с. 59, табл. X, 16]. Votivными подношениями являются и два железных креста из Анакопийской крепости: один – цельнокованный на удлинненной «ножке», а другой изготовлен из сложенного по контуру креста металлического жгута [50, с. 141, рис. 55, 7, 17].

Острые железные предметы (гвозди, наконечники стрел, ножи, металлические стружки, палочки) могли быть эквивалентными оберегами от болезней, обладавшими равной «защитительной» силой. У осетин для защиты от болезней было принято носить на шее завернутые в узелочек из ткани металлические стружки, в детские ладанки помещали наряду с ватой, лоскутом сукна и мелкие пруттики железа [59, с. 163, 243]. Южные осетины при-

носили в *Джеры дзуар* маленькие вотивные ножки и ручки, чтобы избавиться от болезней ног, рук и т. д. [58, с. 203]. Железо как амулет и талисман широко использовалось у адыгов и черкесов [61, с. 36]. У осетин при постройке дома в его четыре угла вбивали гвозди, изготовленные в дни *Тутыр* (святого Феодора): считалось, что гвозди и острые предметы предохраняют место от проникновения нечистой силы, поэтому гвозди вбивали в двери хлева, жилого дома [59, с. 135]. «Гвоздь – острое, колющее оружие обороны, – писал Д. К. Зеленин, – поэтому и оберег; под влиянием симпатической магии гвоздь получил новое магическое значение, сделавшись средством для передачи болезни или несчастья» [17, с. 726].

Примечательно, что нижняя лопасть железного креста удлинялась и заострялась – такой крест можно было закрепить, вбив в деревянную поверхность или вставив в расщелину между камней, что в целом и предполагала, видимо, такая форма креста. У некоторых крестов нижний конец-«ножка» (кресты из фондов Отрадненского музея) имел форму буквы L, загнутое острие вбивалось в дерево, когда крест крепился к нему.

С учетом этнографически зафиксированной магической функции металлического острия следует обратить внимание на две геральдические формы креста, получившие распространение в Западной Европе, вероятно, после крестовых походов на Ближний Восток. Первая форма – равноконечный лапчатый греческий крест, у которого вместо нижней лопасти – удлиненное острие, что придает кресту образ трилистника на стебле. Вторая форма – такой же, но четырехлопастный крест, под нижней ветвью которого находится заостренный «шип». В этих формах креста прослеживаются восточносредиземноморские (византийские) традиции. Магическая сила креста подчеркивается остроконечным завершением под нижней лопастью, вы-

полняющим одновременно утилитарную функцию рукояти. Возможно, к этому заостренному основанию прикреплялась подставка, и крест, как votivное подношение, помещался в церкви. Подобный крест X–XI вв., железный, облицованный бронзовыми пластинами, с утраченным медальоном в средокрестии (высота – 30,7 см, ширина – 16 см), ранее находившийся в собрании Русского археологического института в Константинополе, поступил в Эрмитаж в 1931 г. [54, с. 43, № 48]. В. Н. Залеская относила его вначале к малоазийским провинциям Византии, считая процессионным, а затем определила происхождение сиро-палестинским регионом, отнеся к разряду не процессионных, а votivных [54, с. 43]. Аналогии таким votivным крестам представлены с территории средневековой Сербии [36, с. 59, № 77, 78] и Византии [63, р. 186–187, № 193; 64, р. 147–148, № 161; 65, р. 174, № 17].

По мере угасания литургической практики и приходской жизни у горцев Северного Кавказа после XIII в. в связи с разрушением старых церквей целые «клады» железных крестов выявляются археологами в специально возведенных «языческих» святилищах, которые, собственно, были не языческими по замыслу, а представляли собой своеобразные реплики христианских храмов, но в гораздо меньших размерах, с перенесением на подобного рода сооружения (по сути небольшие часовни-пαραклисы) представлений горского населения о священном пространстве.

Вероятно, железные кресты могли использоваться и в обряде христианского погребения, выполняя функцию погребального креста, который вкладывается в руки умершего или в гроб как свидетельство религиозной принадлежности и благочестия почившего. Единственный случай положения креста в гроб зафиксирован археологами в погребении 46 могильника Судак-IX (Крым). В каменном

ящике, относящемся к концу XIV – началу XV вв., был найден железный крест с остроконечной рукоятью, аналогичный северокавказским крестам [34, с. 97, рис. 127].

Анализ выявленного этнографического и археологического материала дает основание утверждать, что культ креста у народов Северо-Западного Кавказа возникает на основе христианских религиозных воззрений, с которыми население этого региона знакомится уже в раннем средневековье. Традиции поклонения кресту как христианскому символу спасения активно формируются в этно-религиозной практике горских племен в X–XII вв. и включают некоторые дохристианские обряды и церемонии. «Священные» рощи и деревья, как правило, становились местами сакральных обрядов после водружения в них креста. Типологическая близость форм железных крестов северокавказского происхождения аналогичным крестам византийско-средиземноморского региона свидетельствует об определенной идентичности религиозных представлений на уровне приходов и «простых» верующих Северного Кавказа и византийских провинций. Реликты христианских воззрений и литургических практик, приобретшие форму этнизированного христианства и сохранившиеся в виде религиозных анклавов, несмотря на все возрастающее с XIV в. идеологическое давление ислама, существовали в этнокультурном пространстве Северного Кавказа вплоть до 1830–1840-х гг.

-
1. Абазино-русский словарь / Под ред. В. Б. Тугова. М., 1967.
 2. А.-Д. Г. Очерк горских народов правого крыла Кавказской линии // Военный сборник. 1860. № 1.
 3. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред. пер., введ. и вступ. ст. В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.
 4. Акаба Л. Традиционные религиозные представления // Абхазы / Отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. М., 2012.

5. Аннинский С. А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Т. III. М.–Л., 1940.
6. Биджиев Х. Х. Исследование средневековых поселений Карачаево-Черкесии и степного Предкавказья в 1985–1986 гг. // Вопросы археологии и средневековой истории Карачаево-Черкесии: Сборник научных трудов. Черкесск, 1989.
7. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / Пер. с фр., предисл. и коммент. И. М. Назаровой. М., 2010.
8. Вег Я. Немецкая и чешская станковая живопись XV в. Будапешт, 1967.
9. Витсен Н. Северная и Восточная Татария // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.
10. Гадло А. В. Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения: Межвузовский сборник. Л., 1991.
11. Гурвич И. Религия сельской общины // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.
12. Дороватовский С. Сочи и Красная Поляна с окрестностями: Путеводитель. Краснодар, 2010.
13. Дубровин Н. Черкесы (адыге) // Материалы для истории черкесского народа. Вып. I. Краснодар, 1927.
14. Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.
15. Житие протопопа Аввакума, им же самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979.
16. Загазев Т. Р. Нальчикские памятники кабардинцев XV–XVII вв. и их изменения в связи с трансформацией религиозных верований // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации (XXVII Крупновские чтения: Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г.). Махачкала, 2012.
17. Зеленин Д. К. Магические функции примитивных орудий // Известия АН СССР. Вып. VII. 1931. № 6.
18. Кавказ. [Газета] 1850. № 37.

19. *Кация А. К.* Илори. Сухуми, 1963.
20. *Климов Г. А., Халилов М. Ш.* Словарь кавказских языков. Сопоставление основной лексики. М., 2003.
21. *Корсакова Н. А.* Адыгейский областной историко-этнографический музей. К вопросу о создании и деятельности в 1920–1930-е гг. // Сохранение и актуализация историко-культурного наследия народов Северного Кавказа и формирование толерантной личности музейными средствами. Краснодар, 2007.
22. *Ксаверио Главани.* Описание Черкесии 1724 г. / Пер. и примеч. Е. Г. Вейденбаума // СМОМПК. 1893. Вып. XVII.
23. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
24. *Кузнецов В. А.* Нижний Архыз в X–XII вв. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.
25. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
26. *Кузнецов В. А.* Древности Архыза и Кяфара. Пятигорск, 2012.
27. *Кунина А.* Семейные обычаи и обряды у шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.
28. *Лавров Л. И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // ТИЭ. М., 1959. Т. 1.
29. *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л., 1982.
30. *Лавров Л. И.* Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
31. *Ложкин М. Н., Малахов С. Н.* Железные кресты византийско-кавказского типа из Отрадненского музея // ИАА. Вып. 2. М.–Армавир, 1996.
32. *Люлье Л. Я.* Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927.
33. *Ляушева С. А.* Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ). Ростов н/Д, 2001.
34. *Майко В. В.* Средневековые некрополи Судакской долины. Киев, 2007.
35. *Мамбетов Г. Х.* Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1994.

36. *Марјановић-Вујовић Г.* Крстове от VI до XII века из збирке Народног Музеја. Београд, б. г.
37. Материалы по истории западных черкесов (Архивные документы 1793–1914 гг.) / Сост. А. В. Сивер. Нальчик, 2012.
38. *Медынцева А. А., Попконстантинов К.* Надписи из Круглой церкви в Преславе. София, 1985.
39. *Меретуков К. Х.* Адыгейский топонимический словарь. М., 1990.
40. *Миллер А. А.* Из поездки по Абхазии в 1907 г. // МЭР. 1910. Т. 1.
41. *Милорадович О. В.* Христианский могильник на городище Верхний Джулат / Средневековые памятники Северной Осетии // МИА. № 114. М., 1963.
42. *Минаева Т. М.* Археологические памятники на реке Гиляч в верховьях Кубани / Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа // МИА. № 23. М., 1951.
43. *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1982.
44. *Потто В. А.* Два века Терского казачества (1577–1901). Т. 1. Владикавказ, 1912.
45. Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX–XVIII веков: Сборник / Пер. с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польшванного. М., 1990.
46. *Святославский А. В.* Кресту твоему поклоняемся... История, символика и формы православного креста. М., 2007.
47. Симфония по творениям преподобного Ефрема Сирина. М., 2008.
48. *Спенсер Э.* Путешествия в Черкесию. Майкоп, 1994.
49. *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т. XXI. Тифлис, 1900.
50. *Трапи М. М.* Труды. Тбилиси, 1971. Т. 3.
51. *Тэбу де Мариньи.* Поездки в Черкесию / Пер. с фр. К. А. Мальбахов. Нальчик, 2006.
52. *Уваров А. С.* Христианская символика. Ч. 1. Символика древнехристианского периода. М., 2001.
53. *Хабекирова Х. А., Мусукаев А. И.* Мир дерева в культуре адыгов. Этнокультурологические воззрения народа. Нальчик, 2001.
54. Христиане на Востоке. Искусство мелькигов и инославных христиан: Каталог выставки / Науч. ред. М. Б. Пиотровский. СПб., 1998.
55. *Хрушкова Л. Г.* Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми, 1985.

56. Хушит М. А. Христианские древности южного берега Краснодарского водохранилища // Первые «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа. Краснодар, 2012.
57. Чамокова С. Т. Крест как языческий и христианский символ у адыгов // Культура и быт адыгов. Вып. 10. Майкоп, 2005.
58. Чурсин Г. Ф. Осетины // Труды Закавказской научной ассоциации. Тбилиси, 1925.
59. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
60. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М., 1977. Т. 2.
61. Шиллинг Е. М. Почитание оспы у черкесов // Безбожник. 1938. № 3.
62. Эрши А. Живопись интернациональной готики. Будапешт, 1984.
63. Byzantine and Postbyzantine Art. Athens. Old University. July 26th 1985 – January 6th 1986. Athens, 1985.
64. Byzantium. Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections / Edited by D. Buxton. London, 1994.
65. Splendeure de Byzance // Musees Royaux d'Art et d'Histoire. Bruxelles, 1982.

Осетинский традиционный праздник Зæрдæвæрæн / Вознесение

Праздник Зæрдæвæрæн относится к числу обязательных поминальных дней осетинского традиционного календаря и соответствует двенадцатому церковному празднику Вознесения Господня – в обоих случаях это сороковой день после Пасхи, который всегда выпадает на четверг шестой послепасхальной недели [14, с. 79]. Этимология названия и динамика изменения семантики праздника Зæрдæвæрæн находятся в канве религиозных процессов, происходивших в Алании на протяжении последнего тысячелетия.

Двенадцатый церковный праздник Вознесения Господня посвящен Вознесению Иисуса Христа на небеса, после чего «...видимое земное присутствие Христа уступает место Его невидимому пребыванию в Церкви» [12, с. 197]. Перед Своим Вознесением Иисус Христос произнес обетование о скором сошествии на апостолов Святого Духа (Лк. 24, 49; Деян. 1: 4–5), что и произошло спустя десять дней, на пятидесятый день после Пасхи. В православии это событие, получившее название день Святой Троицы, или Пятидесятница, празднуется как день рождения Церкви. Описание данного евангельского события содержится у евангелистов Марка (Мк. 16: 19), Луки (Лк. 24: 44–51) и в Деяниях святых апостолов (Деян. 1: 4–11). Богословие Вознесения Господня фундаментально и является одним из основополагающих догматов православия, сформулированных в шестом и седьмом членах никеоконстантинопольского Символа веры.

На греческом языке оригинала название праздника, формулирующее существо рассматриваемого события, передается через *Ανάληψις*, *Взятие*. Латинский перевод дает

форму *Ascensio, Восхождение*. Схожая передача и в русском языке – *Вознесение*. Во всех указанных случаях фиксируется значительная синонимичность вариантов, передающих различные смысловые оттенки телесного перемещения Иисуса Христа на небо, где Он воссел одесную Бога Отца (Мк. 16: 19). Осетинская форма *Зардавхаран* имеет значение обещать от всего сердца, дословно *зардаг æвхарын*, то есть *клясть сердце*. Здесь в названии праздника выделяется другая составляющая евангельского события, а именно обетование, Божественное обещание. В рассматриваемом евангельском сюжете описываются два обетования. Первое произносит Иисус Христос ученикам непосредственно перед началом Своего Вознесения о сошествии на них Святого Духа. Но это обетование, объясняя осетинское название праздника, не указывает на его связь с погребальной сферой. Второе обетование от имени Бога произносится двумя ангелами во время Вознесения Христа.

«И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1: 4–12).

Божественное обетование, произнесенное двумя ангелами, включает обещание Второго пришествия Христа, за которым последует воскресение мертвых и Страшный суд [3, с. 379–380]. Осетинское *Зардавхаран* передает эти два Божественных обещания, которые изначально должны были иметь четкую иерархию смыслов. Во-первых, обетование ниспослания Святого Духа, а во-вторых – о Втором пришествии. При этом оба обетования находятся в тесной внутренней связи: «Явление Христа в конце времен во славе завершает последовательность Его явлений в мире: в Рождестве (кенотическое явление), в Крещении («Трои-

ческое явися поклонение» – тропарь праздника), в Воскресении (явление «Победителя смерти» – тропарь Недели ваий). Одновременно парусия имеет непосредственную связь с Вознесением Христа: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1: 11). Вознесение предполагает Второе пришествие: «небо должно было принять до времени завершения всего», после чего «придут времена отрады от лица Господа» и «пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа» (Деян. 3: 20)» [12, с. 199]. Не вызывает сомнения, что в осетинском (аланском) языке сам термин *обетование* закономерно передавался посредством высшей из имевшихся лексических форм, а именно *зæрдæвæрæн* – от всего сердца.

Согласно В. И. Абаеву, дигорская форма названия праздника – *Зæлдæвæрæн*, дословно *укладывание дерна*, – первична и связана с обычаем укладывать в этот день дерн на могилах [1, с. 302]. Вслед за В. И. Абаевым вторичность формы *Зæрдæвæрæн* признается и В. С. Уарзиати [14, с. 79–80]. К сожалению, оба авторитетнейших автора, отмечая приуроченность традиционного праздника к церковному календарю, не рассмотрели богословия христианского праздника, которое оказывается ключевым при анализе семантики *Зæрдæвæрæн*. Первичность формы *Зæлдæвæрæн*, определенная В. И. Абаевым, выражала важное мистическое действие древнего земледельческого культа этого календарного периода и оказалась фонетически близка лексеме *Зæрдæвæрæн*, передававшей трансцендентный смысл праздника Вознесения Господня без противоречия православным канонам. Дохристианский праздник *Зæлдæвæрæн* легко адаптировался внутри восточного христианства по совпадению символики элементов весенне-летней обрядности с богословием Вознесения. Таким образом, аланский язык дал не ожидаемую кальку названия праздника с греческого оригинала, а

собственную лексическую форму, отражавшую соединение традиционных представлений с канонами восточного христианства. При этом, судя по сохранившемуся дигорскому названию, форма *Залдавагаран* не исчезла, а продолжала существовать, вероятно, в качестве народной альтернативы, на определенной территории страны.

Постепенный уход из народной памяти сути *обещания от всего сердца* делал смысл праздника размытым, а ритуальные действия буквалистическими и плохо объяснимыми. До сих пор практикующееся в Дигории укладывание дерна на новых могилах и их озеленение, как уже говорилось выше, напрямую перекликаются с древней земледельческой обрядностью периода окончания весенне-полевых работ и перехода весны в лето [13; 14, с. 82–83] и сопоставимы с аналогичными этнографическими материалами некоторых восточнохристианских народов [4, с. 103–104]. По прошествии времени христианский смысл праздника оказался растворенным в древней земледельческой обрядности, а уже не понимаемый, сложный смысл, заключенный в трансцендентном *Зардавагаран*, сменился более простой народной альтернативой – *Залдавагаран*. Тем более что объясняемость этого названия достигалась закономерной заменой всего одной фонемы, а обрядовые действия приобретали понятную смысловую наполненность, переходя в сферу упрощавшихся традиционных представлений. Интересна еще одна дигорская форма названия праздника – *Залдаггардан*, *резание дерна*, зафиксированная В. Ф. Миллером [6, с. 460] и присутствующая у В. И. Абаева [2, с. 302]. Помимо отличия названия, В. Ф. Миллер, лично собиравший полевой материал в горной Дигории в 1880 г., приводит и отличающуюся дату празднования – третий день после Троицы [6, с. 460]. Судя по всему, здесь имеет место ошибка, так как не только данная дата не подтверждается никакими другими источниками, но и само празднование

выпадает на среду, в осетинском традиционном календаре – день нечистой силы. С другой стороны, дата празднования *Зардаггардан* с локальным изменением названия могла иметь локальное же территориальное отличие, что подтверждается отсутствием временной привязки к Вознесению. Ее наличие, несомненно, было бы отмечено исследователем.

Отсутствие смены названия/смысла праздника за пределами Дигории приводило к ожидаемой вульгаризации его понимания, выраженной через буквализм практической передачи действия, заключенного в его наименовании. На могиле покойного, со смерти которого не прошел год, помимо озеленения в изголовье начали закапывать сырое сердце (сердца) жертвенного животного (животных) [5, с. 116–117]. Вместе с сердцем могли закапывать живую рыбу и ногу жертвенного животного [10, с. 72–73]. По свидетельству В. С. Уарзиати, информаторы объясняли подобную обрядность подтверждением сохранения памяти об усопшем члене семьи [14, с. 82]. Вряд ли возможно определить точное время появления данной обрядности, но в 1900 г. – время ее первых письменных описаний, состоявшихся в периодике [14, с. 82], – она уже имела вполне оформленный вид. Интересно, что два автора заметок указывают на изначальное церковное происхождение названия *Зардагваран* – «...как обещание Христа послать Святого Духа...» [8, с. 260; 11, с. 168], а один – как «...установление (упокоение) сердца» [10, с. 73].

Однако, несмотря на очевидную утерю изначального смысла праздника и откровенно невнятное толкование обряда закапывания сердца, *Зардагваран* во второй половине XIX в. оставался одним из основных и наиболее затратных празднеств поминального цикла [6, с. 471–472; 7, с. 366; 9, с. 276–277; 5, с. 116–117]. По-прежнему велик его статус и в современном осетинском традиционном календаре, хотя

по результатам личных опросов ни один из информаторов не смог объяснить смысла и значения вышеназванного обряда. Все это указывает на изначальную выдающуюся значимость праздника в государственном, а затем и в традиционном аланском (осетинском) календаре. Иначе вряд ли возможно объяснить столь долгое существование высокой статусности праздника, утерявшего семантическую наполненность, а значит, существующего инерционно.

Динамика изменения праздника *Zarđavargæn* – восприятие, осмысление, утверждение, бытование и последующая профанация – укладывается в общую канву христианской истории Осетии-Алании. Степень глубины восприятия важнейшего евангельского события определяется его самостоятельным осмыслением, воплощенным в оригинальном и канонически верном названии с выраженным эсхатологическим обетованием фундаментального евангельского события.

В отличие от греческого, латинского, русского эквивалентов, в нем выделяется трансцендентность именно Божественного обещания, являющегося, таким образом, безусловной гарантией невидимого пребывания Иисуса Христа в Церкви и неизбежности Его Второго пришествия, воскресения мертвых и Страшного суда. Обрядовое воплощение этого ожидания в погребальной сфере получило реализацию в широком распространении в Алании христианского погребального обряда после принятия православия в первой четверти X в. Богословие Вознесения в корне преобразовывало издревле бытовавшее здесь представление о смерти и становилось принятым обществом объяснением сущности принципиально нового погребального обряда. Теперь он передавал не прежнюю подготовку усопшего к вечному существованию среди мертвых, а становился символическим преддверием воскресения с надеждой на вечную жизнь.

По мере ослабления православия в позднесредневековой Алании постепенно стало стираться и сложнейшее богословие праздника. Вероятно, началось с нарастающего преобладания гораздо менее выраженной и более понятной похоронной сферы. Постепенно понимание первого, главного в евангельском сюжете, обетования (о ниспослании Святого Духа) вытеснялось и заменялось вторым, более понятным, обетованием (о Втором пришествии). Так началась профанация праздника. Затем стали усиливаться традиционные дохристианские религиозно-мифологические представления земледельческого культа плодородия. Не вызывает сомнений, что связанная с ними обрядность продолжала существовать и в прежний, ортодоксальный период, имея выраженную христианскую наполненность. Например озеленение могил, приуроченное к *Zərdağvarən / Вознесению*, а значит, к календарному периоду триумфа природы – перехода весны в лето, содержало известную древнюю символику победы жизни над смертью, что соотносимо с христианской верой во всеобщее воскресение и упразднение смерти после Второго пришествия Христова. Постепенно христианское осмысление данной обрядности сходит на нет, и дальнейшая профанация праздника приводит к смене названия от забытого смысла *обещания от всего сердца* к более понятному *укладыванию дерна*. Прослеживаемая утрата первоначального смысла названия праздника, скорее всего, совпала с окончательным угасанием мифопоэтического общественного сознания, вызванным объективными реалиями. При сохранении прежнего названия выход из образовавшегося семиотического тупика был выбран в сторону буквализма, что противоречит традиции, придает создаваемому обряду неестественность, а попытке его объяснения – неадекватность. Для сравнения: древний обряд озеленения могил, также утративший объяснение в массовом созна-

нии, продолжает оставаться гармоничной частью традиционной осетинской культуры. То же самое можно сказать и о вполне рациональной практике установки и приведения в порядок памятников, которая приурочивается к *Зардаваран*.

В настоящее время церковный праздник Вознесения Христова значительной частью осетинского общества продолжает соотноситься со ставшим традиционным праздником *Зардаваран*.

-
1. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л., 1958.
 2. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л., 1989.
 3. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2002.
 4. Календарные обряды и обрядовая поэзия Воронежской области // Афанасьевский сборник. Материалы и исследования. Вып. III. Воронеж, 2005.
 5. *Каргиев Б. К.* Осетинские обычаи и обряды. Владикавказ, 1991. (На осет. яз.).
 6. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
 7. *Миллер В. Ф.* В горах Осетии. Владикавказ, 1998.
 8. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. I. Цхинвали, 1981.
 9. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. II. Цхинвали, 1982.
 10. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. III. Цхинвали, 1987.
 11. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. IV. Цхинвали, 1989.
 12. Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005.
 13. *Пронин В. Я.* Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
 14. *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин // Избранные труды. Кн. I. Этнология, культурология, семиотика. Владикавказ, 2007.

Хазарская миссия святого Кирилла-Константина Философа в свете раннего распространения христианства на Северном Кавказе

В конце 860 г. или в начале 861 г. из столицы Византии Константинополя было направлено имперское посольство к Хазарскому кагану и, очевидно, к шаду (тюркский титул, обычно понимается идентичным царскому). Его главой был знаменитый создатель славянской азбуки, великий христианский просветитель, признанный Церковью равноапостольным, Кирилл-Константин Философ. Главными первоисточниками, повествующими о путешествии Святого в Хазарию, являются его Житие и так называемое «Сказание о письменах» Черноризца Храбра. Согласно последнему, главнейшее деяние Константина Философа – создание им славянской азбуки – предшествует его поездке на территорию, зависимую от хазарских правителей. Оно датируется 6363 г. от сотворения мира по константинопольскому счету времени, или 855 г. по Р. Х. Согласно версии самого Жития, великое деяние просветителя славян было совершено вследствие Откровения Божия, в течение самого короткого времени, уже перед самой поездкой Солунских братьев в Моравию, в 862/63 г. по Р. Х., и соответственно позднее путешествия в Хазарию. В светской науке эта дата создания славянской азбуки ставится под сомнение. Обычно она хронологически сближается с версией Черноризца Храбра.

О мотивации так называемой Хазарской миссии Кирилла-Константина, включенной в его Житие, говорится, что миссия призвана самим каганом, из контекста можно понять, что и вторым лицом государства – шадом или иша-беком. Каган, если дословно следовать тексту

Жития, просил совершить крещение его подданных. Такой вариант объяснения миссии отвергается почти всеми исследователями, обоснованно считающими инициативу исходящей от империи. Невозможно допустить, чтобы воинствующая правящая элита Хазарии, незадолго до того принявшая иудаизм в качестве государственной религии (реформа Обадия на рубеже IX в.) и включавшая в свой состав иудеев-талмудистов, могла бы склониться к замене его христианством.

Вторая половина IX в. была временем быстро нарастающей внешнеполитической активности Византийской империи, стремившейся использовать благоприятную ситуацию с временным ослаблением ее главных соседей – Арабского халифата и Первого Болгарского царства. Активная имперская политика, естественно, координировалась Константинопольским Патриархатом, во главе которого стоял тогда выдающийся лидер Восточной Христианской Церкви – святой Фотий. Его настойчивая миссионерская деятельность развивалась по двум направлениям: на Ближнем Востоке и в Закавказье ее целью была поддержка и ободрение православных, на землях халифата и в полемике с представителями отколовшихся от православия Церквей – их объединение с Константинопольским Патриархатом. В частности, проводились длительные переговоры Фотия с Армянской Церковью. Тем самым была создана дополнительная база для расширения позиций Византии в этом районе и закрепления за ней земель, являвшихся яблоком раздора между империей и халифатом.

На Балканах, в Крыму, на Северном Кавказе и в Восточной Европе речь шла о проповеди христианства языческим и полужызычным народам и о создании на их землях иерархических структур Константинопольского Патриархата. Это открывало возможности для вовлечения

таких политических образований, как Первое Болгарское царство, держава русов на Днестре, земли кавказских аланов, в орбиту византийского влияния. Особое значение имели отношения с древним то союзным, то враждебным империи партнером – Хазарским каганатом. Сообщения Жития Константина о его поездках в халифат и Хазарию говорят об осуществлении поставленных задач по обоим этим важнейшим направлениям внешней деятельности Византийской Церкви. Естественно, Константин отправился в Хазарию не как частный проповедник, а как полномочный представитель императора Михаила III и Патриарха Фотия. Отношения империи с каганатом, как известно, были достаточно затруднены в связи с не столь давним изменением конфессиональной ситуации в Хазарии. В самом Хазарском каганате сказывались происшедшие потрясения: восстание христиан в Крыму под предводительством Иоанна Готского, последующая затем междоусобная война в связи с переделом власти в пользу представителей рода шада-бека Обадия (восстание тюркской знати, известное как движение кабаров, имевшее и антииудейскую окраску).

Византии удалось вернуть принадлежавшую ей ранее фему, традиционно называемую Готией, в Восточном Крыму, что сопровождалось здесь защитой веры (840–856 гг.), но немногочисленные христианские общины в Хазарии продолжали подвергаться репрессиям. По справедливому утверждению М. И. Артамонова, целью миссии Константина в Хазарию было также добиться улучшения положения немногих сохранившихся там христианских общин. В тот период и сама правящая элита Хазарии нуждалась во внешней поддержке. Согласно несколько отстоявшему по времени описанию событий середины IX в. императором Константином Багрянородным, занимавшимся геополитическими штудиями, в Хазарии «произо-

шло отделение от власти... и одни из них (восставшие) были перебиты, другие убежали и поселились с турками» [1, с. 324–328].

В данном случае под турками исследователи понимают угров-мадьяров. Они поселились «в нынешней печенежской земле», как пишет Константин Багрянородный. Многие хазарские тарханы были недовольны реформами Обадия, захватившего власть и превратившего кагана в бессильного сакрального правителя. М. И. Артамонов связывал с этими событиями продвижение мадьяров к западу от Дона и одновременное распространение кочевий гузов и печенегов на широких степных пространствах Хазарии. Им была поручена охрана важнейшей хазарской крепости Саркела на Дону, возведенной в 834–837 гг. по заказу каганата византийскими зодчими под руководством родственника византийского императора – спафария Петроны Каматира [1, с. 298–303]. Подавление восстания дорого стоило каганату, ибо была уничтожена значительная часть хазарского населения, при этом иудейское правительство в процессе его обзавелось наемной армией (наемники были в большинстве мусульманские воины). Конфессионально чуждая власть, защищенная иноплеменным воинством, делалась совершенно чуждой основной массе населения каганата. Правители-беки, иначе шады, должны были держать под контролем внутривполитическую ситуацию – удерживать в повиновении разноязычные этносы и ограничивать свободу вероисповедания христиан и мусульман. Последние были опасны по причине их покровительства со стороны враждебного Арабского халифата. О сложностях, возникавших у правительства Хазарии с мусульманами, писал И. Маркварт, опубликовавший в начале XX в. в Германии материалы недоступного ныне армянского источника. Хазарскими властями было насильственно переселено в Закавказье, в город Шамхор, 300 семей из числа

мусульманского населения страны в 854–855 гг. В этой связи он также сообщает о переселении в Закавказье 1000 асов (аланов) через Дарьял.

Виднейшими медиевистами и историками религии в свое время высказаны и иные предположения об основной цели и поводах Хазарской миссии. Так, американский ученый Ф. Дворник в 1933 г. писал, что главной целью миссии было добиться политического сближения между Византией и каганатом после похода русов на Константинополь в 860 г., дабы предотвратить возможность повторного нападения [3, с. 119]. Многие исследователи разделяли именно эту точку зрения. В любом случае политические переговоры, в соответствии с установкой той эпохи, неминуемо должны были сопровождаться спорами между представителями главных мировых религий региона.

Миссия Константина складывалась удачно с самого начала. В Херсонесе, который он посетил по пути в Хазарию, точнее на ближайшем морском островке, как рассказывается в Житии, он обрел мощи святого Климента, третьего преемника апостола Петра. Они были торжественно перенесены в черту имперского Херсона, а уже во время Моравской миссии привезены Солунскими братьями в Рим. Здесь же, в Херсоне, или в ином крымском центре Константин будто бы чудодейственно научился еврейской речи и письму, а также самаритянской грамоте, нашел здесь Псалтирь и Евангелие, написанные русскими письменами (это наиболее загадочное место Жития, вызвавшее к жизни разноречивую литературу) [4]. Но еще сравнительно недавно, в 1960-х гг., болгарский ученый Е. Георгиев, а также А. Авенариус считали эти «письмена» положенными в основу азбуки, изобретенной Константином для славян. То есть согласно данному мнению первоначальный творческий импульс в создании славянской азбуки он мог получить в процессе Хазарской миссии в

861 г., во время случайного открытия им в Херсонесе Евангелия и Псалтири, начертанных «на русском языке» [3, с. 115–117]. Далее следует сообщение о самом вероятном из всех крымских деяний Константина. Он смог убедить некоего хазарского «воеводу» снять осаду с какого-то христианского города, близкого к Херсону. М. И. Артамонов предполагал, что это Сугдея – Сурож.

Далее Константин по Меотийскому озеру (Азовскому морю), а затем по «хазарскому пути» направился в центральные области Хазарии. Он прибыл к «Каспийским воротам» (по мнению абсолютного большинства исследователей, под ними следует понимать традиционное обозначение в античной и византийской литературе Дербентского прохода). В тексте Жития дословно сказано: «направился... и к Каспийским воротам Кавказских гор» [3, с. 71]. Вероятнее всего, Константин передвигался из Меотицы по Дону до переправы на Волгу, затем по Волге к Итилю. Но, не застав там кагана, как повествует Житие, он по Каспийскому морю, очевидно, в сопровождении хазарского сановника, высланного навстречу, отправился к южной резиденции кагана, крупнейшему городу на периферии хазарских владений – Семендеру (окончательно местоположение Семендера не установлено, наиболее приемлемой нам представляется позиция исследователей, располагающих его на месте селения Тарки в районе Махачкалы). Такой маршрут миссии Константина на основе пространного текста Жития святого был предложен Г. В. Вернадским.

Каган в окружении многочисленных советников и мудрецов (то есть еврейских теологов и сторонников мусульманской веры) с почетом принял Константина и, возможно, участвовал в беседах с ним о вере. Впрочем, в самом тексте Жития неоднократно говорится об участии в приеме Константина и последующих прениях о вере неко-

его первого советника кагана. В этом лице вполне можно видеть первенствующего бека, иначе шада (царя), одного из потомков знатного иудея Обадия, захватившего в начале IX в. реальную власть в государстве и сделавшего кагана сакральным правителем. Именно с этого места житийного повествования начинается обширная запись теологических споров Константина с еврейскими талмудистами. Обсуждению достоинства христианского вероучения, его истинности в сравнении с иудаизмом, отчасти и с мусульманством посвящены по сути три главы Жития (IX, X, XI).

В заключительном разделе рассказа о Хазарской миссии Константина, при всех заметных в нем логических противоречиях, утверждается словами первого советника кагана, что христианская вера лучшая «и без нее никто не может жить жизнью вечной». Более того, утверждается полное торжество Константина Философа, «сказавшего всем со слезами: Братья и отцы, и друзья, и дети (мои). От Бога и всякое знание, и достойный ответ. Если есть еще кто несогласный, пусть придет и либо победит в споре, либо будет поражен. Кто послушает этого (совета), пусть крестится во имя святой Троицы, а если он не захочет, то нет на мне (за это) никакого греха, а он увидит, что будет с ним в День судный, когда сядет на Престоле Ветхий Деньми судия судить все народы». Ему отвечало все знатное окружение кагана: «...не враги мы себе, и так повелеваем, что с этого дня понемногу, кто может, пусть крестится по (своей) воле, если пожелает. А тот... кто на запад, или еврейские молитвы читает, или держится веры сарацинской, скоро смерть от нас примет» [3, с. 85].

Хазарское правительство будто бы разрешает креститься всем, кто пожелает. Однако исследователями давно отмечена явная натянутость торжественного финала прений Константина с исторической реальностью, в свете которой проповедь христианства должна была быть

запрещена, ведь иудаизм оставался господствующей религией в Хазарии вплоть до падения каганата во второй половине X в. Кстати, при всем утверждавшемся триумфе Константина в тексте Жития содержится противоречивое сообщение: крестились всего 200 человек (в одном из поздних списков Жития Константина – так называемой Итальянской легенде – говорится о крещении самого кагана и 200 человек из правящего окружения, что представляется невероятным).

В стремлении видеть содержание текста Жития адекватным его идейному пафосу многие ученые переносили акценты на вопрос о том, где, в какой части Хазарии был Константин со своей проповедью христианства. Крайней позицией было видение его миссии не на Кавказе, а на Днепре [8] или на Днепре и на Северщине [5, с. 75–90; 9, с. 176–181, 206–212]. Ламанский и Карташев обстоятельно развили положение о том, что Хазарская миссия осуществлялась среди славян и русов. Причем получалось так, что Греческая просветительская миссия имела место в южных областях той территории, которая была охвачена процессом рождения в IX в. Русского государства, при непрерывных контактах Византии (военных, торговых и конфессиональных) с новоявленной Русью. Под Русью середины IX в. А. В. Карташев в своих «Очерках по истории Русской Церкви» обозначает сложный этногонический синтез славян, варягов-норманов, ираноязычных роксоланов. Однако буквальное прочтение Жития, при всей заманчивости данного прочтения текста о Хазарской миссии, вряд ли дает основание к такому ее толкованию. Есть основания считать, что каган и его советники после успеха прений Константина о вере при дворе кагана нехотя согласились с проповедью христианства, прежде всего, среди номинально подвластных им дагестанских гуннов, которые были знакомы с христианством еще с VI–VII вв.

Зависимые от хазарских правителей племена так называемых гуннов исповедовали либо язычество, либо отягощенное языческими обрядами христианство. Сведения о религиозных верованиях этого народа содержатся в «Истории агван» (то есть албан) Моисея Каганкатваци, жившего в VII в. В его сочинении приводятся сведения о верховном божестве гуннов по имени Тенгрихан – он соответствует владыке неба Тенгри, известному еще у хуннов и тюрков Центральной Азии (ему приписывалось управление природными, также обожествляемыми, стихиями). В этой языческой религии большое место занимало поклонение священным деревьям и рощам.

Последнее указание почти идентично описанию поклонения святому дубу у населения крымского города Фуллы, который посетил при возвращении святой Константин и обратил молящихся на это дерево язычников в христианство. О начале христианизации этих гуннов засвидетельствовано следующее. В 682 г. из Кавказской Албании прибыл в столицу дагестанских гуннов, город Варачан, епископ Израель. Он был принят князем этих гуннов Алп-Илитвером и склонил князя и его народ к принятию христианства. По контексту Жития следует понимать, что Константин продолжил дело албанских миссионеров [2].

Общеизвестно, что на Центральном Кавказе в период миссии Константина доминировали аланы, сосредоточенные в горах и предгорьях Центрального Кавказа между бассейнами верховий Кубани и Терека. В течение нескольких столетий складывалась аланская государственность. Аланы были знакомы с христианством еще с VII–VIII вв. н. э., как об этом свидетельствуют византийские и арабские источники.

В церковной литературе известно предание о пребывании еще в 662 г. святого преподобного Максима Исповедника в крепости Схимарии, за которой видят либо известное Хумаринское городище, представлявшее собой

средневековый город-крепость, высоко возвышавшийся на правом берегу Верхней Кубани, видимо, бывший резиденцией «христоролюбивого правителя» западных областей Алании, либо крепость Сгимар в Абхазии. В интересующее нас время Алания была в зависимости от каганата, христиане составляли незначительное меньшинство, однако близость христианской Абхазии, а также Оногурского (Болгарского) епископства в составе Готской епархии поддерживали среди аланов «слабое пламя христианской веры». Об этом свидетельствуют, прежде всего, довольно значительные археологические памятники раннего христианства в Западной Алании. Пройдет менее половины столетия, и Алания освободится от владычества Хазарии и в самом начале X в., в период деятельности знаменитого Константинопольского Патриарха Николая Мистика, станет христианской страной, ее Церковь будет возведена в ранг митрополии.

Исходя из этих фактов, представляется возможным также осуществление проповеди христианства Константином и его спутниками среди кавказских аланов, к тому времени достаточно знакомых с христианским вероучением. Логичность этого предположения может быть подкреплена словами Жития о том, что Константин и его спутники вернулись в Крым сухим путем, причем в дороге путешественники страдали от отсутствия качественной питьевой воды, что соответствует степным дорогам через Центральное Предкавказье.

За пределами нашего небольшого обзора осталась характеристика духовного состояния зихов, касогов – этносов Нижней Кубани, Тамани, Приазовья. Христианство здесь ко времени миссии имело значительное распространение, что объясняется и наличием известных в этом регионе византийских епархий [6, с. 65–68; 7].

Исторические результаты поездки святого Кирилла Константина в Хазарию следует оценивать в соответствии

со всем содержанием его Жития. На фоне последующих политических событий того времени не столь уж важна такая деталь, как констатация малого числа крещенных (200 человек) после диспута при дворе кагана. Судя по Житию и позднейшим агиографическим сочинениям о Солунских братьях, кавказская часть населения многоэтнической Хазарии и прилегающих к ее рубежам стран, таких как Кавказская Алания, возможно, и земля восточнославянского племени северян-славян, должна была воспринять миссионерскую деятельность Константина положительно, ее ориентация на христианскую Византию усиливалась.

1. *Артамонов М. И.* История хазар. М., 1962.
2. *Гадло А. В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979.
3. Житие Константина Философа, первого наставника и учителя славянского народа; Житие Мефодия, архиепископа Моравского // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981.
4. *Иванова Т. А.* Еще раз о русских письменах (К 1100-летию со дня смерти Константина-Кирилла) // Советское славяноведение. 1969. № 4.
5. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Т. 1.
6. Керамика и стекло Древней Тмутаракани // Сборник статей / Под ред. Б. А. Рыбакова. М., 1963.
7. *Котляр Н.* Тмутараканский остров // Родина. 2002. №№ 11, 12.
8. *Ламанский В. И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. Пг., 1915.
9. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.

**Перфильева Л. А.
(Москва)**

Альбом рисунков художника и археолога Д. М. Струкова как исторический источник для изучения христианских древностей Северного Кавказа

Имя Дмитрия Михайловича Струкова (1827–1899), хорошо известное при жизни благодаря его широкой и самоотверженной профессиональной и общественной деятельности, не осталось без достойного признания потомков. В наше время его глубоко почитают в Украине, отдавая дань оставленному художником обширному творческому наследию в области изучения христианских древностей Крыма [6; 7; 8]. В Беларуси совсем недавно в виде капитальной монографии были изданы материалы так называемых Западной и Северо-Западной экспедиций Д. М. Струкова (начало 1860-х гг.), включающие живописные изображения богослужебных предметов и старинных православных церквей, большинство из которых к настоящему времени уже не сохранились [15]. Не меньшего почета и внимания достойна важная часть творческого наследия Д. М. Струкова, связанная с фиксацией средневековых древностей Северного Кавказа, а более конкретно – памятников христианства в Зеленчукском ущелье верховьев реки Кубани (Карачаево-Черкесская Республика). Здесь весьма знаменателен уже сам узкий выбор художником предмета его интереса, не утратившего особой культурной и научной значимости вплоть до нашего времени. Как показали научные исследования целого столетия, в избранной художником «точке географии» волею исторических обстоятельств образовался своего рода «узел» хитросплетений целого множества важнейших проблем культуры и истории местных народов в их взаимосвязи с ближайшими соседями по Предкавказью и Кавказу и с такими крупными государственно-политическими

и социокультурными образованиями, какими были в свое время Византия и Древняя Русь.

«Кавказская коллекция» чертежей и рисунков Д. М. Струкова рубежа 1880–1890-х гг. неизменно хранится в фондах архива Императорской Археологической комиссии Института истории материальной культуры Российской академии наук (Санкт-Петербург) [4; 3]. Избранные рисунки коллекции, воспроизводящие фрагменты иконографии фресок на стенах древних храмов Большого Зеленчука, тогда же нашли себе место в многотиражной брошюре, изданной в связи с открытием в верховьях Кубани Александро-Афонской Зеленчукской пустыни [1]. Отсутствие в ней ссылки на автора публикуемых рисунков компенсировалось для него самим фактом создания на Кавказе крупного миссионерского центра как оплота православия, утратившего здесь за прошедшие столетия свои позиции. Документы свидетельствуют, что, изначально сформировавшись как художник в русле православия и атмосфере уважения к памятникам церковной старины, Д. М. Струков на протяжении всей своей жизни одновременно с изучением археологии исповедовал мечту о возрождении в пределах России – в Крыму и на Северном Кавказе – древнейших очагов православия, предшествовавших христианизации Руси.

В 1950–1960-е гг. чертежи и рисунки Д. М. Струкова, включая топографическую съемку ландшафтов ущелья реки Большой Зеленчук, привлекались В. А. Кузнецовым с целью координации археологических раскопок на территории Нижне-Архызского городища [9]. Им же были сделаны, с собственными критическими замечаниями, первые и наиболее обстоятельные публикации материалов Струкова [10; 11], после чего при изучении вопросов архитектуры, археологии, эпиграфики или истории данного региона уже ни один серьезный исследователь не мог игнориро-

вать этот красноречивый и значительный изобразительный источник. В 1970–1980-е гг. вслед за В. А. Кузнецовым к материалам Струкова с неизбежностью прибегали и реставраторы древних Зеленчукских храмов.

Как нередко бывает, непосредственное и углубленное знакомство с документами, помимо «радости узнавания» изучаемого предмета, зафиксированного неискушенным в науке художником более столетия назад, одновременно вызывало и разочарование. Так, на месте изображенных Д. М. Струковым развалин древнего городского квартала В. А. Кузнецовым был выявлен не застраиваемый в древности «сельскохозяйственный участок» [9, с. 164–170]. В чертежах архитектурных сооружений выявляются не только их несоответствия натуре зданий, но и необъяснимые «разночтения» в изображении одних и тех же планов [5, с. 68]. И даже живописная манера изображения панорам ущелья кого-то не устраивает своей «небрежностью», противоречащей вполне справедливой и обоснованной репутации Д. М. Струкова как официально признанного, одаренного и высокопрофессионального художника.

К этим критическим замечаниям можно добавить и другие, но и все вместе они не отменяют общей характеристики кавказской коллекции Струкова как важного исторического источника. Отсутствие научной достоверности в частности отдельных деталей компенсируется соответствием всего комплекта документов цели и задачам, которые преследовались их автором. Однако серьезная попытка осмысления этой цели, насколько известно, до сих пор никем не предпринималась.

Следует признать, что, в противовес инициативе научной общественности Украины и Беларуси, программное изучение «кавказского наследия» Струкова, ставящее задачу определения его подлинного исторического, художественного или научного значения, не проводилось.

Между тем всем заинтересованным исследователям, а настроенным критически – особенно, необходимо учитывать совокупность всех обстоятельств, связанных с кавказскими экспедициями Струкова, иметь четкое представление об их целях, знать об условиях и методах создания документов коллекции. Но все эти обстоятельства до настоящего времени серьезно не рассматривались, оставаясь без внимания. До сих пор не известно общее число экспедиций Д. М. Струкова за двадцатипятилетний (1865–1889) период интереса ИРАО к древностям Северного Кавказа. Противоречивы сведения о первой поездке Дмитрия Михайловича на Кавказ [14], относимой к 1867 г. (в составе экспедиции братьев Нарышкиных, не упомянувших о нем в опубликованном официальном отчете) [13]. Недоумение вызывает отсутствие у Струкова материалов по соседним с Зеленчукским Кубанскому и Тебердинскому ущельям с родственными древними храмами в аулах Сенты и Шоана. Ничего не известно о спутниках или помощниках художника в экспедициях, то есть об условно предполагаемых и вполне возможных соавторах по выполнению чертежных или геодезических работ. Принято считать, что Д. М. Струков – единственный автор-исполнитель всех известных документов, хотя этому противоречат, требуя дополнительных объяснений, очевидные разночтения в так называемых «дублях» [3; 5, с. 68]. Попутно возникает много других вопросов, требующих объяснения с обращением к достоверным фактам полной личной биографии художника. Но таковая до сих пор не составлена, причем богатый потенциал источников к биографии Д. М. Струкова остается почти нереализованным [14; 12].

Достоверно известно лишь то, что знаменитый «Кавказский альбом» Д. М. Струкова (иногда называемый его «Отчетом») [4] окончательно сформировался в 1889 г. на основании материалов поездки (быть может, последней)

художника в ущелье Большого Зеленчука, вызванной известиями о масштабных работах по обустройству на развалинах древнего города комплекса зданий Александропо-Афонской пустыни [1].

Названный альбом выгодно отличается от своего «дубля», хранящегося в том же архиве [3], продуманностью общей композиции и последовательностью в представлении визуального материала планов, чертежей и рисунков. Он состоит из 57 листов одного формата (около 50 × 80 см), включая рукописные карты и топографические схемы, дающие относительную ориентацию местности в географическом пространстве данной части Кавказа и Предкавказья и четкое представление о взаимном расположении памятников архитектуры и археологии. Не вызывает сомнения, что составитель альбома преследовал цель дать наиболее полное общее представление об этом уникальном уголке Кавказа с чудом сохранившимися в нем материальными свидетелями и свидетельствами древней христианской жизни и православной культуры. Характер изображений и некоторые факты профессиональной деятельности Д. М. Струкова дают основание предположить, что окончательно сброшюрованный альбом предназначался для литографического издания. Этим фактически и определилась специфическая манера графики и художественная стилистика большинства живописных изображений, выполнявших роль «эскизов» и предполагавших их дальнейшую полиграфическую переработку для тиражирования. Так было, в частности, с аналогичными по манере и технике живописными эскизами древнехристианских памятников Крыма.

Отдельные листы альбома Д. М. Струкова использовались и публиковались современными исследователями с разными научными целями. Однако безусловная и главная ценность данного собрания как документа и исто-

рического источника состоит в целостности зрительного представления уникального уголка Северного Кавказа, запечатленного художником в органичном и неразрывном единстве исторического ландшафта, природы, архитектуры и археологии.

В том же архиве сохранились (без заголовка и даты) два почти идентичных экземпляра рукописной аннотации к главному, последовательно пронумерованному альбому чертежей и рисунков Струкова [4]. Полная публикация этого письменного документа [2] ранее не предпринималась и предлагается нами теперь как приложение к настоящей статье.

В перспективе нам представляется исключительно важным поставить вопрос о необходимости полного и достойного издания «Кавказского альбома» Д. М. Струкова, что предполагает предварительное выявление всех главных фактов биографии его автора, непосредственно связанных с его интересом к древним памятникам Северного Кавказа и к их дальнейшей судьбе.

-
1. Альбом древних христианских храмов, принадлежащих св. Александро-Афонскому монастырю, в Зеленчукском ущелье Кавказского хребта Кубанской области, Баталпашинского уезда. Одесса, 1991.
 2. Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Ед. хр. 87/89 г. Л. 1-18. (Рукопись. Б. д., б. н.).
 3. Архив ИИМКРАН. Ф. 1. Ед. хр. 273. Д. М. Струков. Собрание чертежей и рисунков христианских древностей Кавказа. (Б. д.).
 4. Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Ед. хр. 339. Д. М. Струков. Альбом чертежей и рисунков (материалы поездки в ущелье реки Большой Зеленчук, Кубанской области). 1889 г. Л. 1-57.
 5. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.

6. *Козлов В. Ф.* Ревнитель святынь православной Москвы: Дмитрий Михайлович Струков: 1827-1899 // Краеведы Москвы. Вып. 3. М., 1997.
7. *Козлов В. Ф.* Певец православной Тавриды (Московский художник Д. М. Струков и Крым) // Предвестие: Крымский литературно-философский журнал. № 5. Симферополь, 1993. С. 87-98.
8. *Козлов В. Ф.* Памятники православного Крыма в жизни московского художника и археолога Д. М. Струкова [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://artru.info/st/217/3/>.
9. *Кузнецов В. А.* Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.
10. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
11. *Кузнецов В. А.* Нижний Архыз в X-XII вв. Ставрополь, 1993.
12. ОР РГБ. Ф. 273. Д. М. Струков.
13. Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 г. // ИРАО. Т. VIII. СПб., 1877.
14. РГИА. Ф. 695. Д. М. Струков (1827-1899).
15. *Струков Д.* Альбом рисунков. 1864-1867. Минск: Белорусская энциклопедия, 2011.

Материалы к отчету Д. М. Струкова (1828–1899) о поездке на Кавказ (в Кубанскую область)

(Публикация архивного документа
из фонда Императорской Археологической комиссии:
Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Ед. хр. 87/89 г. Л. 1–18)

Публикуемый ниже документ представляет собой рукописный комментарий к альбому чертежей и рисунков, выполненных Д. М. Струковым в экспедициях 1888–1889 гг. (Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Ед. хр. 339, инв. №№ 2430–2486. Л. 1–57. Бум., кар., тушь, акв.). «Копия 2» идентичного документа хранится в том же деле и частично (л. 56–57 об.) опубликована (см.: Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М.: Индрик, 2011. С. 329–331).

[Л. 1]

1. Часть карты Северного Кавказа.

По северному склону гор Кавказского хребта близ Марухинского перевала, на границе Грузии (древней Кодхиды) из станового хребта Эркасро – вытекают небольшие речные потоки: Софья, Псыть, Иркиз, Итры, Кызгич с притоками: Хуссы, Кардвнык Б. и М. Карабласгон, которые у подошвы Марухинского перевала образуют реку, в наше время называемую Большой Зеленчук, по-татарски Улу-Зилинджик, по-черкесски Инджик-Гухди. По течению к северо-востоку р. Б. Зеленчук протекает через западную часть древней Осетии и земли горского племени Кабардинцев, на протяжении около 160 вер. до впадения в р. Кубань. Местность, где текут реки Б. и М. Зеленчук, на древних картах называется Алания, Зыхия, Косогия, Скифия, а в атласах Академика Броссе – Егризия.

2., Наглядный план следов и развалин древнего города, находящегося в долине, на правом берегу течения р. Б. Зеленчук, на расстоянии около 40 вер. от верховья реки и к низу [Л. 2] по течению в 25 вер. от станицы Зеленчукской. Название бывшего города не приходилось видеть ни на одной из карт и по источникам истории определить трудно, почему позволяю себе предложить следующие соображения: В дохристианскую эпоху южный склон Кавказских гор и частью северный Кавказ принадлежали владельцам Грузии (Колхиды). Один из них по имени Торгимос имел много сыновей, которым разделил свои владения и младшему Ергису отдал земли, находившиеся смежно с Грузией, через перевал снегового хребта к северу, где по гребню горы в одном из ущелий Ергису основал город, назвав его своим именем.

В 67 г. до Р. Х. Помпей обратил Колхиду и ей принадлежащие земли в Римскую провинцию. Так как ущелье граничит с Колхидой, то греки могли быть поселенцами и в этой местности, занятой Аланами.

С IV в. известны Христианские Епископы, именовавшиеся Зыхийскими, Аланскими и всей Скифии, следовательно жители заселенных Аланами и Зыхами местностей, Алании и Зыхии, были христианами, но место резиденции [Л. 3] Епископов неизвестно.

В IV в. известно, что Алане и Зыхи платили дань Козарам, чтобы они их охраняли от нападения Гуннов и в VI в. от вторжений Авар и полчищ Магометанов.

В 967 г. русский князь Святослав со своими дружинами прошел за Кубань, победил Ясов, Косоогов, Осетин и Начальника Козарского – Кагана, после чего Святослав назывался титулом Кагана, почему все прежде бывшие данники Козар по северному Кавказу до хребта гор сделались данниками русского князя.

Святослав назвал земли своих данников Тмутороканским русским княжеством.

В 970 г. Святослав разделил Русь на уделы своим сыновьям, из коих князю Владимиру отдал Новгород и Тмутороканское княжество. Митрополит Киевский Илларион написал похвальное слово Св. Владимиру и называет его Каганом.

Князь Владимир при жизни своей отдал Тмутароканское владение сыну своему Мстиславу, который поселился на жительство в Тмутаракани. Некоторые исследователи [Л. 4] истории Тмуторокань считают за один город и приурочивают его к местности Тамань, но едва ли эта мысль верна.

Мстислав отдал Тмуторокань сыну Глебу, при котором в 1088 г. был вызван из Киевопечерского монастыря игумен Преп. Антоний для основания иноческого жития в Тмуторокани. Вслед за сим был вызван из Киева Епископ Николай с наименованием Тмутороканского (из иноков Печерского монастыря).

К этому времени относятся более близкие сношения с северным Кавказом русских людей и исторически известно, что князь Владимира Суздальского женился на Яске, а племянник его Георгий, сын князя Андрея Боголюбского, отличавшийся красою и удалью отважного воина, бывал в Тмутороканских владениях, почему оказался известным через горы Грузинской Царице Тамаре, которая вышла за него замуж 1184–1222, но он поведением своим, недостойным высокого положения мужа Царицы, заслужил изгнание из Грузии и Тамара назначила [Л. 5] Георгию для жительства город, находившийся в ущелье с северной стороны гор, как местность лишенная правильного пути сообщения, но Георгий оттуда бежал. В XIII в. местности северного Кавказа были покорены полчищами Монголов и Магометан Турецких, не щадивших христиан, убивавших всех, не только мужчин, женщин и детей, но уничтожавших целые города. В то же время Паписты, враги

православных, под названием торговых людей из Генуи и Венеции, селились на северном Кавказе под покровительством Магометан.

Не к этому ли времени относится запустение обширного города в Зеленчукском ущелье.

Описание плана остатков древних строений:

- 1., Кладбище на левом берегу по течению р. Б. Зеленчук с христианскими памятниками, один из сырوديкого камня. см. р. л. 3.
- 2., Кладбище у подошвы горы. см. р. л. 4.
[Л. 6]
- 3., Остатки стены на углу скалы на высоте около 60 саж. см. р. л. 6.
- 4., Малая церковь на углу скалы на высоте до 70 саж. см. р. л. 5. и план 4б (а).
- 5., Древняя церковь. см. рис. л.л. 9, 10, 11, 12, 13, 14.
- 6., Кладбище подмываемое рекой. см. рис. л. 15 и место где найден каменный крест с надписью. л. 16.
- 7., Развалины малой церкви. см. рис. л. и план л.
- 8., Древняя церковь см. рис. л.л. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28.
- 9., Место где камни, см. л. 30 а и б.
- 10., Плотина из камней древних построек. см. л. 30.
- 11., Баня.
- 12., Ограда монастыря, см. л. 31.
- 13., Древняя церковь, см. л. 33.
- 14., Остатки стен малой церкви, рис. л.л. 34, 35, 36.
- 15., Монастырские постройки: а., корпус для жилья монахов, б., трапеза, в., гостиница, г., часовня над убитыми монахами, л. 33, 34, 35, 36.
- 16., Остаток стен древней церкви, см. рис. л. [Л. 7] и план л. 37 в. 38.
- 17., Насыпь над зданием, см. л. 39.

- 18., Место где лежал камень, см. л. 45.
- 19., Насыпь или природная возвышенность, на верху которой остатки стен обширного здания, рис. л. 41.
- 3., Рисунок памятника на кладбище, находящемся на левом берегу реки, на л. 2 знак ⚡.
- 4., Кладбище на л. 2 1.
- 5., Остатки стены церкви на углу скалы по балке высота около 60 саж., на плане л. 2-3; близ храма есть могилы, покрытые плитами. От этого храма представляется вид на все пространство древнего города. План цер. на л. 42 б.
- 6., Остаток древнего строения, напоминающего как бы сторожевое помещение или башню среди скалы на высоте около 70 саж. от поляны на плане л. 2-2.
- 7., Общий вид местности древнего города с храмами от восточной стороны.
- 8., Наглядный план построек древних на местности л. 2 А., на нем церковь [Л. 8] см. рис. л. 7, 8, 9, 10, б., остаток стены церкви, заваленной камнями, план ее на л. 42.
- 9., Рисунки церкви: а., 10-3л.; б., 10-15 ст. на пл. 2-5 на берегу ручья с северной стороны ежегодно подмываемой водой.
- 10., План и разрез церкви л. 6.
- 11., Рисунок остатков фресковой живописи во главе около окон: а., на стенах Преподобный с седьми волосами и небольшой раздвоенной бородой, в монашеской рясе, тип лика напоминает Св. Савву освященного; б., на своде арки молодой лик Св., в плаще, накинутым поверх нижней одежды, со сложенными руками на груди, поворотом лика и формой контура Св. мученика Лавра; в., на стене около жертвенника лик Св. с небольшой бородой и темными волосами напоминает лик Св. Ап. Иакова.

- 12., Орнаменты около окон: а., алтаря; б., в главе.
 - 13., В храме л. 9 остатки живописи на с-в. стене: а., следы изображения нижней части туловища с руками; [Л. 9] б., под этим изображением Пресв. Богор. с распростертыми руками по подобию стены нерушимой в Киево-Софийском Соборе на северо-западной стороне, лик вырублен как острием; в., Святой с округленной бородой, возраста лет 40, в шапке, по плечам накинут плащ, в левой руке подобие щита; г., Святой в шапке красноватого цвета, с большой бородой, лик соскоблен, в левой руке держит хартию вверх, около изображения сохранились буквы.
 - 14., Остатки живописи: а., на северной стене два Святых, в шапках наподобие скуфей напоминают Грузинских Святых; б., Святой в плаще, на голове шапка, ликом похож на Грузинского Святого; в., Святой – лик с длинноватую бородою, похож на Апостола Иуду.
 - 15., Рисунки кладбища близ церкви А., смываемого рекою.
 - 16., Каменный крест с надписью, найденный на кладбище л. 14.
 - 17., Наглядный план древних построек на л. 2 по линии в., храм (а).
- [Л. 10]
- 18., а., Вид храма на л. 2 Б с восточной стороны; б., внутренность храма.
 - 19., План и разрез храма л. 18, остатки фресковой живописи.
 - 20., Остатки живописи по сторонам окон: а., изображение без головы, в нижнем платье красноватого цвета с поясом, верхнее черное или коричневое, в форме плаща, окаймленное желтой полоской, по бокам уцелели буквы; б., Святой изображен в нижнем платье красноватого цвета, похожем на одеяние князя, а на голове подобие монашеского клобука и верхняя чер-

- ная одежда похожа на плащ или мантию. На одной стороне сохранились буквы.
- 21., а., На южной стене при входе остатки белой лошади и нога всадника, можно предполагать Св. муч. Георгия и под передними ногами малого размера черная лошадь, на ней всадник без бороды напоминает Св. мученика Димитрия. Внизу полоса из орнамента; б., на северной стене остатки лошади красного цвета и нога всадника, около которой копые попирает [Л. 11] животного, покрытого чешуей; подобные изображения видны на некоторых древних рукописях, где на лошади изображен Архангел Михаил. Внизу полоса из орнамента.
- 22., а., На северной стене на устое свода изображение сохранилось только по пояс, а было вероятно во весь рост, Святого не старых лет, в шапке грузинских князей; в левой руке щит четырехугольный, налево сзади плеча щит круглый, покрытый орнаментом грузинского стиля; б., Св. Епископ в шапке, фелони и омофоре, ликом напоминает древнее изображение Св. Кирилла Александрийского и в., Святой в монашеской мантии, поверх нее эпатрахиль, на голове клубук, лик похож на Преподобного Макария Египетского.
- 23., а., На северной стене над дверьми между окон двое Святых напоминают по верхнему платью Святых Козьму и Дамиана Асийских; б., на арке храма Ю.-В. стороны, по высоте изображения не мог отличить его: без бороды, напоминает женскую фигуру [Л. 12] а так как на голове квадрат похож на заповеди, употребляемые евреями, то можно признать за пророка Даниила.
- 24., а., На северной стене, к левой стороне двери, двое Святых, один Епископ в шапке и омофоре держит евангелие, а другой одеждой и контуром руки похож

на мученика Адриана; б., в отделении жертвенника на стене Епископ в фелони и саккосе, но голова уничтожена, а другой Святой похож на воина в плаще и в правой руке держит меч.

- 25., а., На южной стороне, на устье свода, два мученика, у одного лицо молодое, на голове шлем, в руках щит круглый, у другого голова уничтожена, по одежде трудно предположить какие именно Святые; но судя по орнаментам на щитах и плащам, можно предположить характер Грузинский, что зависело от национальности Святых или воображения мастера художника, трудно определить; б., в диаконнике изображения Святителей ликом похожи на Св. Николая; в., на стене подобие [Л. 13] муч. воина, но очень плохо сохранилось изображение этого мученика.
- 26., На южной стене над дверью: а., на левой стороне Царь с крестом в руках, по костюму Давид, Царь Грузии; б., на правой стороне двое Святых, один в низкой Грузинской Короне, другой в плаще, оба напоминают княжеское одеяние.
- 27., В алтаре: а., между двух окон изображение Святого в монашеском одеянии, ликом напоминает Преподобного Пахомия; б., рядом с окном часть изображения Епископа в фелони и омофоре; и в., орнаменты в откосах окон.
- 28., Орнаменты: а., во главе между окнами; б., на своде арки северной стороны под главою; в., на стене храма югозападной стороны.
- 29., Наглядный план древних строений на л. 2 по линии.
- 30., Вид: а., на плотину через ручей для запруда воды, две стены выложены из камня древних зданий; б., остаток круглого здания, имеющего 101 шаг в диаметре; [Л. 14] в., новый дом для келий выстроен из камня древних

- зданий; г., камень с деланным круглым отверстием; д., камень выдолблен чашею, точно такой же формы камень есть в Тульской губернии, Новосильского уезда, около селения Козары.
- 31., Наглядный план древних построек л. 2., по линии и план монастыря: а., ограда; б., древний храм; в., пристройка к храму и дом для жития монахов выстроены из камня древних построек; г., остатки стены древней малой церкви; д., кузница и гостиница; е., трапеза и гостиница.
 - 32., Вид на монастырские здания, построенные на стенах древних построек, ограда вокруг монастыря выложена из камней древних построек.
 - 33., План и разрез древнего храма, в котором совершается богослужение.
 - 34., Вид внутри монастыря с южной стороны: а., трапеза; б., гостиница; в., жилье для монахов; г., часовня над убиенными монахами; д., древняя цер-[Л. 15]-ковь, где совершается богослужение; е., остатки стен меньшего храма план на л.
 - 35., Вид внутри монастыря с западной стороны.
 - 36., Вид внутри монастыря с юго-восточной стороны.
 - 37., Вид остатков древних строений.
 - 38., Вид церкви и наглядного плана древних построек.
 - 39., Вид на насыпь над зданием.
 - 40., Наглядный план древних построек на плане л. 2 по линии.
 - 41., Вид наглядного плана древних построек и большой земляной возвышенности, на верху коей остатки обширного древнего здания, см. л. 2 по линии.
 - 42., Планы церквей: а., см. л. 5; б., см. л. 5; в., см. л. 34, 35, 36.
 - 43., Камень с рельефным изображением, найденный на месте л. 2.

44, 45, 46., Рисунки предметов, найденных в разных местах во время постройки монастыря. Предметы хранятся у настоятеля монастыря, Игумена Серафима.

[Л. 16]

47., Наглядный план берегов реки Большой Зеленчук, по направлению к ее началу; от монастыря на расстоянии около 35 верст:

по линии а., монастырь

_____ б., перерыв чертежа приблизительно верст на 26

_____ в., остатки древних построек, местные полесовщики называют «старья жилища ближняя»; на остатках строений вырос густой лес.

_____ г., древнее кладбище.

48., План части древнего кладбища, где три камня с изображенными крестами и один камень с надписью.

49., Наглядный рисунок с надписи на камне л. 48.

50., Рисунок курганов и плана их на л. 47 по линии.

51., Наглядный план части древних построек на месте называемом «старое жилище» на л. 47 по линии.

52., План и рисунок церкви среди древних построек.

[Л. 17]

53., Рисунки каменных плит, стоящих на небольших курганных насыпях:

а., от берега р. Б. Зеленчук около 1 вер., от станицы Зеленчукской около 13 верст.

б., _____ 50 саж., от станицы Зеленчукской около 16 верст.

в., _____ 100 саж., от станицы Зеленчукской около 18 верст.

г., близ берега р. М. Зеленчук от гор. Баталпашинска около 25 верст.

д., от гор. Баталпашинска около 60 верст.

- 54., Вид курганов на берегу реки Малый Зеленчук, в 50 верст. от гор. Баталпашинска и на другом берегу на горе вид старинной башни, формою напоминающих постройки Генуэзцев.
- 55., Курган в 11 верст. от гор. Баталпашинска по направлению к Невинномысской станице.

Верно: Делопроизводитель
Археологической комиссии Ил. Зуслович (?)

**Публикация документа: Л. А. Перфильева,
искусствовед (Москва)**

**Хрушкова Л. Г.
(Москва)**

Прасковья Сергеевна Уварова – выдающийся исследователь христианских памятников Кавказа

В 2014 г. археологи будут отмечать несколько юбилеев: 150 лет со дня основания Императорского Московского археологического общества, 130 лет со дня смерти основателя Общества графа Алексея Сергеевича Уварова (1828–1884) и 90 лет со дня смерти графини Прасковьи Сергеевны Уваровой (1840–1924), которая сменила мужа на посту председателя Общества. Уваров сыграл исключительную роль в истории русской археологии [33; 4; 37, с. 228–245; 43, с. 597–602; 49, S. 1259–1264; 51, S. 74–81]. Среди разнообразных заслуг этого выдающегося деятеля науки важнейшими можно считать основание Московского археологического общества и организацию всероссийских археологических съездов. Деятельность МАО – яркое и характерное явление русской жизни эпохи либеральных реформ 1860-х гг. [33; 35]. Московское археологическое общество стало новым центром гравитации, в сравнении с петербургской Императорской Археологической комиссией, созданной в 1859 г. при министерстве двора. Деятельность МАО была основана на новой социальной философии: открытое людям всех сословий, Общество опиралось на широкую общественность, и не только в столицах, но и в губерниях. На первом же заседании МАО, 3 ноября 1864 г., Уваров высказал свою главную идею и заветную цель: уничтожить общественное равнодушие к русским древностям и вызвать «всеобщее и живое участие в русской археологии» [33, с. 80]. МАО действительно смогло организовать энергию энтузиазма всех тех, кто хотел участвовать в этом интеллектуальном, общественном и патриотическом движении.

Проведение археологических съездов каждые три года в разных городах, доклады и дискуссии, выставки и экскурсии – все это вызывало большой интерес общественности и прессы, привлекало внимание к злободневной проблеме охраны памятников. На съездах встречались столичные профессора, губернские чиновники, преподаватели гимназий, купцы-коллекционеры, духовенство, меценаты, любители.

Графиня Уварова, урожденная княжна Щербацкая (ил. 1), – личность замечательная. Первая в России женщина – профессиональный археолог, она начала работу в качестве скромной помощницы своего мужа. Граф Уваров, разделяя традиционные взгляды той эпохи, был против официального членства женщин в МАО и не считал возможным сделать исключение для своей собственной жены. Но после кончины Уварова члены Общества единодушно избрали Прасковью Сергеевну сначала почетным членом (14 января 1885 г.), затем она стала его председателем (30 апреля 1885 г.), а с 1910 г. – пожизненным председателем. В течение 35 лет графиня направляла деятельность Общества твердой и энергичной рукой и в то же время «как женщина внесла еще более теплоты и семейности» [15, с. 1]. Она провела девять археологических съездов и подготовила десятый. Это был подвижнический труд. В одном письме к Д. Н. Анучину она признавалась: «Устройство съездов требует от организаторов столько труда, нравственной муки и энергии, что за будущность их я страшно боюсь» [3, с. XXII].

Для исследования Кавказа самым значимым был V съезд, прошедший в Тифлисе в 1881 г. Обычно съезды тщательно готовились: А. С. и П. С. Уваровы выезжали на место, налаживали связи с губернскими гражданскими и церковными властями, местными интеллектуальными силами, коллекционерами, осматривали памятники, го-

товили выставки. Тифлисский съезд был особенным: «Ни для одного съезда не было сделано так много, как для Тифлисского» [32, предисловие, б. паг.]. Наместник Кавказа великий князь Николай Михайлович, под покровительством которого работало Общество любителей кавказской археологии и Кавказский музей, обратился к Уварову с просьбой провести съезд в Тифлисе. Уваровы начали готовить его за два года до проведения. На средства наместника были организованы три экспедиции: в 1879, 1880 и 1881 гг. Материалы этих раскопок составили важную часть археологических коллекций Кавказского музея, позже их обработала и издала Уварова [29]. Помимо трудов съезда, отдельно был издан том трудов Предварительного комитета, чего ранее не делалось.

Съезд прошел в Тифлисе с 8 по 20 сентября 1881 г., на нем работало 8 отделений (секций). Христианским памятникам было посвящено 3-е отделение, секретарем которого был профессор Санкт-Петербургской духовной академии Николай Васильевич Покровский (1848-1917), крупнейший специалист по церковной археологии. Среди архитектурных докладов отметим доклады А. А. Авдеева «О планах церквей Грузии и Армении и их отношении к планам церквей византийских» [32, с. 193-195] и Д. З. Бакрадзе «Грузинский монастырь Св. Креста в Иерусалиме» [32, с. 328-331]. Специальная комиссия съезда выработала программу всестороннего археологического исследования Кавказа, которая позже была опубликована в виде отдельной брошюры [19]. В программе нашли свое отражение предложения по изучению храмового, гражданского и военного зодчества Кавказа, внесенные членами комиссии, – архитектором Н. В. Султановым из Петербурга и археологом Ю. Д. Филимоновым из Москвы. Съезд вручил графу Уварову золотую медаль за заслуги, а он передал ее графине с надписью «любимому сотруднику». Съезд за-

вершился экскурсиями, в которых участвовало до 300 человек. Они посетили Мцхету, Уплисцихе, Гелати, Кутаиси, где раскопки грандиозного храма Баграта вел А. И. Стоянов, к тому времени открывший около 200 фрагментов архитектурного декора [32, с. XXXIII]. Работа Тифлисского съезда приобрела международную известность благодаря подробному отчету, который опубликовал немецкий археолог и этнолог Р. Фирхов [58, S. 73–111].

Прасковья Сергеевна – член многих российских и зарубежных ученых обществ, автор 174 публикаций. В изгнании в Сербии, незадолго до смерти, она написала мемуары, в которых сообщает много интереснейших сведений по истории МАО [24]. Уварова была редактором почти всех томов Материалов по археологии Кавказа, с 1889 по 1916 гг., три тома этой серии были написаны ею лично [34; 30; 31].

Главным научным интересом Прасковьи Сергеевны были христианские памятники Кавказа, которые обследовались ею многократно. Она участвовала в экспедициях 1879, 1880 и 1881 гг., связанных с подготовкой съезда в Тифлисе. После первого своего знакомства с могильниками Осетии в 1879 г. Уварова посетила ее еще пять раз. В 1886 г. она вместе с дочерьми и сыном объездила верхом Черноморскую губернию и Западную Грузию; в 1888 г. – вновь поездка в Западную Грузию с дочерьми, которые стали ее помощницами; в 1890 г. состоялась поездка в Осетию, Горийский уезд, Кахетию, Рачу, в 1895 г. – в Пшавию, Шавшетию, Сванетию, в 1901 г. – в Тифлис (для работы над каталогом Кавказского музея), а также в Гелати и Гурию. В 1910 г. Уварова изучала грузинские рукописи Евангелий с миниатюрами. Ее научный кругозор постоянно обогащался благодаря поездкам за границу. Помимо осмотра памятников и музеев она занималась поисками в музеях Европы кавказских материалов, которые широко вывозились, иногда не совсем законными способами. В 1892 г. Уварова посетила Вену, Геную, Испа-

нию, в 1895 г. – Чехию, Италию, Хорватию, Венгрию, Берлин, в 1897 г. – Вену, Италию, Швейцарию, Лион, Майнц, в 1900 г. – Италию и Сицилию, в 1902 г. – Константинополь, Малую Азию, Смирну, Вену, Париж, в 1904 г. – Вену, Тироль, Флоренцию [3, с. XVII–XIX]. На собственные средства она издала ряд книг по археологии, истории искусства и архитектуры. Среди них – русский перевод двухтомной Истории архитектуры Огюста Шуази.

Уварова лично обследовала 102 памятника христианской архитектуры – больше, чем все остальные участники кавказских экспедиций МАО [34, с. 190]. Многие ее оценки и выводы отличаются замечательной верностью, они подтвердились последующими изысканиями. Вот что пишет она о церкви в Цроми: «Храм вполне величествен и напоминает лучшие и древнейшие памятники Грузии: то же изящество материала, отделки, та же легкость форм, та же грандиозность в профилях, та же стройность арок и проч.» и отмечает, что пол в алтаре набран из мелких неправильных кусков белого мрамора, в интерьере собраны мраморные фрагменты колонн и капителей. Уварова публикует важную документацию – виды церкви без купола, до всех переделок и реставраций [34, с. 182–183, табл. LX, LXI].

В трудных условиях Первой мировой войны, в 1916 г., совместно с преподавателем Московского Лазаревского института Христофором Ивановичем Кучук-Иоанесовым был издан XIII том МАК, посвященный Армении. Книга содержала материалы экспедиции МАО 1907 и 1908 гг., когда В. М. Сысоев обследовал памятники и церкви в восточной части Ереванской губернии (около 400 фотографий и почти 500 надписей, планов, эстампажей). О памятниках Армении Уварова писала с тревогой: «Разрушение построек временем и людьми идет очень сильно, и скоро, может быть, от всех этих дорогих памятников останется очень мало» [36, с. 196].

Весьма важными были работы Уваровой для христианской археологии Абхазии, в частности района Цебельдинской долины [13, с. 87–88], где она выявила ряд памятников архитектуры и скульптуры [42, с. 32–39, 43–97; 41, с. 270–273, 383–393; 46, р. 77–78, 145–153]. Уварова проявила большую проницательность в характеристике фресок «византийского типа и пошиба» церкви в Лыхны, которые «суть вероятно произведение греческого художника» конца XIII или даже XIV в. [34, с. 193]. Она правильно отнесла к древнему периоду церковь в Дранде, отметив, что подобные церкви «приурочиваются к древнейшей эпохе только по сходству с подобными им византийскими постройками»; к византийскому типу относятся и церкви X–XI вв. в Пицунде, Мокве, Лыхны и на притоках Кубани [28, с. 191].

В Абхазии Уварова открыла и опубликовала множество церквей, скульптурных плит, металлических икон и других находок, среди которых были настоящие уникалы. К их числу относятся плиты алтарной преграды из Цебельды со сложной иконографической программой и организацией поверхности, напоминающей раннехристианские диптихи, с одной стороны, и средневековые византийские иконы с клеймами – с другой [42, с. 43–85; 41, с. 385–393; 46, р. 145–152; 48, р. 577–587]. Эти плиты, ставшие очень известными, вместе с несколькими другими памятниками из Абхазии Уварова спасла, перевезя их в Москву, в Исторический музей. После Октябрьской революции 1917 г. они были переданы в Тифлис, где находятся и сейчас, в Музее искусств Грузии.

Плиты из Цебельды являются важным историческим памятником, который характеризует культ святого Евстафия Плакиды. На одной плите в нижнем регистре помещена сцена Чуда святого Евстафия (ил. 2), связанная с почитанием первого местного мученика-апостола Евстафия. Феофан Исповедник сообщает, что в 738 г. арабы покори-

ли горную крепость Миссимиан Цахар, или, по Агафию Миринейскому, Сидерон, по соседству с Цебельдой. Они взяли в плен Евстафия, сына патрикия Мариана / Marianos [54, S. 168]. Юноша отказался принять ислам и был убит в 740 г. в Харране, в Месопотамии [57, I, p. 411, 414; II, p. 266, 268; 55, p. 573–574]. Тот же источник упоминает Марина, князя («принцепса») Аписилов [57, I, p. 394; 55, p. 544]. Этого Марина вполне можно отождествить с Марианом и по близкому сходству имен, и потому, что титул принцепса соответствует званию патрикия по византийской табели о рангах [46, p. 25, 152]. С этим историческим контекстом хорошо согласуется и датировка плит VIII–IX вв.

Дмитрий Власьевич Айналов дал высокую оценку книге Уваровой «Христианские памятники»: «Труд автора представляет совершенно новую и в высшей степени важную страницу в истории изучения Кавказа» [1, с. 233]. Праксovia Сергеевна овладела передовыми методами полевой стратиграфической археологии, которые разрабатывал А. С. Уваров: «...постоянное присутствие на раскопках, ведение дневников и систематизация добываемого могильного инвентаря под личным руководством мужа, который собирался лично заняться обработкой добываемого материала, видя в этом серьезную необходимость для русской науки». Она подчеркивала особую ценность находок из личных раскопок, «достоверных не только по местонахождению, но и по расположению их в могилах», чего нельзя сказать о музеех и частных коллекциях [30, с. X–XI, СХ].

Уварова стремилась привлечь общественное внимание к проблеме охраны памятников культуры, борьбы против кладоискателей, которые, «уверовав в последнее время в безнаказанность своей деятельности, открыто вывозят целые коллекции за границу и торгуют ими в Москве и Петербурге» [23, с. 8]. Так в зарубежных музеях оказалось немало «научного материала, всецело принадлежащего России,

но до сих пор обработанного преимущественно иностранными учеными» [30, с. СІХ]. Будучи иностранным членом-корреспондентом Национального общества антикваров Франции, Уварова опубликовала в Париже краткий обзор истории археологии в России. Это первая работа такого рода на западноевропейском языке, в ней она сетует на то, что западные читатели плохо знают русскую археологию, потому что не читают по-русски [45, р. 1-11].

Кроме капитальных изданий МАК, Уварова написала три тома «Путевых заметок», построенных по географическому признаку. Они «писались в вагоне, дорожной карете, верхом на лошади», чтобы познакомить широкую публику с Кавказом, «с тем дивным и далеким краем» [26, предисловие, б. паг.]. В этих увлекательно написанных очерках находим описания пейзажей, этнографические наблюдения, сведения о встречах с разными людьми и, конечно, о наиболее замечательных христианских памятниках. Уварова очень любила «далекий, милый, чарующий Кавказ» [27, с. 171], следуя в этом романтической традиции русской литературы, начиная с Пушкина. Вот, например, ее мнение о мингрельцах и имеретинцах, об их глазах: «...в них так много глубины, огня и чувства, а вместе с тем они так ласковы и приветливы, что нетрудно поверить, что легко и приятно окавказиться» [26, с. 142]. Или вот ее наблюдение об абхазцах: у них «сильное расположение к созерцательной жизни» [27, с. 83]. Уварова любила горы, где она путешествовала верхом в сопровождении только фотографа и лакея, как она сообщает в своих мемуарах. Она восхищалась этими «величественными ледниками, вершинами, ущельями, обрывами, которыми так щедро наградила Создатель дивный, к сожалению, еще так малоисследованный нами Кавказ» [28, предисловие, б. паг.].

Помимо своих личных исследований, Уварова умела организовать работу других, приглашая известных спе-

циалистов. Московское археологическое общество издало одну из первых работ Никодима Павловича Кондакова. В 1873 г. молодой исследователь три месяца провел на Кавказе, изучая средневековую архитектуру. Его книга стала первой монографией по этой теме. Уже тогда Кондаков подчеркнул мысль, которая впоследствии будет широко развита в грузинской историографии: следует выявлять местные, национальные особенности архитектуры, не преувеличивая влияния [15]. Велик вклад МАО в изучение важной группы памятников грузинской архитектуры, расположенных в так называемой Турецкой Грузии, на территории исторических провинций Шавшети и Кларджети. По окончании русско-турецкой войны 1877–1878 гг. по Берлинскому трактату часть этой территории отошла к России, и появилась возможность ее изучать. После 1921 г., когда эта территория вновь стала турецкой, можно было исследовать памятники этого края только по старым публикациям. В 1888 г. несколько памятников: Мамацминду, Свети, Порту, Опизу, Долискану, Эни-рабат – обследовал академик А. М. Павлинов [18, с. 1–91, табл. XXIII–XLVII]. Почти столетие спустя известный историк грузинской архитектуры В. В. Беридзе отметит ценность публикации Павлинова: «...очень хорошие натурные фотографии памятников и, главное, впервые представлены обмеры, правда, схематичные и, должно быть, не всегда точные, но до сих пор единственные: других обмеров перечисленных памятников у нас нет» [8, с. 11].

В историю изучения Турецкой Грузии вошли работы грузинского археолога и историка Евфимия (Евктиме) Такайшвили (1863–1953), члена МАО, РАО и Общества друзей кавказской археологии, основателя Музея Грузинского экзархата [16, с. 165–169]. В 1902 г. по поручению МАО Такайшвили вместе с архитектором С. Г. Клдиашвили совершил плодотворную экспедицию в Турецкую Грузию и

опубликовал ее результаты в Материалах по археологии Кавказа. Вторую экспедицию в этот регион Такайшвили совершил в 1907 г., тоже на средства МАО [22, с. V-VII, 1-117; 21]. За эти работы исследователь получил золотую медаль Петербургской академии наук. Большая часть материалов экспедиции 1907 г. была опубликована значительно позже, уже в эмиграции во Франции [20].

Особое положение было на территории Черноморского округа (приморская часть современного Краснодарского края и часть Абхазии, от Псоу до Гагры), который Уварова «прошла верхом вдоль и поперек потому, что памятников христианского искусства в полном понятии этого слова почти нет в этом округе» [34, с. 5-6]. В последние десятилетия ситуация существенно изменилась. В Краснодарском крае изучен ряд памятников христианской культуры. Краткая и не совсем полная сводка материала десятилетней давности [5, с. 209-213] сегодня может быть существенно дополнена. Новый этап изучения христианских памятников в Краснодарском крае связан с подготовкой к Олимпиаде-2014 [9, с. 75-80].

Среди вновь открытых памятников – церкви разных архитектурных типов. В частности, небольшая однефная церковь в местности Сахарная Головка, с двумя симметричными погребальными камерами в восточной части и западным притвором [6, с. 180-192]. Близ с. Веселое раскопана церковь, типа «вписанный крест», с куполом, опирающимся на четыре свободно стоящих опоры, с нартексом и тремя притворами [7, с. 78-90]. Церковь в с. Веселое, возможно, относится к X в., она входит в серию церквей Восточного Причерноморья, которые относятся к той же типологии. Сейчас их уже десять: Бедия, Моква, Анакопия, Мсгхуа, Лыхны, Бзыбь, Алахадзы, Пицунда, Лоо [46, р. 97-107]. В свое время Уварова справедливо отмечала, что церкви района Зеленчука в исторической Алании от-

носятся к тому же архитектурному типу византийского происхождения. Интересная находка в храме близ с. Веселое – плита из известняка, видимо, от алтарной преграды, с изображением сцены «Даниил во рву львином». Пророк представлен в традиционной позе оранта, в длинном одеянии, закрывающем колени, в головном уборе восточного типа, именуемом «фригийской шапкой». Два льва в симметричной позиции обращены головами к ногам пророка, ногами – к его телу. Аналогичная сцена на плите из Цебельды, о которой сказано выше, относится к другой иконографической версии – с двумя парами стоящих животных, расположенными симметрично. Наиболее близкая территориально и хронологически аналогия – сцена Даниила во рву в фасадной скульптуре церкви Мартвили первой половины X в., где морды двух львов обращены к ногам пророка, а туловища животных приподняты [2, табл. 57]. Согласно Картлис Цховреба и другим источникам, епископство в Чкондиди (по-мегрельски «Большой дуб», современное Мартвили) было основано Абхазским царем Георгием II (915/916–959/960 или 929–957) [46, с. 26–27, 90]. Это было первое епископство эпохи Абхазского царства (80-е гг. VIII в. – 80-е гг. X в.). Уварова правильно отнесла церковь Мартвили к эпохе средневековья [34, с. 191], хотя и в наши дни некоторые авторы датируют ее VI–VII вв.

Еще одна церковь, открытая недавно в Краснодарском крае, – базилика, расположенная в с. Лесное (Лесное-1, или Леснянская-1), которую раскопал Д. Э. Василенко (Краснодар). Она очень похожа на Цандрипшскую базилику юстиниановской эпохи в Абхазии [41, с. 137–184]. В обоих случаях базилика имеет три нефа и три апсиды, при этом в боковой апсиде размещена крещальная купель [44, с. 261–264; 53, р. 141–151; 47, р. 337–353]. Базилика Лесное-1, у которой боковые нефы отделены от центрального сплошными стенами, а не столбами, ставит вопрос о ее типологической

природе: «трехцерковная базилика», однефная церковь с дополнительными боковыми помещениями или базилика особого типа? [56, S. 204–219; 50, p. 345–346]. Близкая по типу и времени сооружения базилика Лесное-2, расположенная близ базилики Лесное-1, пережила существенные перестройки. Здесь тоже видим крещальную купель в южной апсиде [12, с. 38–41; 11, с. 284–287].

Впервые в Восточном Причерноморье, в с. Крион Нерон Адлерского района, была открыта небольшая церковь, типа «свободный крест», с некрополем вокруг нее. Она предварительно датируется X в. [9, с. 76–78]. Среди предметов византийской эпохи Исторического музея г. Сочи – бронзовое кадило X в. из церкви в с. Монастырское, на нем изображены пять евангельских сцен паломнического цикла, которые следуют палестинской иконографии [39, с. 169–197]. Все три епархии (Абазгская, Зихская, Аланская), которые соотносятся с территорией современного Краснодарского края, принадлежали юрисдикция Константинопольского Патриархата [40, с. 258–261].

Таким образом, в Краснодарском крае, где обследования Уваровой были первыми шагами, наблюдается значительный прогресс.

Цель настоящей публикации – подчеркнуть большой вклад П. С. Уваровой в деле изучения христианских памятников Кавказа. Полной научной биографии Прасковьи Сергеевны пока не существует, а в некоторых книгах последних лет встречается неполное и неточное освещение этого вопроса. Например, в монографии, посвященной Императорской Археологической комиссии, к числу «основных сочинений» Уваровой отнесены популярный очерк «Путевые заметки» и мемуары, однако не указаны капитальные труды, опубликованные в трех томах Материалов по археологии Кавказа, с их ценнейшей документацией «из первых рук» [17, с. 121]. Другой пример:

немецкий филолог и историк Аннегрет Плоттке-Луниг (ФРГ, Йенский Университет им. Фридриха Шиллера) в своей книге «Раннехристианская архитектура на Кавказе» связывает интерес к Грузии Московского археологического общества и самой Уваровой с тем, что Тифлис был «местопребыванием колониальной администрации». При этом «Praskova Uvarova» упомянута лишь как редактор Материалов по археологии Кавказа, однако не названо ни одной ее работы [56, S. 36, 62].

-
1. *Айналов Д. В.* Некоторые христианские памятники Кавказа // Археологические известия и заметки. М., 1895. № 7–8.
 2. *Аладашвили Н. А.* Монументальная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V–XI вв. М.: Искусство, 1977.
 3. *Анучин Д. Н.* Графиня Прасковья Сергеевна Уварова в ее служении науке о древностях на посту председателя Императорского Московского археологического общества // Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой. 1885–1915. М., 1916.
 4. *Анучин Д. Н.* Памяти графа Алексея Сергеевича Уварова. М., 1911. (Отд. оттиск из: Древности. Т. XXIII. 1).
 5. *Армарчук Е. А.* Каменные крепости и храмы // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века / Ред. Т. И. Макарова, С. А. Плетнева. М., 2003.
 6. *Армарчук Е. А.* Христианский храм на горе Сахарная Головка под Адлером: планировка и строительные особенности // Архитектура Византии и Древней Руси IX–XII веков: Труды Гос. Эрмитажа. LIII. СПб., 2010.
 7. *Армарчук Е. А., Мимоход Р. А., Седов Вл. В.* Христианский храм у пос. Веселое: предварительная публикация результатов раскопок 2010 г. // Российская археология. 2012. № 1.
 8. *Беридзе В.* Архитектура Тао-Кларджети. Тбилиси, 1981.
 9. *Василиненко Д. Э.* О времени возведения церкви у родника Крион Нерон (с. Лесное, Адлерский район г. Сочи) (к вопросу о генезисе храмов плана «croix libre» на Северном Кавказе) // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа.

- XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас, 26–30 апреля 2010 года: Тезисы докладов / Отв. ред. М. Б. Мужухоев. Магас, 2010.
10. *Василиненко Д. Э.* Олимпиада 2014 г. и памятники археологии эпохи средневековья междуречья Псахо и Кудепсты (г. Сочи): исследование, консервация, реставрация с целью использования в культурном туризме // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий (юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа): Тезисы докладов / Ред. А. А. Туаллагов и др. Владикавказ, 2008.
 11. *Василиненко Д. Э., Верещагин В. В.* Леснянская II базилика: Некоторые вопросы истории строительства и хронологии // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения: Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012.
 12. *Василиненко Д. Э., Верещагин В. В.* Трехнефная базилика Леснянская-II (с. Лесное, Адлерский район г. Сочи) // Современные проблемы изучения истории Церкви. Международная научная конференция: Тезисы докладов / Под ред. В. В. Симонова, Г. М. Запальского. М., 2011.
 13. *Воронов Ю. Н.* Древняя Ассирия. Источники. Историография. Археология. Сухум, 1998.
 14. *Иловайский Д.* Всероссийские археологические съезды // Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой. 1885–1915. М., 1916.
 15. *Кондаков Н. П.* Древняя архитектура Грузии. М., 1876. (Труды Имп. МАО. Т. VI).
 16. *Ломтатидзе Г. Е. С.* Такайшвили // СА. 1964. № 3.
 17. *Медведева М. В., Всевиов Л. М., Мусин А. Е., Тихонов И. Л.* Очерк истории деятельности Императорской Археологической комиссии в 1859–1917 гг. // Императорская Археологическая комиссия (1859–1917). К 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия / Науч. ред.-сост. А. Е. Мусин; под общ. ред. Е. Н. Носова. СПб., 2009.
 18. *Павлинов А. М.* Экспедиция на Кавказ 1888 года. Путевые заметки. М., 1893. (МАК. Т. III).

19. Программа для исследования древностей Кавказа, составленная Императорским Московским археологическим обществом. М., 1889.
20. *Такайшвили Е.* Археологическая экспедиция в Кола-Олтиси и Чанглы. Париж, 1938. (На груз. яз.).
21. *Такайшвили Е.* Археологические экскурсии, разыскания и заметки. Т. 1-5. Тифлис, 1905-1915.
22. *Такайшвили Е.* Христианские памятники. Экскурсия 1902 г. М., 1909. (МАК. Т. XII).
23. *Уварова П. С.* Губернские или областные музеи. М., 1888.
24. *Уварова П. С.* Давно прошедшие счастливые дни / Ред. Н. Б. Стрижова. М., 2005. (Труды ГИМ. Т. 144).
25. *Уварова П. С.* (ред.). Историческая записка о деятельности Императорского Московского археологического общества за первые 25 лет существования. Памяти Графа А. С. Уварова. М., 1890.
26. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. Ч. 1. М., 1887.
27. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. Ч. 2. Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посковский участок. М., 1891.
28. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. Ч. 3. Рача, Горийский уезд, горы Осегии, Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. М., 1904.
29. *Уварова П. С.* Коллекции Кавказского музея. Т. 5. Археология. Тифлис, 1902.
30. *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа. М., 1900. (МАК. Т. VIII).
31. *Уварова П. С.* Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию. М., 1904. (МАК. Т. X).
32. *Уварова П. С.* (ред.). Труды V-го археологического съезда в Тифлисе. 1881. М., 1887.
33. *Уварова П. С.* (ред.). Уваров А. С. Сборник. Материалы для биографии и статьи по теоретическим вопросам. III. Издан ко дню 25-летия со дня кончины. М., 1910.
34. *Уварова П. С.* Христианские памятники. М., 1894. (МАК. Т. IV).
35. *Уварова П. С., Бороздин И. Н.* (ред.). Императорское Московское археологическое общество в первое 50-летие его существования (1864-1914). Т. 2. М., 1915.
36. *Уварова П. С., Кучук-Иоанесов Х. И.* (ред.). Материалы по археологии Кавказа. Т. XIII. М., 1916.
37. *Формозов А. А.* А. С. Уваров и его место в истории русской археологии // РА. 1993. № 3.

38. Хаханов А. С. Сванетские рукописные евангелия // Уварова П. С. Поездка в Пшавию, Хевсуретию и Сванетию. М., 1904. (МАК. Т. X).
39. Хрушкова Л. Г. Краснодарский край: территория трех епархий Константинопольского Патриархата // Современные проблемы изучения истории Церкви. Международная научная конференция: Тезисы докладов / Под ред. В. В. Симонова, Г. М. Запальского. М., 2011.
40. Хрушкова Л. Г. Несколько предметов византийской эпохи из Исторического музея г. Сочи Краснодарского края // Причерноморье в Средние века. VIII / Ред. С. П. Карпов. СПб., 2011.
41. Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV-VII века). М., 2002.
42. Хрушкова Л. Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии. V-X века. Тбилиси, 1980.
43. Хрушкова Л. Г. Христианская, церковная и византийская археология: историография XV - начала XXI в. // Введение в историю Церкви. Ч. 2. Обзор историографии по общей истории Церкви / Под ред. В. В. Симонова. М., 2013. (В печ.).
44. Хрушкова Л. Г., Василенко Д. Э. Базилика Лесное-1 в Краснодарском крае - самая древняя церковь на территории России // Современные проблемы изучения истории Церкви. Международная научная конференция: Тезисы докладов / Под ред. В. В. Симонова, Г. М. Запальского. М., 2011.
45. [La] Comtesse Ouvaroff. Aperçu sommaire du développement des sciences archéologiques en Russie // Recueil de Mémoires publiés par la Société des antiquaires de France à l'occasion de son Centenaire. Paris, 1904. (Extrait).
46. Khrushkova (= Khrushkova) L. Les monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer Noire. Abkhazie. IVe - XIVe siècles. Turnhout, 2006. (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive. 9).
47. Khrushkova L. Late Antique Glass from the Eastern Black Sea: Christian Context // Late Antique / Early Byzantine Glass in the Eastern Mediterranean. Ed. E. Lafli. Izmir, 2009.
48. Khrushkova L. Les dalles de chancel de Tsébélida en Abkhazie // La sculpture Byzantine. VIIe - XIIIe siècles. Athènes, 2008. (Bulletin de Correspondance Hellénique, Suppl. 49).
49. Khrushkova L. G. A. S. Uvarov // Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. II. Bd. Hrsg. S. Heid, M. Dennert. Regensburg, 2012.

50. *Khrushkova L. G.* Early Christian Architecture of the Caucasus: Problem of Typology // *Antiquité Tardive*. 2012. T. 20.
51. *Khrushkova L. G.* Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert (2. Folge) // *Römische Quartalschrift*. 2012. Bd. 107, 1–2.
52. *Khrushkova L. G.* Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert (3. Folge) // *Römische Quartalschrift*. 2012. Bd. 107, 3–4.
53. *Khrushkova L. G., Vasilinenko D. E.* Basilica Lesnoe-1 near Sochi in the North-Eastern Black Sea Region // *Tsetskhladze G. R.* (ed.). *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history*. Oxford, 2012. (BAR International Series 2432).
54. *Lilie R.-J., Ludwig C., Pratsch Th., Rochov I., Zielke B.* unter Mitarbeit von *Brandes W., Martindale J. B.* Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. 1 (641–867). Berlin – New-York, 2000.
55. *Mango C., Scott R.* (trad.). *Theophanes Confessor. The Chronicle. Byzantine and Near Eastern History. AD 284–813*. Oxford, 1997.
56. *Plontke-Lüning A.* Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Die Entwicklung der christlichen Sakralbaus in Lazika, Iberien, Armenien, Albanien und den Grenzregionen vom 4. bis zum 7. Jh. Wien, 2007.
57. *Theophanis Chronographia*. *Carolus de Boor* (ed.). I–II. Lipsiae, 1883–1885.
58. *Virchow R.* Der archäologische Kongress in Tiflis // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1882. Bd. 14.

**Юрочкин В. Ю.
(Симферополь, Украина)**

Церковно-археологические древности Тавриды

**(по материалам исследований
Крымского филиала
Института археологии
Национальной академии наук
Украины)**

Крым и Северный Кавказ с древнейших времен объединяли бесчисленные связи этнического, духовного и культурного характера. Особенно это проявилось в средневековую эпоху, когда народы двух регионов, приобщившись к свету Христовой истины, стали неотъемлемой частью православной византийской цивилизации. Материальное свидетельство тому – многочисленные церковно-археологические древности.

Крымский филиал Института археологии Национальной академии наук Украины (далее – КФ ИА НАНУ) был в числе первых научных организаций страны, включившихся в процесс возрождения церковной археологии. С 2002 г. совместно с Национальным заповедником «Херсонес Таврический» (Севастополь) при всемерной поддержке митрополита Симферопольского и Крымского Высокопреосвященнейшего Лазаря проводятся регулярные конференции «Церковная археология». Продолжается исследование христианских древностей полуострова, следуют новые открытия. На важнейших из них, сделанных за прошедшее пятнадцатилетие сотрудниками КФ ИА НАНУ, следует остановиться особо.

Памятники раннехристианской ставрографии. В 2001 г. экспедицией под руководством В. В. Майко на городище салтово-маяцкой культуры Тепсень (Юго-Восточный Крым, пос. Коктебель) в помещении второй половины IX – первой половины X вв. была обнаружена сердолико-

вая вставка-гемма с изображением креста и двух рыб [12, с. 20–21]. Однако данный артефакт (ил. 1) относится не к средневековому, а к позднеантичному периоду. Ближайшие аналогии происходят с Европейского Боспора: гемма из могильника у села Ново-Отрадное, обнаруженная с инвентарем конца II – первой половины III вв. н. э., и гемма из каменного сооружения на некрополе города Китей, найденная с материалом не позднее второй половины III в. н. э. [2, с. 106–107, таб. 12, 10; 19, с. 264–265]. Хронология упомянутых находок позволяет допустить: перед нами древнейшие из известных прямых изображений крестных символов, датированных на основе археологического контекста. Возможно, все эти геммы местного производства. Боспор формально не входил в число провинций Рима, поэтому здесь были все возможности для более раннего открытого распространения христианской символики, тогда как в других регионах в это время по известным причинам использовался преимущественно прикровенно-символический ряд. В этой ситуации не выглядит столь уж невероятной христианская атрибуция крестообразного символа, обнаруженного экспедицией ГИМ (под руководством В. П. Толстикова) в одной из цистерн Пантикапея, датирующей около середины II в. [16]. По крайней мере, упомянутое изображение не может трактоваться как солярная символика, на которую часто списывают крестообразные фигуры древности. В последнем случае это обычно фигура вращения, вписанная в круг. Изображения такого рода, помещенные на стенах некоторых позднеантичных склепов некрополей Пантикапея и Китей (Джург-Оба), а также на плите с руническими знаками с г. Опук, вопреки мнению некоторых исследователей [20, с. 207; 8, с. 87], не могут толковаться как раннехристианские. В последних двух случаях «крест в круге» сочетался с элементами германской культуры.

Возможно, здесь мы имеем дело со знаком, иногда именуемым «крестом Одина», связанным со скандинавской магической традицией [7, с. 58–59; 18, с. 181–182].

Новые образцы крестной символики, правда, несколько более позднего времени, обнаружены на стенах склепа второй половины V – первой половины VI вв. на могильнике северного склона горы Митридат в Керчи (ил. 2) экспедицией под руководством А. В. Лысенко и В. Ю. Юрочкина [11, с. 108, рис. 17, 18].

Исследования в Херсонесе Таврическом. С 2005 г. экспедиция С. В. Ушакова проводит исследование так называемой «базилики Крузе», одного из древнейших храмов Херсонеса, с которого собственно и началось изучение города в 1827 г. Храм представляет собой базилику-триконх, что позволяет видеть в его постройке проявление ближневосточных архитектурно-литургических традиций. В результате новых раскопок установлено: храм сооружен в эпоху Юстиниана Великого (527–565 гг.) и существовал до рубежа X–XI вв. На основании новейших исследований предложена его графическая реконструкция (авторы С. В. Ушаков и В. В. Моор) [17].

Церковный комплекс Баклы. Баклинское городище VI–XIII вв. являлось самым северо-восточным укреплением из числа «пещерных городов» Таврики. В ранневизантийскую эпоху, вероятно, это был один из стратегических пунктов страны Дори – области расселения крымских готов, согласно Прокопию Кесарийскому. В 2005 г. на прилегающем некрополе (культура Суук-Су, V–IX вв.) обнаружен разграбленный в древности склеп. На его стены красной краской нанесены многочисленные изображения крестных символов различных типов (ил. 3). Подобная традиция и конструкция склепа демонстрируют сходство с погребальными сооружениями Боспора половины V – первой половины VI вв.

На самом городище у стен цитадели обнаружены руины крупного здания – вероятно, базилики ранневизантийской эпохи, погибшей в пожаре в хазарский период. С ней связаны мраморные детали архитектурно-литургического характера – база колонны и фрагмент алтарной преграды с изображением хрисмы, датированные не позднее VI–VII вв. И склеп, и базилика относятся к раннему периоду усвоения христианства союзниками Византии – таврическими готами.

Позднее, около второй половины IX–X вв., на руинах предполагаемой раннесредневековой базилики была сооружена однефная церковь (ил. 4), существовавшая до самой гибели городища в конце XIII в. Рядом с храмом располагался целый церковно-погребальный комплекс, к которому принадлежала крипта с нишей для реликвария и греческой надписью «Благоухание свечи – радость» (перевод А. Ю. Виноградова) [21].

Материалы к хронологии «пещерных» храмов Крыма. В 2005 г. московские ученые А. Ю. Виноградов, Н. Е. Гайдуков и священник Михаил Желтов, много лет сотрудничавшие с КФ ИА НАНУ в изучении «пещерных» церквей Крыма, предложили их новую классификацию, основанную на корреляции элементов литургического устройства [3]. Заявленная в работе хронология корректирует как широко распространенное мнение о создании «пещерных» храмов и монастырей византийскими иконопочитателями в VIII–IX вв. [9, с. 151–152], так и мнение Ю. М. Могаричева, склонного относить скальные храмовые сооружения Таврики исключительно к постиконоборческому периоду. К числу церквей доиконоборческого периода (точнее VI–VII вв.) был причислен и храм «пещерного» монастыря Челтер-Коба (Ай-Годор, с. Большое Садовое Бахчисарайского района), устроенный в обширной естественной пещере [3, с. 74, 78; 4, с. 172]. Все исследователи сходились во мнении: непо-

средственно кельи монастырского комплекса датируются поздневизантийской эпохой. Иное дело – сам храм, скальный интерьер которого отразил несколько архитектурно-литургических периодов. В 2008 г. иеромонахом Даниилом у подножия монастыря была собрана керамика, которую он затем передал В. Ю. Юрочкину. Фрагменты сосудов четко распадаются на две группы: фрагменты амфор VI–VII вв. и поливная посуда XIV–XV вв. (ил. 5). Если вторая группа вероятнее всего соответствует времени существования монастыря, то первая может быть соотнесена с начальным периодом «пещерного» храма, предположительно сооруженного за несколько столетий до появления здесь поздневизантийского монастырского комплекса. Таким образом, данные находки, пусть и косвенно, подтверждают хронологию, предложенную московскими коллегами.

Проблема датировки Партенитской базилики. Для истории Готской православной епархии, существовавшей в Крыму до 1778 г., важное значение имеет фигура церковного и политического деятеля второй половины VIII в. – святого Иоанна. Согласно агиографическим источникам, святой Иоанн Готский был похоронен в 787 г. на своей родине, в Партенитах, в основанном им монастыре Святых Апостолов. Исследование руин монастырского храма на склоне горы Аю-Даг было начато в 1871 г. Д. М. Струковым и продолжено в 1907 г. Н. И. Репниковым [14]. Долгое время эта трехнефная базилика с мозаичным полом считалась классическим примером византийского церковного строительства второй половины VIII в. Однако исследование отдельных частей храма и примыкающих к нему сооружений, проведенное в 1998–2001 гг. экспедицией КФ ИА НАНУ (В. Л. Мыц) и Государственного Эрмитажа (С. Б. Адаксина), заставило взять под сомнение это утверждение, поскольку при раскопках был обнаружен только материал конца IX – XI вв. [1].

Христианские древности горы Аю-Даг. Наряду с традиционным переводом – «Медведь-гора» существует и иная – «Святая гора» [6]. Это название вполне правомерно, учитывая многочисленные храмы и средневековые поселения, расположенные на горе. Некоторые из них, возможно, являлись православными монастырскими комплексами. Сведения о них собраны и систематизированы И. Б. Тесленко и А. В. Лысенко, образно назвавшими Аю-Даг «Крымским Афоном» [10].

Особый интерес представляют итоги исследований небольшого одноапсидного храма, сооруженного в XIV в. на руинах более ранней церкви. Примечательно, что храм находился в отдалении от одновременных ему поселений на поляне Ай-Констант. Захоронение, обнаруженное внутри церкви, интерпретируется как погребение священника, совершенное в соответствии с погребальным чином, практиковавшимся на Афоне [15]. Помимо того, иерейское захоронение обнаружено И. Б. Тесленко и А. В. Лысенко при раскопках аналогичного храма на отроге горы Ай-Тодор (с. Малый Маяк – бывший Бижок-Ламбад) [15, с. 138, рис. 5].

Храм Спаса на горе Бойка. Горный массив Бойка (высота более 1000 м над уровнем моря) расположен в южной части долины реки Бельбек, которая в XV в., по всей видимости, являлась восточной границей княжества Феодоро с центром на Мангупе. Руины большого трехнефного храма (18 × 27 м) на горе были известны еще в XIX в., в 1950-е гг. здесь проводились разведки с шурфовкой [5]. Относительно храма (ил. 6) существуют два принципиальных и до сих пор неразрешенных вопроса: во-первых – о времени его сооружения, во-вторых – о его роли в церковной организации Феодоро. Ведь, несмотря на внушительные по средневековым меркам размеры (достойные кафедрального собора), на Бойке нет следов крупного средневекового поселения. На эти и другие вопросы попыталась ответить в 2008 г. экс-

педия КФ ИА НАНУ под руководством В. Л. Мыца и В. Ю. Юрочкина. К сожалению, указанные проблемы так и остались неразрешенными. Археологически была исследована восточная часть храма. Зафиксированы следы перепланировок, связанных с литургическими конструкциями. Однако археологический материал, позволяющий определить дату сооружения храма, так и не был обнаружен. Зафиксирован только каменный завал стен церкви. О посещении этого места после ее разрушения (для поклонения как реликвии или с целью банальной выборки камня) свидетельствуют многочисленные монеты последней четверти XV – середины XVI вв. Наиболее интересная находка была сделана при расчистке углубления под первоначальный каменный столб жертвенника (?) в северном нефе. Здесь удалось обнаружить разломанную в древности свинцовую капсулу (1,1 × 2,5 м), в которой сохранилась небольшая деревянная частица размером всего несколько миллиметров (ил. 7). Высказано предположение, что данная реликвия связана с почитанием Крестного Древа [13].

-
1. Адаксина С. Б., Кирилко В. П., Мыц В. Л. Археологические исследования в Партените в 2001 г. // Отчетная археологическая сессия за 2001 год. СПб., 2002.
 2. Арсеньева Т. М. Могильник у деревни Ново-Отрадное // МИА. 1970. № 155.
 3. Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Пещерные храмы Таврики: к проблеме типологии и хронологии // РА. 2005. № 1.
 4. Гайдуков Н. Е. Литургические датировки некоторых пещерных храмов Таврики // Древности южного берега Крыма и гор Таврических. Киев, 2004.
 5. Домбровский О. И. Средневековые памятники Бойки // Археологические исследования средневекового Крыма. Киев, 1968.
 6. Домбровский О. И., Столбун А., Баранов И. А. Аю-Даг – «Святая» гора. Симферополь, 1975.

7. Ермолин А. Л., Юрочкин В. Ю. «Склеп Савага» на Европейском Боспоре // Херсонесский колокол. Симферополь, 2008.
8. Зинько Е. А. Христианские мотивы в росписях пантикапейских склепов // МАИЭТ. 2003. X.
9. Кулаковский Ю. А. Прошлое Тавриды. Киев, 2002.
10. Лысенко А. В., Тесленко И. Б. Средневековые храмы на горе Аю-Даг // Церковная археология Южной Руси. Симферополь, 2002.
11. Лысенко А. В., Юрочкин В. Ю. Некрополь Пантикапея-Боспора (по материалам исследований 2000–2002 гг.) // Древности южного берега Крыма и гор Таврических. Киев, 2004.
12. Майко В. В. Средневековое городище на плато Тепсень в Юго-Восточном Крыму. Киев, 2004.
13. Мыц В. Л., Юрочкин В. Ю. Исследования храма Христа Спасителя на г. Бойка в Крыму в 2008 г. // Археологічні дослідження в Україні 2008 р. Київ, 2009.
14. Репников Н. И. Партенитская базилика // Известия ИАК. 1909. Вып. 32.
15. Тесленко И. Б., Лысенко А. В. Погребение священника в одном из средневековых храмов горы Аю-Даг // Материалы международной церковно-исторической конференции «Духовное наследие Крыма» памяти преподобного Иоанна, епископа Готфского. Симферополь, 2006/2007.
16. Толстиков В. П., Журавлев Д. В. О древнейших изображениях символа христианства на Боспоре // Православные древности Таврики. Киев, 2002.
17. Ушаков С. В. Базилика «Крузе» в Херсонесе: основные итоги исследований // Причерноморье в средние века. СПб.: Алетейя, 2011.
18. Хлевов А. А. Об историко-культурной интерпретации керченских рун // ANAXAPΣIΣ. Севастополь, 2001.
19. Христановский В. А. Раскопки некрополя Китея в 1993 г. // Археологические исследования в Крыму в 1993 г. Симферополь, 1994.
20. Шалыга Д. А. Об атрибуции «рунической» надписи на стеле с горы Опук // МАИЭТ. 2000. VII.
21. Юрочкин В. Ю. Новые христианские памятники «пещерного города» Бакла в Крымской Готии // Северное и Западное Причерноморье в античную эпоху и средневековье. Симферополь, 2009.

П
равославная
Церковь
на Северном
Кавказе
в XVIII–XX веках

Беликова Н. Ю.
(Краснодар)

Деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны

(на материалах Краснодарского края)

С началом войны с Германией положение Русской Православной Церкви в стране стало меняться. Православие получило большую свободу, чем другие конфессии. Уже 22 июня 1941 г. Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей выступил с обращением к верующим, призывая встать на защиту Родины с оружием в руках, принять участие в сборе средств в фонд обороны. Местоблюститель призывал священников не оставаться молчаливыми свидетелями и тем более не предаваться «лукавым соображениям о возможных выгодах» по другую сторону фронта, что было бы, по его словам, «прямой изменой Родине и пастырскому долгу» [6, с. 119]. Данный документ был разослан по всем приходам страны. Позицию митрополита Сергея разделяло большинство православных иерархов. Война не смогла обострить противоречия между государством и Русской Православной Церковью. Христианство всегда несло заряд большой нравственной силы, что особенно важно было в годы войны. Церковь призывала к смирению и терпению, милосердию и братству. Великая Отечественная проявила лучшие черты русского православия. В годы войны фактически были сняты существовавшие ранее ограничения на вступление в партию для детей кулаков и священнослужителей.

В начальный период Великой Отечественной войны определенная часть СССР была оккупирована фашистскими войсками. Религиозная жизнь на ней значительно отличалась от жизни на советской территории.

В Краснодарском крае, как и на остальной оккупированной части страны, наблюдалось оживление религиозной жизни. Об этом свидетельствуют многие документы и факты. Сводки партизанских разведывательных групп, действовавших на территории края, пестрили подобными сообщениями: «14 октября 1942 г. в станице Старо-нижестеблиевской церковь восстановили в бывшем доме соцкультуры...»; «В станице Крымской открыта церковь в электролечебнице, где производится регулярно богослужение...», «В станицах Марьянской, Новомышастовской и Мингрельской производится переделка клубов под церкви». Всего за период оккупации на занятой фашистскими войсками территории Кубани было открыто церквей и молитвенных домов: тихоновского направления – 100 и обновленческого – 92. К концу войны в крае уже насчитывалось 229 храмов. Следует отметить, что до оккупации здесь функционировало 7 церквей, из которых 3 – тихоновских и 4 – обновленческих [2, л. 14]. Журналист В. Д. Самарин вспоминал: «Проснулось, всплыло на поверхность души спрятанное глубоко при большевиках религиозное чувство. Молящиеся переполнили церкви... Молились так, как давно не молились. Не было семьи, в которой не было бы своего горя, не было бы жертв... Молились истово!» [6, с. 138]. Такое религиозное возрождение стало следствием, с одной стороны, жесткой политики советской власти, направленной на ограничение религиозной жизни общества, уничтожение храмов в довоенный период, с другой – особой религиозной политики Германии на территории СССР в период оккупации.

Бурное развитие религиозной жизни на оккупированной территории Краснодарского края началось стихийно и сразу приняло массовый характер. 9 августа 1942 г., в день вступления оккупантов в Краснодар, был отслужен молебен в Димитриевской церкви. Присутствовавшие на

этой службе немецкие офицеры поблагодарили «за теплую встречу» [3, с. 459]. Германское руководство к началу войны уже в основном разработало политику по отношению к религиозным организациям, принявшую окончательные формы в 1941–1942 гг. Планируя нападение на СССР, фашисты рассчитывали использовать религиозный фактор в своих целях. В системе Главного управления имперской безопасности (СД) имелся специальный «церковный отдел». В его задачи входили контроль и наблюдение за деятельностью религиозных организаций всех конфессий, изучение настроений духовенства и активных прихожан, внедрение агентуры в церковные административно-управленческие структуры. При этом основной линией в решении «религиозного вопроса» была ориентация на разрушение сложившихся традиционных устойчивых церковных структур, «атомизацию» конфессий и церквей. В циркуляре Главного управления имперской безопасности, касающемся религиозной политики на Востоке, ставились три основные задачи: поддержка развития религиозного движения (как враждебного большевизму), дробление его на отдельные течения (во избежание возможной консолидации руководящих элементов для борьбы против Германии) и использование церковных организаций для помощи немецкой администрации на оккупированных территориях.

Особую опасность немецкое командование видело в возрождении и усилении единой Русской Православной Церкви. Православная Церковь рассматривалась как носительница враждебной Германии русской национальной идеи. Именно поэтому оккупационные власти поддерживали различные движения внутри Церкви, которые должны были ослабить ее изнутри. Особенностью религиозной жизни на Кубани в период оккупации стала активная борьба между обновленцами и сторонниками Патриар-

хии. Так, в сообщении СД от 18 декабря 1942 г. говорилось, что в Краснодаре сразу же после его оккупации началось открытие церквей и вспыхнула борьба «двух течений» из-за трех храмов, особенно Екатерининского собора, который в итоге был передан «тихоновцам». Указывалось, что и они, и «живоцерковники» хотят выйти из-под контроля городского управления и создать собственные центральные руководящие органы. Следует отметить, что обновленцы считались фашистами «агентами НКВД» и подвергались репрессиям. Но Кубань была практически единственным регионом, где их деятельность допускалась оккупационными властями [6, с. 168]. Так, например, в ст. Прохладной обновленцам принадлежал собор, а сторонникам Патриархии – лишь маленькая церковь. Репрессии гитлеровцев особенно затронули Ставрополье, где была расстреляна целая группа священнослужителей. Слияние тихоновского и обновленческого течений в Русской Православной Церкви на Кубани произойдет в 1945 г.

Большое внимание со стороны оккупационных властей уделялось религиозной теме в идеологической работе. В Краснодаре при городской управе была создана канцелярия по церковным делам. По ее инициативе издавалась религиозная литература. Рекомендовалось в проповедях выражать верноподданнические чувства к Третьему рейху. Однако такое вмешательство немецких властей в богослужебную жизнь вызывало протесты верующих и духовенства.

Многие священники были противниками оккупационного режима. В здании отделения Государственного банка в ст. Северской в период оккупации был открыт молитвенный дом, где служил пострадавший в свое время от советской власти священник Иоанн. Его сын Леонид в это время находился в местном партизанском отряде «Мститель», и священник не раз оказывал помощь советским во-

йским, передавая за линию фронта сведения о противнике [5, с. 4].

Расчеты фашистов использовать в своих целях религиозный фактор не оправдались. А. Верт писал, что «церкви процветали, но они превратились, чего немцы не ожидали, в активные центры русского национального самосознания... именно церкви оказывали поддержку самым бедным и военнопленным... Церкви стали центрами «русизма» вопреки ожиданиям немцев, что церкви превратятся в очаги антисоветской пропаганды» [1, с. 501]. Открывшиеся храмы превратились в центры консолидации русских патриотов. Вокруг них сплотилась значительная часть населения.

Несмотря на духовную несвободу, преследования в предвоенные годы, верующие и священнослужители приняли активное участие в борьбе с врагом. Важным направлением патриотической деятельности Русской Православной Церкви была материальная помощь государству и Советской армии. Так, за период с 1941 по 1944 гг. Церковь внесла в фонд обороны более 200 000 000 руб. Наибольшую активность проявило духовенство Горьковской области (было собрано 9 234 000 руб.) и Ставропольского края (6 130 000 руб.). Следует отметить, что священнослужители и верующие Ставрополя и Кубани оказывали помощь не только армии, но и людям, пострадавшим во время войны. Духовенство Ставропольского края передало инвалидам войны 74 600 руб., детским учреждениям – 112 700 руб. наличными деньгами, не считая продовольственной помощи, семьям воинов – 91 000 руб. Православная Церковь Кубани за 1943 г. собрала на нужды Красной армии около 3 500 000 руб., из них 1 500 000 руб. поступило от тихоновской и 2 000 000 руб. – от обновленческой. Следует отметить заслуги отдельных священнослужителей. Например, настоятель Троицкой

церкви в Армавире Л. Ф. Дмитриевский на нужды обороны собрал более 100 000 руб. [2, л. 1, 4].

К патриотической деятельности Русской Православной Церкви следует отнести и антифашистские послания к народам захваченных Германией стран, а также постановление Архиерейского Собора от 8 сентября 1943 г. «Осуждение изменников вере и Отечеству», в котором говорилось, что «всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик – лишенным сана». Подобные документы оказывали морально-нравственное влияние на духовенство и верующих.

В Краснодарском крае в молитвенных домах и храмах оглашались послания и обращения вышестоящих иерархов и местных епископов.

Много священнослужителей работали в госпиталях, служили в рядах действующей армии, участвовали в партизанском движении. Такая позиция духовенства не могла не оказать влияние на государственную религиозную политику. В январе 1943 г. И. В. Сталин дал свое письменное согласие на открытие Русской Православной Церковью банковского счета, на который вносились бы средства, пожертвованные духовенством и верующими на оборону страны. Таким образом, Церковь стала де-факто юридическим лицом. Главные перемены в религиозной политике Советского государства произошли в 1943 г.: 8 сентября в Москве состоялся Собор епископов, на котором был избран Патриарх. Также было принято обращение к советскому правительству, в котором выражалась благодарность «за сочувственное отношение» И. В. Сталина к нуждам Русской Церкви и ее служителей. Одной из основных причин такого потепления во взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви можно считать и

внешнеполитические факторы. Советское правительство готовилось к Тегеранской конференции, надеясь решить вопрос об открытии Второго фронта. Представители Англиканской Церкви в Великобритании поддерживали идею «помощи СССР», и чтобы произвести на них впечатление, советское правительство пошло на уступки Русской Православной Церкви.

Исследователь Д. В. Поспеловский выделяет еще одну внешнеполитическую причину. По его мнению, Сталин понимал, что ему предстоит как-то «приручать» католические, православные и протестантские народы Восточной Европы, да и «своих» западных территорий, а для этого надо было не настраивать против себя Церкви. Нужно было доказать это религиозной терпимостью «дома», наличием Церкви в СССР [4, с. 185]. Трудно не согласиться с Д. В. Поспеловским, однако следует отметить, что внешнеполитические факторы, повлиявшие на изменение государственной религиозной политики в годы Великой Отечественной войны, не могут снизить значения вклада Русской Православной Церкви в разгром фашистской Германии.

-
1. *Верт А.* Россия в войне 1941–1945. М., 1967.
 2. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 3.
 3. Кубань в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945: Рассекреченные документы. Хроника событий: В 3-х кн. Краснодар, 2000. Кн. 1: Хроника событий 1941–1942 гг.
 4. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
 5. *Суворова Н.* Молитва за Отечество // Родная Кубань. 2005. № 1.
 6. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.

Правовой статус северокавказских монастырей и монашества (XVIII – начало XX вв.)

Данная тема не являлась предметом специального исследования историков и краеведов. В этой статье сделана попытка частично рассмотреть правовое положение нескольких монастырей и монашества Северного Кавказа. Монастыри – это составная часть системы учреждений Русской Православной Церкви. Начиная с XVIII в. монастыри подчинялись верховной власти российского императора и Святейшему Правительствующему Синоду. В XIX столетии в процессе кодификации было упорядочено законодательство, касающееся Православной Церкви. Права и обязанности духовенства содержались в некоторых статьях «Полного собрания законов Российской империи» и главным образом в «Своде законов о состояниях» (IX и X т.т. Ч. 1). В указанных собраниях конкретно определялись привилегии духовенства, что дает основание утверждать об окончательном юридическом оформлении этого сословия.

В период церковных преобразований, проведенных Петром I и Екатериной II, произошли изменения внутри монастырского быта, поставившие монашество в такие условия, которые коренным образом изменили его положение в целом. И. К. Смолич, исследователь истории Церкви XVIII в., отмечал, что «в синодскую эпоху монашество пребывало как бы в парализованном состоянии» [20, с. 262]. Место Русской Православной Церкви в государстве теперь было определено Духовным регламентом (25 января 1721 г.), ставшим для церковных учреждений основным законом [12]. Следует заметить, что мероприятия в

отношении монашества и монастырей начались еще в конце 1690-х гг. Секуляризация длилась почти 70 лет, и ее завершением стало принятие Духовных штатов в правление Екатерины II (26 февраля 1764 г.) [13]. Этим законодательством у монастырей отбиралась земля с крестьянами в пользу государства, а хозяйство в них предписывалось вести силами монахов и послушников. Государство установило определенный размер земли и годовое жалованье монашествующим, которое соизмерялось с прежним богатством и знатностью монастыря. Такие обитатели являлись штатными, а остальные оставались на своем содержании, не получая из государственной казны средств, и назывались заштатными. На особом положении находились лавры, ставропигиальные и кафедральные монастыри. Согласно указу штатные обитатели делились на три класса, для которых были установлены соответствующие нормы монахов и монахинь. Содержание и штат монашествующих мужских и женских монастырей различались. Введение монастырских штатов проходило в несколько этапов с 1764 до 1795 гг. Эти преобразования коснулись лишь единственного существовавшего в то время на Северном Кавказе Крестовоздвиженского монастыря в Кизляре (он был внесен в разряд заштатных монастырей).

В соответствии с принятыми законами строительство новых монастырей запрещалось без соизволения на то монарха и Святейшего Синода. За период с 1764 по 1869 гг. было открыто 52 обители [11, с. 164]. Правительство стало проявлять инициативу по созданию монастырей, часто в геополитических интересах. В правление Екатерины II было учреждено три обители, и все на Северном Кавказе.

Именным указом, данным Святейшему Синоду, в апреле 1793 г. было открыто Моздокско-Маджарское викариатство. В нем повелевалось также открыть два монастыря второго класса: мужской в честь Преображения Господ-

ня и женский в честь Успения Пресвятой Богородицы, с общежительным устройством. Они были закрыты по указу Святейшего Синода в 1799 г., вслед за упразднением викариной кафедры [1; 19]. Третий монастырь создавался на территории черноморских казаков, переселенных на Кубань для охраны границы. Настойчивое ходатайство правительства Черноморского войска об открытии во вновь пожалованных им землях монастыря увенчалось успехом. По именному указу императрицы была учреждена войсковая Екатерино-Лебяжская Свято-Николаевская общежительная мужская пустынь. Основанием для ее открытия послужило постановление от 31 марта 1764 г. о безвотчинных монастырях по образцу устройства Саровской пустыни. В дополнение к этому постановлению в 1793 г. был принят указ об учреждении при ней больницы на 10 человек.

В указе об открытии монастыря в Черномории имелись много отступлений от положения о Саровской обители (так, если в последней определялось иметь 30 человек братии и строителя, то в Екатерино-Лебяжской пустыни оговаривалось: сколько «сами произвольно пожелают»). Святейшему Синоду повелевалось также подготовить распоряжение, «определив в сию обитель начальника, в сане архимандрита или игумена, согласно желанию просителей...» [4, л. 35–36]. Такое отношение к устройству казачьего монастыря, как бы по желанию, отступая от нормативов, объясняется не особым расположением императрицы к казакам, хотя это не исключено, а тем, что государственная казна не несла никаких расходов на учреждение и содержание обители.

Государство пыталось быть гарантом прав и интересов монастыря в соответствии с законодательством о штатах, но ему вновь пришлось отступать от правовых норм перед просьбами руководства Черноморского казачьего войска. По положению вновь создаваемый мона-

стырь должен был наделяться землей, угодьями и т. д. в собственное владение. Однако земля Черноморского казачьего войска, находясь в общинной собственности, не подлежала отчуждению в чью-либо пользу. В связи с этим до 1799 г. Святейший Синод не разрешал посвящать в монашество послушников Екатерино-Лебяжской пустыни на том основании, что монастырю не была выделена в собственность земля и другие угодья [6, л. 10–11]. Что же касается настоятеля Екатерино-Лебяжской пустыни, то его назначение производилось с согласия войска, вернее, войсковое правительство предлагало епархиальному владыке и Святейшему Синоду своего кандидата на утверждение. Такое положение дел наблюдалось в первые годы существования монастыря, когда он формировался как сословная казачья обитель. Затем епархиальные власти пытались назначать своих кандидатов, что приводило к конфликтам с войсковым начальством. Эти конфликты и частая смена архимандритов объясняются двойным подчинением настоятеля монастыря войску и консистории. В финансово-хозяйственном отношении он зависел от войскового правительства, а в административном – от епархиального руководства. На территории обители находился хозяйственный комитет (под председательством настоятеля), в состав которого входили представители войска и монастыря. Экономом пустыни был есаул, назначаемый войсковым правительством. Он вместе со старшим членом комитета, коллежским асессором, распоряжался послушниками, находившимися вне монастыря, определяя им работу – на пасеке, на скотном дворе, на хуторе и т. д. Настоятель пустыни, будучи председателем комитета, не имел права распоряжаться ризницей, даже тогда, когда требовалась починка облачения. В ноябре 1844 г. архимандрит Дионисий обращался с просьбой к наказному атаману Н. С. Завадовскому: «Ваше превосходительство, благово-

лите... предписать комитету озаботиться починкою вещей хотя самых необходимых...» [7, л. 2-3 об.]. С 1867 г. атаман Кубанского казачьего войска ходатайствует о передаче войскового Екатерино-Лебяжского монастыря в полную юрисдикцию Кавказской и Екатеринодарской епархии. В 1872 г. правовое положение обители было приведено в соответствие с российским законодательством о монастырях. Екатерино-Лебяжской пустыне отводились земля и угодья в вечное пользование, размеры которых в несколько раз сократились [15]. Настоятель теперь утверждался в сане игумена, и в монастырь принимали представителей не только казачьего, но и других сословий. Так обитель превращалась из строго сословного в обычный монастырь соответствующего ранга, хотя сословность все же сохранялась и казачье правительство продолжало оказывать ему посильную помощь.

Второй обителью в Черномории и первым женским монастырем на Северном Кавказе XIX в. была войсковая Марие-Магдалиновская общежительная женская пустынь. Правительство войска, сделав вывод из истории создания мужской обители, при основании женской четко оговаривало все моменты устройства и деятельности этой пустыни. Она создавалась в соответствии с законодательством о монастырях, но имела также сословный характер. По примеру Одесского Михайло-Архангельского женского монастыря, основанного в 1841 г., устраивалась Марие-Магдалиновская обитель [14].

Создание монастырей на войсковой территории (Черноморской (Кубанской), Терской областей) имело свои процедурные особенности. Для получения разрешения необходимо было пройти множество инстанций: вначале прошение адресовалось командующему войском, потом – главнокомандующему отдельным Кавказским корпусом, затем – наместнику, который, в свою очередь, делал пред-

ставление военному министру и ходатайство в Департамент военных поселений и Департамент общественного присутствия, далее Военный совет рассматривал представление и заключение вышеназванных департаментов. Военный министр представлял положение Военного совета на утверждение императору. Высочайшее повеление об устройстве обители доводилось до Правительствующего Сената и Святейшего Синода.

Открытию женского монастыря в Черномории препятствовала не только процедурная сторона дела, а еще и существовавший закон, который запрещал создание новых обителей, если не была упразднена какая-нибудь старая. Командующий отдельным Кавказским корпусом генерал-адъютант граф М. С. Воронцов обратился за разъяснением и уточнением к епископу Кавказскому и Черноморскому Иеремии. Владыка составил подробную записку со своими соображениями и указанием на то, что «на всем пространстве обширного Подкавказья нет ни одного духовно-нравственного учреждения для женского пола, и учреждение обители Черноморской было бы воссозданием той второклассной женской обители, которая существовала в Моздоке» [9, с. 739]. В течение двух лет продолжались хлопоты по устройству женской Марие-Магдалиновской пустыни, и в сентябре 1849 г. состоялась торжественная закладка первого храма обители [5, л. 201]. Пострижение в монашество представительниц казачьего сословия имело такие же процедурные сложности и также утверждалось или отклонялось императором.

Все монастыри, существовавшие в Предкавказье, по типу внутреннего устройства были общежительными. Создание таких монастырей поощрялось правительством. Братия получала все необходимое в общежительном монастыре: одежду, питание, жилье. Результаты труда монахов шли на общую пользу обители. В штатных общежитель-

ных монастырях положенное из государственной казны содержание поступало в общую монастырскую казну и не выдавалось монашествующим. В таких монастырях не только простые монахи, но даже руководство не могло ничем распорядиться на правах собственности. В общежительных обителях иметь собственность разрешалось (одежду, келью и т. д.), а деньги выдавались каждому монаху. В статье 394 «Свода законов...» подчеркивалось: «Всякое имущество, остающееся по смерти настоятеля или настоятельницы общежительного монастыря, хотя бы оно и не значилось по монастырским документам, признается собственностью монастыря» [10, с. 14–15]. По правилам, утвержденным Святейшим Синодом в марте 1862 г. и дополненным в мае 1874 г., происходило избрание настоятелей общежительных монастырей. Право на участие в избрании кандидатов на настоятельские вакансии имели только монашествующие, то есть удостоенные полного пострижения [10, с. 16]. Эти правила распространялись и на женские общежительные обители.

Для контроля за выполнением настоятельских обязанностей владыка определял благочинного над монастырями епархии. Им мог быть любой руководитель монастыря данной епархии, пользующийся авторитетом и имеющий опыт настоятельства. Согласно Уставу духовных консисторий ему вверялось столько монастырей, «сколько он сможет с удобностью иметь их под своим надзором» [17, с. 162]. Первое время благочинным над монастырями в Кавказской епархии был настоятель Екатерино-Лебяжской пустыни, некоторое время – экононом архиерейского дома, а с открытием Михайло-Афонской Закубанской пустыни продолжительное время благочинным был ее настоятель архимандрит Мартирий. Обязанности благочинного над монастырями определялись особой инструкцией, содержащей 42 параграфа. В ней говорилось, что благочинный

должен был посещать и осматривать каждый монастырь один или два раза в год, по мере надобности и чаще. О результатах своего контроля благочинный докладывал епархиальному архиерею [17, с. XLVI]. Правила, изложенные в инструкции, относились и к настоятелям монастырей, но их права и обязанности излагались и в других разделах «Полного собрания законов...».

Обитатели Предкавказья, как отмечалось выше, являлись по своему внутреннему устройству общежительными, а также все они были штатными. Об этом свидетельствуют отчеты епархиальных архиереев Святейшему Синоду. Однако в ведомостях по епархиям, прилагаемых к отчетам обер-прокуроров Святейшего Синода, в которых регистрировалось количество монастырей, их класс и т. д., имеются указания на наличие штатных монастырей в Кавказской и Екатеринодарской епархии. Например, ведомости 1868–1875 гг. указывают на два монастыря 3-го и один – 2-го класса, в 1876–1882 гг. – на два монастыря 2-го и один – 3-го класса, а ведомости за 1882 г. вновь указывают на два монастыря 3-го класса и один – 2-го [8; 2]. Епархиальное начальство в своих отчетах не указывало штаты и классы обителей, скорее всего, по той причине, что они не получали содержания из государственной казны.

Два монастыря 3-го класса – это мужская Екатерино-Лебяжская и женская Марие-Магдалиновская пустыни, устроенные на войсковой земле и получавшие содержание из казны войска, а не государственной. Однако в женской обители штат и сумма, выделяемая на содержание, соответствовали степени второклассного монастыря. Так, по положению о монастырских штатах 1764 г. на женские обители 2-го класса назначали 475 рублей 70 копеек. При учреждении Марие-Магдалиновской пустыни было положено содержание в сумме «470 рублей в год, а также про-

виантское довольствие служителям внутренней службы из казаков...» [14].

Возглавлял Екатерино-Лебяжскую пустынь настоятель в сане архимандрита, хотя по тому же положению во главе третьеклассного монастыря должен был стоять игумен. Такое отступление от законодательных норм было сделано именным указом императрицы казакам 14 июля 1794 г., что подтверждалось указом от 12 декабря 1797 г., в котором говорилось: «По губерньским и другим знатнейшим городам, где имеются монастыри третьего класса, дозволяется Святейшему Синоду, по его усмотрению, для благолепия церковного служения, вместо игуменов, посвящать архимандритов с тем только, чтобы оные на положенных по штатам игуменских окладах оставались» [17, с. 167].

Второклассным монастырем была женская Иоанно-Предтеченская Мариинская обитель в предместье Ставрополя. В 1847 г. она возникла как женская община, а 18 апреля 1859 г. была возведена в степень второклассного монастыря по определению Святейшего Синода, утвержденному императором [18, с. 996]. Что же определили? Число монашествующих соответствовало штатному расписанию, а вот средства были так определены монастырю: «...с составлением онаго при настоящих способах содержания и тех, какие откроются для обители впоследствии от сборов свечного и кружечного, от приношений богомольцев и доходов от молебнов...» и т. д. Создание такой обители можно объяснить лишь тем, что Ставрополь, являясь административным и церковным центром Кавказской области, не имел монастыря. Для открытия обители по закону необходимо было представить факт упразднения ранее существовавшего в регионе монастыря. Вновь вспомнили о Моздокском Успенском второклассном женском монастыре, который был упразднен в конце XVIII в., и о цели его создания. Таким образом, статус второклассного мона-

стыря был лишь знаком уважения к ставропольской обители и не отражал действительного ее положения в плане материального содержания.

Если рассматривать положение монастырей исходя из законодательных норм, то есть штатными считать обители, получавшие содержание из государственной казны, то все монастыри Предкавказья все же являлись заштатными. Ведомости о монастырях за 1903–1907 гг., приложенные к отчетам обер-прокурора Святейшего Синода, очень просты и лаконичны по сравнению с ведомостями второй половины XIX в. В них указаны лишь штатные и заштатные обители, без уточнения класса. По этим документам в Ставропольской и Екатеринодарской епархии все монастыри штатные, а во Владикавказской и Моздокской епархии указаны только два женских заштатных монастыря [3, с. 3–4]. Дело в том, что в отчетах епархиальных архиереев за эти же годы всегда повторялось одно и то же выражение: «Содержанием от казны монастыри не пользуются, тем не менее, в общем они существуют безбедно» [16, л. 6].

Необходимо отметить, что в конце 1890-х гг. и начале XX в. новые монастыри и женские общины Северного Кавказа создавались по указу Святейшего Синода без последующего утверждения императором. Такое право было предоставлено Синоду в мае 1881 г. В высочайшем определении говорилось: «Учреждение монастырей и женских общин, без назначения окладов содержания от казны, предоставлено Св. Синоду» [17, с. 292]. В начале XX в. на Северном Кавказе были основаны небольшие, главным образом женские, общины, которые через определенное время преобразовывались в монастыри. Устройство обителей региона совпало с выходом нескольких указов Святейшего Синода, где рекомендовалось новым и существующим монастырям по возможности соединять

монашескую деятельность или с благотворительной, или с воспитательной. Особенно это относилось к женским монастырям, то есть при них организовывалась школа или больница. Для обитателей данного региона союза «или» не существовало, так как при них устраивались и больницы, и школы, и богадельни, и мастерские, и даже приюты для несовершеннолетних правонарушителей. Это объясняется тем, что в Предкавказье было мало учебных и других заведений – они сосредотачивались главным образом в городах. Монастыри располагались вдали от городов или на их окраинах и могли оказывать всевозможную помощь населению самых отдаленных районов, а главное – лечить и обучать.

Таким образом, юридическое положение северокавказских монастырей и монашества, определяясь правовыми нормами Российской империи, имело некоторую особенность, связанную с военно-политической обстановкой в регионе.

-
1. *Амвросий (Орнатский), иеромонах.* История Российской иерархии. М., 1801-1815. Т. 6. № 1025.
 2. Всеподданнейший отчет Обер-Прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедования за 1888 и 1889 гг. Приложения: ведомости по монастырям Ставропольской и Екатеринодарской, Владикавказской и Моздокской епархий. СПб., 1891.
 3. Всеподданнейший отчет Обер-Прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству православного исповедования за 1903-1904 гг., 1905-1907 гг. Приложение: ведомости по монастырям Ставропольской и Екатеринодарской, Владикавказской и Моздокской епархий. СПб., 1909.
 4. ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 338.
 5. ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 2869.
 6. ГАКК. Ф. 250. Оп. 1. Д. 53.
 7. ГАКК. Ф. 252. Оп. 1. Д. 413.
 8. Извлечение из Всеподданнейшего отчета Обер-Прокурора Святейшего Синода графа Д. Толстого по ведомству

- православного исповедания за 1868; 1870; 1871; 1877 гг. Приложения: ведомости по монастырям Кавказской и Екатеринодарской епархии.
9. *Крыжановский П. Н.* Исторический очерк о женской во имя Марии Магдалины иноческой за 50 лет ее существования пустыни // СЕВ. 1902. № 14.
 10. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. Приложение к ст. 643. Инструкция благочинным монастырей. С. XLIII-XLVIII / Сост. Я. Ивановский. СПб., 1900.
 11. *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002.
 12. ПСЗ. Собр. 1. Т. 6. 25 января 1721. № 3718; Т. 6. 1722. Прибавление к Духовному регламенту. № 4022.
 13. ПСЗ. Собр. 1. Т. 16. 26 февраля 1764. № 12060; Т. 22. 1786. № 16375; 1788. № 16649; 1795. № 16650.
 14. ПСЗ. Собр. 2. Т. 23. 11 декабря 1848. № 22812.
 15. ПСЗ. Собр. 2. Т. 47. 5 февраля 1872. № 50514.
 16. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2239.
 17. Сборник действующих и руководственных церковных и церковно-гражданских постановлений / Сост. Т. Барсов, СПб., 1885. Т. 1.
 18. Сенатские ведомости. 11 сентября 1859. № 73. С. 996.
 19. Сказание о чудотворной Иверской иконе Божией Матери, находящейся в Успенской церкви г. Моздока // СЕВ. 1889. № 2.
 20. *Смолич И. К.* Русское монашество. Возникновение, развитие и сущность (988-1917) // История Русской Церкви. Приложение. М., 1999.

Просветительская деятельность монастырей Кубанской области в XIX – начале XX вв.

В дореволюционный период храмы и монастыри были духовной силой в деле освоения южных пределов Российской империи. На них возлагалась роль центров православного вероисповедания. В монастырях аккумулировался духовный опыт русского народа, который помогал жить в согласии с законами духовной и светской жизни. Их деятельность была многоплановой и раскрывала широкий пласт исторического прошлого Кубанской области. Это касается как вопросов социального призрения, идеологии казачества, так и просвещения. Российские воины, казаки, переселенцы, обустриваясь на новых землях, для сохранения своей веры, получения знаний, исполнения обрядов и обязательных ритуалов нуждались в просвещении и образованном духовенстве.

На сегодняшний день отсутствуют специальные исследования, посвященные монастырскому просвещению на Кубани, хотя данная тема затрагивалась в некоторых работах. К их числу следует отнести труды по дореволюционной истории казачества Е. Д. Фелицына, Ф. А. Щербинины [12, с. 15]. Они первыми попытались оценить степень участия казаков в организации церковного строительства.

Современная историография представлена небольшими статьями, где авторы рассматривают отдельные направления деятельности монастырей Кубани (М. Ю. Горожанина, С. Н. Рыбко, В. Е. Бороденко и другие) [6; 11; 1].

Материалы «Кавказских епархиальных ведомостей», «Ставропольских епархиальных ведомостей», сборник «Православная церковь на Кубани. Конец XIX – начало XX вв.», документы, выявленные в государственных архи-

вах Краснодарского и Ставропольского краев, Российском историческом архиве, позволяют глубже осветить указанную тему.

В начале XIX в. на Северном Кавказе первостепенным становится вопрос распространения православной культуры. На монастыри возлагается роль центров православного просвещения [10, с. 173]. Методы, которыми пользовалось церковное руководство, – это создание школ при монастырях, приютов и библиотек.

Для распространения просвещения необходимо было вести работу в двух направлениях: первое – среди казачества, второе – среди горцев Северного Кавказа. Являясь порой единственными центрами православия, первые монастыри с трудом выполняли поставленные перед ними задачи. Это было связано с низким уровнем образования духовенства. Поэтому было принято решение о замене полуграмотных священников образованными [6, с. 132].

Ученое монашество было невелико по численности. Основная масса монастырских насельников не отличались образованностью. Их уровень, пожалуй, даже понизился, когда началось «окрестьянивание» монашества в пореформенный период. Обработка послужных списков монахов и послушников Екатерино-Лебяжской пустыни дала следующие результаты. В 1843 г. из всех 49 человек братии лишь двое получили образование, обучаясь в семинарии, – архимандрит и дьякон. 34 человека могли читать и писать, причем некоторые из них знали только несколько знаков. А 13 человек грамоте вообще не были обучены [3, л. 35]. Анализ послужного списка Покровского женского монастыря говорит нам о том, что большая часть жительниц монастырской обители имели только «домашнее образование». За этой формулировкой могла скрываться и неграмотность [2, л. 4]. В связи с этим Святейший Синод

направил в Ставропольскую духовную консисторию указ о благоустройстве мужских монастырей, в котором монастырскому начальству поручалось заботиться об обучении поступающих в монастырь неграмотных послушников чтению и Закону Божию [7, с. 126].

Важным средством повышения уровня просвещения среди черного духовенства были библиотеки. Монастырские библиотеки на территории Кубани начинали складываться в самом конце XVIII в. В основу библиотеки Екатерино-Лебяжской Свято-Николаевской общежительной мужской пустыни легла привезенная на Кубань богатейшая книжная коллекция старинного Спасо-Преображенского Киево-Межигорского монастыря. Главной задачей библиотек в то время было обеспечение священников книгами для проведения богослужения, повышения грамотности [13, с. 283].

Настоятелей обязывали располагать братию к чтению книг из монастырской библиотеки, проверять литературу и изымать книги, не соответствующие целям монашеской жизни [7, с. 126]. Разрешалось также читать книги исторические или относящиеся к исследованию природы. В особенности же требовалось, чтобы братия знала историю своей обители и ее подвижников [7, с. 387]. В Марие-Магдалиновском монастыре была небольшая библиотека, периодически пополнявшаяся литературой религиозного содержания. Для неграмотных, малограмотных, престарелых старцев организовывалось чтение. Обязанности чтиц выполняли как послушание самые грамотные монахини [14, с. 51].

Для распространения просвещения в Кубанской области нужно было не только повышать грамотность духовенства, но и образовывать население. При монастырях стали открываться детские приюты для бездомных детей

и школы. При мужском Екатерино-Лебяжском и женском Марие-Магдалиновском монастырях появились приюты для содержания малолетних преступников и беспризорных сирот. Здесь дети проходили курс общеобразовательных и профессиональных дисциплин [7, с. 394]. Как эти, так и другие монастыри имели школы для обучения мальчиков и девочек (преимущественно сирот) чтению и письму. Эти школы содержались исключительно за средства обитатели [10, л. 17]. Екатерино-Лебяжская пустынь имела школу грамоты, в которой мальчики разных сословий обучались бесплатно и содержались за монастырский счет [7, с. 402].

С открытием Марие-Магдалиновского монастыря осуществились давние мечты переселенцев – дать женщине христианское просвещение, в котором была острая необходимость по причине отсутствия женских учебных заведений. Мариинская общежительская пустынь воспитывала девочек – детей черноморских казаков – «с видимой пользой для края» [7, с. 358].

Спасо-Преображенский монастырь содержал школу, в которой в 1898 г. обучались 17 человек, из них 9 русских, 8 магометан (последние были в возрасте от 10 до 20 лет) [7, с. 385]. В 1899 г. учеников было уже 24 человека: 9 мальчиков, 9 взрослых, 6 девочек. Школа была построена не в монастыре, а в ауле, чтобы больше привлечь в нее детей горцев [4, л. 20]. С осени 1898 г. при обитатели существовала школа русской грамоты, где ежегодно помимо детей православных родителей обучались русской грамоте и горцы из Сентинского аула [10, л. 17].

В Закубанье был ощутим недостаток в просветительских учреждениях, поэтому при Свято-Михайло-Афонском монастыре для христианского просвещения детей и жителей окрестных станиц была открыта школа грамоты [5, л. 2]. Уже в первый год в школу поступили

23 ученика, которые имели возможность не только получить начальное духовное образование, но и обучаться иконописи, живописи, портняжному, сапожному, слесарному и плотницкому ремеслу, резьбе по дереву, садоводству, пчеловодству. Так дети и подростки от 12 до 18 лет, проживавшие в обители, обретали трудовые навыки на различных производствах при монастыре [8, с. 118]. Но в 1903 г. за неимением учеников школа была закрыта. Это было связано с тем, что у детей крестьян и казаков не хватало времени для обучения, особенно в период полевых работ.

Долгое время монастыри были основными очагами духовного просвещения народа и центрами книжной культуры. В то же время не все монашествующие обладали обширными знаниями, ввиду того что многие имели только начальное образование. Сам иноческий образ жизни не предполагал обязательной грамотности и самостоятельно-го систематического знакомства с церковно-религиозной литературой. Наличие в монастырях книжных собраний свидетельствует о том, что существовали все необходимые условия для того, чтобы монахи, монахини, послушники и послушницы повышали свой читательский кругозор и уровень образования. Об этом заботилось и церковное начальство, призывая настоятелей монастырей привлекать духовенство к чтению.

Создававшиеся при обителях школы позволяли давать светское и духовное образование хотя бы части окрестного населения. В монастырских школах учились представители всех сословий, национальностей и возрастов. Наряду с начальными школьными дисциплинами ученики получали религиозное и трудовое воспитание. Женщинам образование также становилось доступным, в связи с чем повышался их социальный статус.

Православные библиотеки на Кубани сыграли свою роль в развитии народного образования, в реализации социальных инициатив Церкви и правительства, в воспитании патриотизма.

В целом монастыри Кубани внесли исторический вклад в просвещение региона, развитие светской и духовной культуры.

-
1. *Бороденко В. Е.* Монастыри и монашество // Дело мира и любви: очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 218–230.
 2. ГАКК. Ф. 801. Оп. 2. Д. 67.
 3. ГАСК. Ф. 135. Оп. 5. Д. 28.
 4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 41. Д. 307.
 5. ГАСК. Ф. 135. Оп. 61. Д. 684.
 6. *Горожанина М. Ю.* Просветительская деятельность Православной Церкви на Кубани в дореволюционный период // Образование, просветительство и гражданское общество. Краснодар, 2007. С. 47–53.
 7. Православная Церковь на Кубани: Сборник документов. Краснодар: Краснодарское кн. изд-во, 2001.
 8. *Прокопий (Леонов), монах.* История Свято-Михайло-Афонской Закубанской общежительной пустыни. Майкоп: Полиграф-ЮГ, 2008.
 9. *Раздольский С. А.* Монастырские обители юга России, их роль в религиозном и культурном развитии края в XIX – начале XX веков. Южнороссийское обозрение ЦСРИиП ИППК РГУ и ИСПИ РАН. Вып. 33 / Науч. ред. Г. В. Драч. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006.
 10. РГИА. Ф. 496. Оп. 442. Д. 1156.
 11. *Титоренко М. Ф., Рыбко С. Н.* Православное образование на Кубани // Дело мира и любви: очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 241–257.
 12. *Фелицын Е. Д.* Кубанское казачье войско 1696–1888 гг.: Сборник кратких сведений о войске. Воронеж: Тип. В. И. Исаева, 1888.
 13. *Финогина Л. С.* Православные библиотеки Кубани (конец XVIII – начало XX вв.) // Федор Андреевич Щербина, казачество и народы Северного Кавказа: история и

- современность: Сборник материалов IX Международной научно-практической конференции. Краснодар, 2009. С. 281–293.
14. *Финогина Л. С.* Роль духовенства в формировании книжной культуры Кавказской (Ставропольской) епархии (XIX – начало XX вв.) // Книжное дело на Северном Кавказе: история и современность: Сборник статей / Ред.-сост. А. И. Слуцкий. Краснодар, 2005. Вып. 3. С. 49–63.
 15. *Щербина Ф. А.* Краткая история народного просвещения на Кубани // Кубанская школа. Екатеринодар, 1914. № 3. С. 125–134.

**Горожанина М. Ю.
(Краснодар)**

Роль православного духовенства в развитии образования и культуры Кубани в конце XVIII – начале XX вв.

«...Для нас нехристианская педагогика есть вещь немислимая – безголовый урод и деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди».

К. Д. Ушинский

До революции Православная Церковь играла важную роль в жизни Российского государства и общества. Вместе с тем в советской исторической науке, по понятным причинам, было сформировано крайне негативное отношение к православию. Церковь не только была отделена от государства, ее попытались вычеркнуть из отечественной истории. Именно в этот период был создан миф о Православной Церкви, которая сеет невежество, борется с просвещением и всячески препятствует развитию культуры и науки. С легкой руки марксистских историков православие и реакция становятся словами-синонимами.

Анализ многочисленных архивных документов не только опровергает данный стереотип, но и позволяет совершенно по-новому оценить роль и деятельность Православной Церкви.

В дореволюционной России именно Православная Церковь долгие годы была единственным источником просвещения общества и развития культуры. С формированием светской системы образования Церковь по-прежнему продолжала активно заниматься решением просветительских задач. Не случайно именно православные священнослужители стояли у истоков просвещения населения Кубанского края.

Под просветительской деятельностью подразумевается комплексная система мер, направленных на разви-

тие как умственных, так и духовных начал общества, на формирование нравственных качеств и патриотических чувств.

Таким образом, в данном виде деятельности Православной Церкви выделяются три направления:

- образовательное - связанное с распространением грамотности, открытием школ, училищ, библиотек, музеев, формированием местной интеллигенции, зарождением и развитием культурной жизни;
- воспитательное - направленное на укрепление духовности и патриотизма в обществе и на развитие православной педагогики;
- научное - представленное изучением местной истории, созданием краеведческих трудов.

Изучение просветительской деятельности Православной Церкви на Кубани позволяет выделить три периода.

I период: 1794–1842 гг.

Это было сложное время распространения грамотности в еще необжитом казачьем крае. В 1794 г., спустя всего два года после прихода первых черноморцев на Кубань, при только что открытой Екатерино-Лебяжской пустыни была образована первая школа. Безусловно, она была доморощенной, преподавание велось без всякого учебного плана, но в то же время именно здесь черноморцы впервые приобщались к грамоте. Благодаря трудам настоятеля и насельников монастыря впервые в Черномории была заложена основа и для развития профессионального образования. В начале XIX в. для изучения основ земледелия и виноградарства настоятелем пустыни архимандритом Товией из Крыма был выписан преподаватель А. Шелимов, который почти 5 лет обучал черноморцев различным способам разведения и ухода за виноградниками [3, л. 8].

Православное духовенство стояло и у истоков формирования государственной системы образования в крае. Именно благодаря трудам и заботам войскового священника – протоиерея Кирилла Россинского – было положено начало просвещению Черномории. В результате неустанной деятельности священнослужителя за весьма короткий промежуток времени, с 1803 по 1825 гг., в еще необжитом крае было открыто 10 приходских училищ, 1 уездное, 1 духовное, а в 1820 г. – гимназия. К. В. Россинский заложил основу для открытия краеведческого музея, создал первую на Кубани библиотеку [5, с. 166].

В целом же для первого периода просветительской деятельности Православной Церкви на Кубани характерны следующие черты:

- Инициатива школьного строительства, в связи с изоляцией Черномории от епархиальных властей, исходила не сверху, а снизу, от приходского и монастырского духовенства.
- Просветительская деятельность Православной Церкви в это время во многом зависела от личности войскового священника. Так, смерть в 1825 г. протоиерея Кирилла Россинского, яркого поборника просвещения Черномории, крайне негативно отразилась на положении черноморских училищ. В 1829 г. гимназия, лишившись надежного защитника, была закрыта, из 10 приходских училищ сохранилось лишь 6 [5, с. 250].
- Труды Православной Церкви на благо просвещения на данном этапе носят скачкообразный характер, что позволяет выделить два подпериода:
 - а) 1794–1825 гг. – бум школьного строительства, борьба с частной школой;
 - б) 1825–1842 гг. – упадок и застой в развитии школьного дела, реанимация старых, примитивных методов обучения на дому.

- В это время выделяется прямая зависимость между развитием церковных приходов и темпами школьного строительства. Так, у линейцев, где долгие годы преобладали полковые священники, а имеющиеся приходы были весьма бедными, первые школы появились на 20 лет позже, чем у черноморцев, – лишь в 1833 г. (в станицах Новомарьинской и Сенгилеевской). Значительно отставали линейные казаки от черноморцев и по количеству учебных заведений, и по качеству получаемых там знаний.

II период: 1842–1860 гг.

В 1842 г. была учреждена Кавказская епархия, которой подчинялось все духовенство Северного Кавказа, в том числе и Кубани. Все это должно было активизировать просветительскую деятельность. Вместе с тем по сравнению с первым периодом ее темпы были весьма низкими, что в первую очередь было связано с Кавказской войной. В это время основное внимание уделялось воспитательной работе и изучению краеведения. Интерес к последнему подогревался, с одной стороны, епархиальными властями, которые хотели иметь наиболее полную информацию о включенных в их ведение территориях, с другой – Черноморским казачьим войском.

Решая воспитательные проблемы, Православная Церковь особое внимание уделяла развитию патриотических чувств. Стремясь сохранить память о павших героях, священнослужители стали собирать материалы по военной истории казачества.

Именно в этот период при активном участии полковых священников стали открываться полковые и бригадные школы у линейцев, где наряду с изучением Закона Божиего, арифметики, грамматики, истории много места отводилось военной подготовке.

Создание в 1846 г. в Черномории женской обители положило начало женскому образованию. Именно при Марие-Магдалинской пустыни был открыт первый приют для девочек, где монахини обучали своих воспитанниц не только грамоте, но и домоводству.

В целом же, рассматривая этот период, следует подчеркнуть:

- 1) на развитие просветительской деятельности сильное влияние оказала Кавказская война;
- 2) приоритетными направлениями стали краеведение и воспитание;
- 3) формируются отличительные черты в просветительской деятельности черноморского и линейного духовенства.

III период: 1860–1920 гг.

Это был наиболее насыщенный событиями период в истории Православной Церкви. В нем выделяются два подпериода:

а) 1860 г. – начало XX в.

Активизация всех направлений просветительской деятельности, развитие школьной системы и вширь (открытие школ на вновь присоединенной территории) и вглубь (создание как низших, так и средних учебных заведений, революция 1917 г. помешала открытию на Кубани университета);

б) начало XX в. – 1920 г.

Просветительская деятельность протекала в крайне сложных условиях. Антирелигиозная пропаганда наносила сильнейший удар по церковному авторитету, усиливала духовный кризис. Начавшаяся Гражданская война еще более усугубила ситуацию.

Окончание Кавказской войны, налаживание мирной жизни способствовали активизации просветительской

деятельности. В 60–70-е гг. XIX в. начался настоящий бум школьного строительства. Охваченные всеобщим энтузиазмом, многие священнослужители стали преподавать в открытых училищах совершенно бесплатно, отдавая свое жалованье на нужды образования. По всей Кубани при церквях стали открываться народные училища. По этому поводу войсковой священник А. Кучеров замечал: «Священно- и церковнослужители станиц: Пашковской, Старокорсунской, Васюринской, Динской, Пластуновской, Новомышастовской, Ивановской, Марьянской изъявили желание заняться распространением грамотности среди своих прихожан бесплатно, на что многие из прихожан изъявили желание отдать своих детей в школы для обучения грамоте. Но станичные правители отказали выделить помещение под народные школы. Несмотря на это препятствие, школы все же к началу сентября были открыты либо при церквях, либо в тесных домиках священников» [1, л. 7].

Итогом просветительской деятельности православного духовенства стал резкий рост числа учебных заведений. Только с 1863 по 1867 гг. на Кубани начали действовать 100 народных школ, а к началу XX в. в Кубанской области было уже свыше 500 воскресных школ, которые составляли 25–30% всех школ края. Также существовало более 200 церковно-приходских школ [2, л. 5].

Стремясь повысить образовательный уровень населения, с 80-х гг. XIX в. при многих храмах стали открываться приходские библиотеки. К концу XIX в. практически каждый благочинный округ насчитывал до 10 библиотек, созданных при церквях.

Много внимания в это время священнослужители уделяли и краеведческой деятельности. В 1878–1879 гг. известным исследователем Кубани Е. Д. Фелицыным была разработана целая Программа статистико-этнографического

описания населенных мест Кубанской области, по которой священнослужители и народные учителя собирали необходимый материал.

Вместе с тем с наступлением XX столетия в обществе начали заметно ослабевать нравственные устои. Священнослужители не только первыми обратили на это внимание, но и попытались как-то улучшить ситуацию: каждое воскресенье стали проводить религиозные беседы с населением. В то же время духовный кризис затронул и некоторых представителей духовенства. Так, в отчетах благочинных стали появляться сообщения такого рода: «Отцы-настоятели лучше истратят лишние 100 рублей на парчовое облачение, чем накупят на эту сумму полезных журналов и газет» [4, л. 79].

Заметно ослабла тяга к образованию и среди населения. Довольно часто приходские сходы на предложение священнослужителей открыть школу стали отвечать отказом, и священникам, радетелям просвещения, приходилось использовать все свое красноречие для того, чтобы изменить ситуацию. Так, в 1900 г. в Ейске была создана первая женская церковно-приходская школа лишь благодаря заботам священника И. Семилуцкого, который сумел убедить казака Д. Ольховского отремонтировать на свои средства полуразрушенный дом и подарить его школе. В этом же году была открыта школа в ст. Суздальской. Это важное событие свершилось лишь благодаря трудам священника П. Семенова, который лично участвовал в ее строительстве и использовал для этого собственные сбережения [4, л. 243].

Начавшаяся Первая мировая война отодвинула школьные проблемы на второй план.

В целом же для третьего периода просветительской деятельности Православной Церкви на Кубани характерны следующие черты:

- Волнообразность в развитии. Активизация школьного строительства и широкая поддержка деятельности Православной Церкви населением Кубани в 1860–1880-е гг. с наступлением XX в. сменились сильнейшим противодействием со стороны различных слоев кубанского общества. В этот период весьма часто стали возникать конфликтные ситуации между священнослужителями, радеющими за сохранение нравственности, и некоторыми представителями интеллигенции, проповедующими либеральные ценности, революционные идеи и тем самым подрывающими духовность в обществе.
- Широкое представительство. В решении просветительских задач наряду с духовенством стали принимать активное участие и члены многочисленных религиозных братств.
- Миссионерство. Присоединение Закубанья привело к тому, что весьма часто распространение грамоты среди горцев способствовало их приобщению к духовным основам русской культуры.
- Народность. В это время просветительская деятельность была направлена на низы кубанского общества. Главная задача, стоящая перед духовенством, – ликвидация неграмотности среди широких слоев простого народа, повышение его нравственности.
- Расширение территориальных рамок. Именно в этот период Православная Церковь особое внимание стала уделять просветительской деятельности среди линейных казаков. Включение в 1860 г. значительной их части в состав Кубанской области способствовало быстрым темпам школьного строительства. Впервые у линейцев помимо полковых школ были открыты и станичные училища.

Подводя итог всему вышесказанному, следует подчеркнуть, что Православная Церковь сыграла важную роль в просвещении Кубанского края. Именно она была носителем грамоты и исторического знания, именно Церковь играла важную роль в патриотическом воспитании и сохранении нравственности.

Словно завет нам, нынешним, звучат слова кубанского священника – протоиерея П. Руткевича, который на страницах Епархиальных ведомостей в кровавый 1919 г. призывал духовенство, невзирая на трудности, не оставлять без опеки детей и приложить все силы для их спасения: «Дети – это эхо. Но ведь эхо не одинаково звучит в разных местах. В нашей воле дать этому эху тот или иной звук. Нам, старшим, надо вырвать детей из рук темных сил. Нам необходимо уберечь их от злых искусов и дурных примеров».

-
1. ГАКК. Ф. 252. Оп. 1. Д. 439.
 2. ГАКК. Ф. 353. Оп. 1. Д. 59.
 3. ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 6235.
 4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 66. Д. 624.
 5. *Горожанина М. Ю.* Просветитель Черномории Кирилл Россинский. Краснодар, 2005.

Кизлярский Крестовоздвиженский монастырь

С момента основания крепости Кизляр довольно скоро стал центром культуры и духовности на Кавказе. В значительной степени этому содействовало основание здесь Крестовоздвиженского мужского монастыря, создание которого связано с переселением в Россию части населения Грузии.

Первый значительный наплыв грузин в Россию произошел в 1724 г., когда грузинский царь Вахтанг VI (1712-1724), лишенный своего престола за приверженность к России, вынужден был спасаться бегством. Благодаря этому начиная с 1724 г. был открыт путь для его соотечественников в Россию. В основном они селились в Кизляре. Грузинские проповедники и миссионеры стали здесь самыми активными деятелями и распространителями христианской духовности. Архимандрит Даниил (грузин по национальности) стал основателем и с 1756 г. первым настоятелем грузинского общежительного монастыря, первого православного монастыря на Северном Кавказе. Герман Беликов приводит его слова о том, что одной из главных задач этого православного очага является «распространение христианской религии между горскими народами магометанского исповедания» [1, с. 3].

Название свое – Крестовоздвиженский – монастырь получил от каменной церкви в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. В 1738 г. архимандрит Даниил обратился в Святейший Синод с прошением о построении церкви для грузин. Именно при ней вскоре и возник монастырь.

Точная дата основания этого монастыря неизвестна. В Сборнике сведений о Терской области мы читаем:

«...в 738 г. в Кизляре основан Крестовоздвиженский монастырь, при котором в 1748 г. учреждена Осетинская комиссия для просвещения горских народов» [6]. По сведениям Кавказского календаря за 1847 и 1848 гг. монастырь основан раньше – в 1736 г., то есть практически вместе с крепостью, под защитой ее медных и чугунных пушек [3]. Этой же даты придерживается и кизлярский краевед Д. С. Васильев [2, с. 92]. А в епархиальных Очерках истории Астраханской епархии за 400 лет ее существования мы находим иную дату: «С построением крепости Кизляр возник там, около 1740 г., мужской Крестовоздвиженский монастырь старанием грузинского архимандрита Даниила, который долгое время потом был в нем бессменным настоятелем». Далее сообщается, что «в конце 1739 г. был основан грузинским архимандритом Даниилом, при материальном содействии от казны, Крестовоздвиженский монастырь исключительно только для проживания грузинских выходцев, а потом образовался целый приход из грузин при церкви „Живоносный Источник“» [5, с. 203, 254]. Незначительное расхождение в последних двух датировках позволяет предположить, что монастырь был основан в конце 1739 – начале 1740 гг., поскольку эти данные исходят из самой епархии.

В церковных делах Кизлярский монастырь всецело был подчинен власти Астраханского архиерея. Крестовоздвиженский монастырь не был приписан в штат, то есть не получал казенного жалованья. В 1764 г. церковные земли подверглись секуляризации. Поэтому для каждой епархии было установлено определенное число монастырей, соответственно ее классу. Астраханской епархии полагалось иметь семь монастырей. Особым указом от 2 августа 1764 г. предписывалось преосвященным архиереям «...выбрать (для сохранения. – М. Д.) из самых лучших» [5, с. 204]. Преосвященный Мефодий ходатайствовал об уста-

новлении в своей епархии семи монастырей, в том числе и Кизлярского.

В 1777 г. настоятелем монастыря стал архимандрит Порфирий (в миру Павел Александрович Багратион). Как уже упоминалось, в XVIII в. наблюдался большой наплыв в Россию грузинских царей, князей и духовных лиц. В середине XVIII в. приехал в Россию и поселился в Кизляре Александр, внук грузинского царя Вахтанга IV, вместе с сыновьями Павлом и Иваном. Александр Евсеевич, подполковник русской армии, командовал армяно-грузинским эскадроном и скончался в 1759 г. Его сын, Иван Александрович (полковник русской армии, вышел в отставку в 1764 г.), имел в Кизляре свой дом и небольшой земельный участок за городом, дарованный Багратионам царским правительством. В 1763 г. у него родился сын Петр – будущий великий полководец России, герой Отечественной войны 1812 г. Павел Александрович, живя в Кизляре, сначала занимался торговлей, а затем подался в монахи. Будучи настоятелем обители, он собрал большую библиотеку, занимался переводом древних грузинских летописей.

В 1800 г. настоятелем монастыря стал игумен Сергей. В апреле следующего года он выступил с идеей построения в обители кирпичной колокольни. После длительных проволочек, в 1807 г. величественная каменная колокольня с шестью колоколами, доставленными из Центральной России, была построена. Но так получилось, что первый церковный звон стал не зовом к молитве, а тревожным набатом к отражению очередного чеченского нападения на монастырь.

Ограблению обитель подвергалась и ранее. В 1800 г. игумен Сергей обратился в Астраханскую консисторию с рапортом, где жаловался, что из-за похищений церковной утвари и святого антимиона службу приходится проводить в «...придельной церкви, в которой за стечение

обстоятельств в праздничные дни людей бывает великая теснота» [8, л. 48]. Указом Его Императорского Величества Александра I из консистории за № 1903 предписывалось нанять на работу «караульщиков» для охраны имущества монастыря [8, л. 53].

Обратившись к другим сферам деятельности обители, следует отметить, что ее первый настоятель архимандрит Даниил «...на собственные деньги и за монастырский кошт выкупил из неволи людей русских на 1 567 руб., кои получили в монастыре хлеб и одежду» [1, с. 3].

Обитель имела большое хозяйство и 30 000 десятин земли. Для управления при монастыре состоял казначей, который совместно с настоятелем вел приходно-расходные книги. Внутренняя жизнь самой обители была строго регламентирована. Настоятель монастыря игумен Сергей контролировал всех своих подопечных, особенно занимавших какие-либо должности. Он в письменном виде выдавал таким лицам наставления касательно их службы. Например, сохранились наставления казначею монаху Борису, как вести хозяйственные дела [9, л. 17–18 об.]. Наставления монаху Спиридону «...по сохранению трапезного порядка и к надлежащему употреблению всего для трапезы...» показывают нам ежедневный быт братии. В обязанности монаха Спиридона входило «смотреть, чтоб определенный повар пищу готовил добропорядочно, тщательно (игумен Сергей сам лично определял меню монастырского стола. – М. Д.)... Посуду всегда имел вычищенную, стол вымотой и прочи потребное. Трапезную комнату ежедневно 3 раза подметать, а иногда и стены и потолки тоже». Сам процесс трапезы тоже был упорядочен: «Продолжать же трапезу не раньше, как в 11 часов по полунощи, пред которой всегда ударять (в колокол. – М. Д.) три раза, в праздничные – в большой. А в простые дни в малой колокола». Игумен

Сергий установил, чтобы трапеза протекала «...благоговейно, благодаряще мысленно Господа, давшего на день сей пищу людям Своим, и во время продолжения трапезы, по очереди, читать знающим чтение» [9, л. 13-13 об.].

Епархиальному начальству были хорошо известны строгие порядки монастыря, и поэтому сюда в качестве епитимьи направлялись нерадивые священники со всей России. Так, 24 декабря 1800 г. по указу Его Императорского Величества из Астраханской духовной консистории за № 1894 в обитель был отправлен священник казачьей станицы Андрей Афанасьев. И уже 23 февраля 1801 г. последовал приказ отправить Афанасьева домой, так как игумен Сергей доносил, что данный священник епитимью «...исправляет с отменным усердием, смирением, благоговением и трезвостью». Подобных документов в архиве монастыря сохранилось немало [8, л. 55-55 об., 56 об.; 9, л. 21; 10, л. 47; 11, л. 10; 12, л. 2-5], и по каждому такому делу следовал рапорт об исправлении этих «горе-священников».

Не только провинившиеся священники приносили покаяние в этой обители. В июне 1800 г. в монастырь был направлен на шесть недель Кизлярского Терского войска отставной от службы дворянин Леонтьев за «...учиненную им неумышленно брату своему родному в боевом налете рану, от чего он и умер» [8, л. 24].

При игумене Сергии были построены величественные каменные Святые ворота с многочисленными иконами. Строились новые кельи, деревянная братская трапезная. Амбары, скотный двор, баня и конюшня были выстроены из сырцового кирпича, который специально выписывался из Астрахани. Оттуда же приезжали и строители. Из бревчатого леса была построена житница.

В самом Кизляре помимо Троицкого собора (1759 г.) в начале XIX в. был возведен собор в честь Казанской иконы Божией Матери. Все это способствовало превращению

Кизляра – военного форпоста России на Кавказе – в центр православия и миссионерства.

В 1827 г. настоятелем монастыря стал иеромонах Вениамин, который начинал духовную деятельность с послушника Астраханского монастыря. Как записано в его послужном листе, он был «...обучен российской грамоте, письму и нотному пению» [1, с. 3]. На годы его правления пришлось самые тяжелые для обители времена. В 1831 г. горцы разграбили монастырь и церковь при нем. Храм в честь Честного Креста был разрушен и осквернен (возглавлял отряд горцев первый имам Дагестана и Чечни Газимагомед). Затем была воздвигнута новая церковь. Первоначально она была названа в честь святителя Николая Чудотворца, но позже стала называться в честь святого Георгия Победоносца.

В 1843 г. образовалась новая Кавказская епархия с центром в Ставрополе. Первый Кавказский епископ Иеремия обращает свои взоры и на первый северокавказский мужской монастырь, помогая ему средствами и своим вниманием. Владыка Иеремия благословил строительство нового храма в монастыре и лично пожертвовал на его строительство 145 руб. серебром. И уже в следующем, 1847 г. игумен Герман рапортует епископу о том, что дело по строительству новой церкви идет успешно. Более того, в новый храм были приглашены игуменом почетные граждане Грузии – протоиерей Димитрий и священник Василий. По мнению игумена Германа, это должно было «...провозгласить дух гражданственный и религиозный в кругах сильных и во всем господствующих армян» [1, с. 3].

По сообщению Г. Беликова, при Германе число монашествующих достигло 200 человек. В то же время по данным Кавказского календаря в 1851 г. в Кизлярском монастыре были игумен и 12 монашествующих [4, с. 258]. Объяснить это существенное расхождение трудно, по-

скольку, к сожалению, Г. Беликов не указывает датировку своих данных. Возможно, приводимое им число монахов достигло цифры 200 в конце настоятельства игумена Германа. Наше предположение вытекает из данных о широкомасштабных строительных работах монастыря. На свои собственные деньги он приобрел в Кизляре жилой дом из соснового леса для устройства «...келии для братии». «Для какой-либо надобности поступаю я, – писал игумен Герман, – означенным зданием безвозмездно. Перевозку же его с морской пристани и устройство келий прошу произвести за счет монастыря» [1, с. 3]. Примеру настоятеля следовали монашествующие и миряне. При осмотре двух сохранившихся строений монастыря (ныне это корпуса Кизлярской городской туберкулезной больницы) мы пришли к выводу, что число монашествующих могло достигнуть цифры, указанной Г. Беликовым.

Итак, стараниями игумена Германа, монашеской братии и мирян монастырь быстро застраивался добротными строениями, являя этим пример для вновь учреждаемых обителей Северного Кавказа. В монастыре возводятся гостиничные дома, так как резко увеличился приток богомольцев, «странников земли Русской», гостей и деловых людей. Возводится новая трапезная. В 60-х гг. XIX в. Фон-Вольфрам так описывал строение монастыря: «...судя по сохранившемуся плану, устройство монастыря было похоже больше на азиатское поселение, строения которого, восточной архитектуры, разбросаны были неправильной фигурой в разных местах. Монастырская церковь, деревянная, построена была во имя Святителя и Чудотворца Николая на счет казны, надлежащей утварью снабжена из церковей завоеванных персидских областей» [7, с. 25].

За «долговременную усердную службу» игумену Герману указом Его Императорского Величества из Кавказской духовной консистории от 11 августа 1850 г. (№ 2423)

и во исполнение указа Святейшего Правительствующего Синода от 23 июня 1850 г. был «...всемилодивейше пожалован... наперсный крест» [12, л. 39].

Уже став архимандритом, отец Герман перестраивает церковь в честь святого великомученика Георгия Победоносца в пять глав. Одновременно архимандрит Герман начинает сбор пожертвований на новый храм Божий, однако болезни вынуждают его отойти от церковных дел. В 1870 г. место настоятеля монастыря занял архимандрит Самуил, а в 1872 г. – игумен Варлаам, назначенный сюда по ходатайству Кавказского Преосвященного Феофилакта. Но уже на следующий год епископом Кавказским Германом на пост настоятеля монастыря назначается архимандрит Антоний.

Отец Антоний закладывает новый каменный храм в память первой Крестовоздвиженской церкви. В 1873 г. он был освящен специально прибывшим в Кизляр епископом Германом. И не случайно. Владыка вскоре стал инициатором открытия в Кавказской епархии двух новых монастырей – мужского Воскресенского Мамай-Маджарского в городе Святой Крест (ныне Буденновск) и женского Георгиевского у станицы Государственной.

В Кизляре находились и другие духовные центры: армянский мужской монастырь, грузинская церковь «Животворный Источник» (здесь был крещен герой войны 1812 г. П. И. Багратион), Казанский собор (с Петропавловским приделом), настоятелем которого в 1850–1856 гг. являлся священник Димитрий Георгиевич Мурадханов, кладбищенская Николаевская церковь, приписной Ильинский молитвенный дом, армянский собор Святого Георгия, шесть мечетей, синагога и буддийский храм. В 1850 г. в городе на 12 000 жителей приходилось 112 духовных особ разного вероисповедания.

Уже в 1851 г., по данным Кавказского календаря, в Кизляре было три православных церкви, а в Кизлярском уезде – две. В 1852 г. духовных особ православного вероисповедания в городе насчитывалось: белого духовенства – 8 (мужского пола) и 3 (женского пола); черного духовенства – 5 (мужского пола); церковнослужителей – 13 (мужского пола) и 1 (женского пола). Всего по Кавказскому епархиальному ведомству насчитывалось 220 церквей, а остальные церкви линейного казачьего войска состояли в ведении обер-священника отдельного Кавказского корпуса [4, с. 260].

-
1. *Беликов Г.* Кизлярский монастырь // Ставропольские губернские ведомости. 1997. 16 августа.
 2. *Васильев Д. С.* Очерки истории низовьев Терека (досоветский период). Махачкала, 1986.
 3. Кавказский календарь на 1848, 1849 гг. Тифлис, 1847, 1848.
 4. Кавказский календарь на 1852 г. Тифлис, 1851. Отдел III.
 5. Очерки истории Астраханской епархии за 400 лет ее существования: В 2-х т. Ростов н/Д, 2002. Т. 1.
 6. Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878.
 7. *Фон-Вольфрам Ф. Х.* Кизлярский Крестовоздвиженский монастырь // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Ставрополь, 1868. Вып. 1.
 8. ЦГАРД. Ф. 372. Оп. 1. Д. 2.
 9. ЦГАРД. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4.
 10. ЦГАРД. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5.
 11. ЦГАРД. Ф. 372. Оп. 1. Д. 6.
 12. ЦГАРД. Ф. 372. Оп. 1. Д. 17.

Ионова З. Н.
(Сочи)

Положение Русской Православной Церкви в 1970–1980-е гг. в Краснодарском крае (на примере г. Сочи)

Приходы г. Сочи в 1970–1980-е гг. входили в Екатеринодарскую и Кубанскую епархию, которую до 1987 г. возглавлял архиепископ Владимир (Котляров), а с 12 мая 1987 г. возглавляет митрополит Исидор (Кириченко).

С начала 80-х гг. XX в. численность клира в епархии начинает медленно возрастать [2, л. 56]. Одновременно с количественными изменениями меняется и его качественный состав: православное духовенство епархии становится более молодым (68% священников и дьяконов – в возрасте до 50 лет), повышается его образовательный уровень (77% служителей Церкви имеют религиозное образование) [4, л. 40]. В отчетном докладе Краснодарской епархии за 1987 г. отмечалось, что большинство священнослужителей занимают лояльные позиции по отношению к государству и «поддерживают внешнюю и внутреннюю политику советской власти» [2, л. 57].

За годы советской власти в Кубанской епархии количество приходов уменьшилось в 9 раз, снятие приходов с регистрации приостановилось в начале 1970-х гг., что видно из таблицы 1 [4, л. 37].

Таблица 1

Изменение количества приходов на территории Краснодарского края за 1917–1987 гг.

Количество приходов	1917	1927	1960	1965	1970	1987
Православные приходы	667	510	201	89	76	76

В годовом отчете епархии за 1987 г. отмечались многочисленность и особая активность некоторых приходов – в городах Сочи, Армавире, Лабинске.

Вплоть до начала 1990-х гг. в Сочи функционировали только две православные церкви – Михайло-Архангельский собор в Центральном районе города и храм Рождества Пресвятой Богородицы в Лазаревском районе.

Открытие новых приходов было затруднено. Местные Советы народных депутатов часто отказывали верующим в их просьбе об открытии молитвенного дома, причем не всегда убедительно и обоснованно, что приводило к массовым обращениям верующих в различные инстанции и в конечном итоге к тому, что «зрело недовольство советской властью» [4, л. 41].

В отчете Екатеринодарской епархии за 1987 г. указывались наиболее сложные проблемные ситуации в регионе. Интересно, что из 14 проблемных вопросов 6 касались возвращения бывших церковных зданий верующим, остальные – реконструкции зданий [4, л. 41]. Три проблемных случая относились к г. Сочи.

Наиболее остро стоял вопрос о возврате верующим пос. Хоста церкви, занятой в советские годы под АТС. Свободной площади для вывода станции райисполком не имел, новое здание планировалось построить к 1991 г., что стало основанием для отказа в регистрации религиозной общины в Хосте.

С просьбой о возврате церкви обращались в райисполком верующие с. Высокое. Здание церкви в селе хотя и пустовало, но находилось в аварийном состоянии. После отказа местных властей в регистрации верующие направили письма уполномоченному Совету по делам религий в Краснодарском крае и в Совет по делам религий при Совете Министров в Москве. По мнению руководства райисполкома, данные заявления с просьбой о регистрации общины были инспирированы небольшой группой лиц. С целью проверки отказа райисполкома в

регистрации в Адлерском районе побывал заместитель уполномоченного Совета А. Н. Старостин.

Анализ составленной им справки от 1 мая 1988 г. «О религиозной обстановке в селах Высоком и Лесном Адлерского района» позволяет сделать выводы не только о правильности решения Адлерского исполкома, но и о составе верующих, характере их религиозности [3, л. 1–2].

А. Н. Старостиным было установлено, что в с. Высокое имеются 22 человека верующих преклонного возраста, которым трудно добираться до церкви в Сочи. Сочинский горисполком неоднократно отказывал им в их просьбе регистрации, ссылаясь на отсутствие оснований. Имеющееся здание церкви находится в аварийном состоянии, исторической и культурной ценности не представляет, поэтому восстанавливать его нецелесообразно.

Кроме того, по словам бывшего священника И. Мышланова, «верующие содержать храм и священнослужителя по своему материальному состоянию не могут» [3, л. 1]. Религиозная община в с. Высокое зарегистрирована не была.

Другим примером может послужить борьба верующих за открытие прихода в с. Лесном Адлерского района, которые просили зарегистрировать религиозную общину и передать им пустующее здание церкви. В с. Лесном число верующих и степень их религиозности оказались значительно большими, нежели в с. Высокое. Возглавлял группу верующих из 30–40 человек староста Владимир Георгиевич Мойсиди, 76 лет, проживающий в пос. Галицино. Местные жители заботились о храме, систематически делали ремонт, и здание Свято-Георгиевской церкви находилось в удовлетворительном состоянии.

Отмечено, что 6 мая, в день памяти святого Георгия Победоносца, в Лесное приезжают от 400 до 1000 человек – жители Галицино, Красной Поляны, Адлера и при-

хожане Михайло-Архангельского собора г. Сочи [3, л. 24]. Заместитель уполномоченного отмечал, что такое паломничество является незаконным (религиозная община в Лесном не зарегистрирована) и представляет собой опасность национальных конфликтов, так как среди верующих – люди разных национальностей, в основном греки, армяне и русские.

А. Н. Старостин, тем не менее, согласился с просьбой верующих о регистрации, тем более что Свято-Георгиевская церковь построена в 1903–1905 гг. и является памятником истории и культуры. Он дал указание Сочинскому горисполкому «принять меры к нормализации возникшей в Лесном религиозной обстановки и недопущению возможных национальных и других нежелательных проявлений, под прикрытием религии, со стороны граждан, прибывших на моление». Для этого необходимо было «решить вопрос о регистрации религиозной общины в Лесном, определить порядок взятия Свято-Георгиевской церкви на учет, как памятника истории и культуры, ответственность за сохранение памятника возложить на религиозное общество» [3, л. 2].

В записке А. Н. Старостина содержатся интересные сведения о характере религиозности верующих, прибывших на праздник святого Георгия Победоносца. Священники К. Коробов и И. Мышланов проводили праздничное богослужение 6 мая 1989 г. в Георгиевском храме с. Лесное Адлерского района г. Сочи. В рапорте от 7 мая 1989 г. благочинный Сочинского округа протоиерей К. Коробов отметил «странную традицию прихожан приносить животных в жертву, превращать территорию храма в мясокомбинат» [3, л. 24–26]. В беседе выяснилось, что прихожане давали обет принести животных в жертву Богу. Священнослужитель объяснил верующим, что заклание животных – ветхозаветный обычай, когда еще не была принесена Голгоф-

ская искупительная Жертва за грехи человечества. Люди надеялись кровью животных очистить, хотя бы в небольшой степени, свою греховность, но с момента основания новозаветной Церкви все обычаи, связанные с закланием животных, ушли в прошлое, поэтому все жертвоприношения животных бессмысленны и являются грубым извращением христианства. Он посоветовал продать животных, а деньги пожертвовать на храм.

Некоторые прихожане стали ссылаться на традиции своих отцов и обычаи Грузинской Православной Церкви закалывать животных при храме [3, л. 25]. Отец благочинный сослался на Священное Писание и потребовал не повторять ошибки своих отцов и отступления от нормы отдельных приходов Грузинской Православной Церкви. Но люди, опоздавшие на проповедь, зарезали своих животных в церковной ограде, для них «ветхозаветные жертвоприношения оказались превыше всего». Священник потребовал от местных жителей прекратить принесение в жертву животных, если они хотят, чтобы в Георгиевском храме совершались богослужения: «Ибо храм предназначен для очищения души, для общения с Богом, а не для превращения его в мясокомбинат».

Языческий обряд жертвоприношения в день святого Георгия Победоносца в Лесном, который к тому же совершался в пределах церковной ограды, не только свидетельствует об остатках языческих верований у местного населения, но и позволяет предположить неустойчивый, пассивный характер религиозности. Мы предполагаем, что этот обряд был принесен беженцами, переселившимися из Армении после Спитакского землетрясения и из Абхазии, где в конце 1980-х гг. разгорался грузино-абхазский конфликт. На то, что жертвоприношения совершали выходцы из Армении, указывал не только А. Н. Старостин, но и протоиерей К. Коробов.

После визита заместителя уполномоченного вопрос с регистрацией религиозной общины в Лесном был решен быстро. Учредители общины (23 человека) обратились с просьбой о регистрации в Адлерский районный совет депутатов 25 августа 1988 г. Возраст учредителей – с 1905 по 1938 г. р. Из 23 человек – 10 греков, 13 женщин, 17 пенсионеров, 3 шофера, официантка и сторож [3, л. 15].

Председатель исполкома Адлерского совета депутатов К. В. Светличный 20 октября 1988 г. обратился в Краснодарский крайисполком с просьбой ходатайствовать в Совете по делам религий о регистрации религиозного православного общества в с. Лесное.

В заключении по материалам на регистрацию религиозного общества в Лесном от 24 января 1989 г. уполномоченный Совета по Краснодарскому краю Гаевец приводит выдержки из записки А. Н. Старостина, делая особый упор на фразы о нежелательности националистических проявлений, и ходатайствует перед Советом об открытии церкви [3, л. 21]. Данное заключение, наряду с другими документами, было передано в Краснодарский крайисполком, затем в Совет по делам религий при Совмине СССР, который на своем заседании 16 февраля 1989 г. принял постановление о регистрации религиозной общины в Лесном [3, л. 22].

Число священнослужителей в сочинских приходах колебалось от 2 до 5. Священник по-прежнему считался лицом, нанимаемым религиозной общиной для осуществления треб, что подтверждается текстом соглашения между священником и исполнительным органом от 8 июля 1988 г.: религиозная община обязуется содержать члена причта священника Сергея Николаевича Слюсарева за счет церковных средств, предоставляя оклад в 400 руб. и обеспечивая квартирой, оплачивая коммунальные услуги [1, л. 313]. В 1970–1980-е гг. священниками со-

чинских церквей были И. Н. Мышланов, Г. С. Макушкин, И. А. Кишкин, Е. Г. Околот, П. И. Пашкевич, С. Н. Слюсарев, К. К. Коробов.

Точную численность православных в приходах Краснодарского края установить невозможно, так как государственная статистика отсутствует, а в приходах списочный учет не велся. Однако данные о посещаемости церквей и молитвенных домов в первый день Пасхи, в другие церковные праздники, о количестве продаж свечей и освященных куличей, об уровне религиозной обрядности убеждают в том, что в богослужениях Русской Православной Церкви участвовали десятки тысяч жителей края. Данные таблиц 2 и 3 свидетельствуют о том, что с 1985 по 1988 гг. численность посетителей церкви в дни праздников снижалась, как и процент религиозной обрядности [4, л. 38].

Таблица 2

Косвенные данные о численности прихожан православных приходов в Краснодарском крае

Количество	1985	1986	1987	1988
Посетители церкви в первый день Пасхи, тыс. чел.	132	124	98	100
Продажа освященных куличей, тыс. шт.	179	164	140	132
Продажа свечей в первый день Пасхи, тыс. шт.	341	246	246	309

Таблица 3

Религиозная обрядность в Краснодарской епархии

Количество	1983	1984	1985	1986	1987
Крещение	9549	8562	8086	8680	8470
% от общего числа новорожденных	11,7	10,8	10,3	10,5	10,5
Венчание	68	65	45	36	35
% от общего числа браков	0,1	0,1	0,1	0,07	0,06
Отпевание	23358	22072	23738	20163	19294
% от общего числа умерших	37,9	34,7	37	33,2	31

Согласно отчету уполномоченного Совета по делам религий в Краснодарском крае Православная Церковь являлась самой богатой религиозной организацией края. Доходы Кубанской епархии в 1988 г. составили 4 353 000 руб., из которых в виде пожертвований получено 230 600 руб. (6%), за исполнение обрядов – 640 000 руб., от продажи предметов культа и религиозной литературы – 3 482 000 руб. (80%).

Православные приходы края, как и всей страны, систематически отчисляли деньги в различные фонды, что служило показателем патриотичности Русской Православной Церкви. В 1987 г. епархия перечислила в Фонд мира 489 707 руб. (11,35%), в Фонд охраны памятников истории и культуры – 38 430 руб. (0,9%), в Фонд культуры – 4 030 руб. [4, л. 39].

Влияние советских государственных органов на Русскую Православную Церковь было чрезвычайно велико, поскольку они контролировали процесс пополнения или карьерного роста кадров духовенства. Например, уполномоченный И. Н. Позднеев дает характеристику священнику Г. С. Макушкину для пострижения его в монахи с целью получения более высокой (епископской) должности: «ведет правильную линию, разоблачая зарубежные измышления по поводу гонений на религию в СССР. По нашему мнению, Макушкин может быть пострижен в монашество, а затем и наречен во епископы. Учитывая, что Макушкин имеет солидный возраст, не является фанатично настроенным служителем церкви, лоялен к нашему строю, он может быть подходящей фигурой на замещение архиерейской кафедры» [1, л. 42].

Уполномоченные Совета по делам религий, комиссии содействия были обязаны изучать религиозную обрядность, которая рассматривалась как один из элементов идеологического комплекса Русской Православной

Церкви в ее борьбе за расширение церковной аудитории. У советского руководства вызывала тревогу стабильность религиозной обрядности.

В отличие от данных по Краснодарскому краю, которые свидетельствуют о снижении обрядности, в г. Сочи в 1980-е гг. число обрядов нестабильно, но возрастает (таблицы 4–6 составлены автором на основании архивных данных).

Таблица 4

Динамика обрядности в православных приходах г. Сочи

Обряд	1976	1977	1978	1981	1982	1983	1984	1985	1988
Крещение	903	721	297	533	546	424	465	646	593
Венчание	7	12	–	1	–	2	–	35	–
Отпевание очно		51	56	54	69	48	26	29	42
Отпевание заочно		1188	1182	1473	1042	1367	1114	1162	958

Кроме того, данные религиозной обрядности по районам, предоставлявшиеся в горисполком, противоречат данным по религиозной обрядности по городу. Исходя из данных таблицы 5, составленной на основании отчета секретаря исполкома Центрального района В. В. Погудина, можно предположить, что общие сведения по г. Сочи, предоставлявшиеся в Краснодар, занижались [7, л. 6–12]. Например, в одном Михайло-Архангельском соборе в 1981 г. было 605 крещений, в 1982 г. – 602, в 1983 г. – 550, а по данным горисполкома в 1981 г. – 533, в 1982 г. – 546, в 1983 г. – 426. Но кроме собора в Центральном районе была еще церковь в Лазаревском, то есть численность крещений должна быть еще выше. Тем более что в храме Рождества Пресвятой Богородицы религиозная обрядность была достаточно высокой из-за притока верующих с Кубани.

Таблица 5

**Динамика обрядности по православному приходу
в Центральном районе г. Сочи**

Михайло-Архангельский собор	1981	1982	1983	1984	1985
Всего крещено	605	602	550	354	663
Жителей района	289	197	150	102	191
Школьников	75	70	42	33	87
Взрослых	52	47	41	39	79
Отпевание очно	49	61	48	26	35
Отпевание заочно	1436	1125	1404	1114	1093

По данным Г. П. Польской, секретаря райисполкома, в 1985 г. процент крещеных в Лазаревском районе вырос до 15,5% от количества родившихся, тогда как в Центральном районе – 8,6%, в Адлерском – 6,2%, в Хосте – 8,8%. Очевидно, такой рост был вызван большим количеством приезжих с Кубани. Г. П. Польская отмечает, что из 120 крестившихся в 1985 г. 75 человек – приезжие [7, л. 24]. Мнение Г. П. Польской о преобладающем росте религиозной обрядности в Лазаревском районе сохраняет свою актуальность и в 1988 г., что подтверждается сведениями из городского загса, составленными заведующей отделом загса горисполкома В. И. Филатьевой. Изучая предоставленные ею данные, мы видим тенденцию к росту числа крещений во всех районах города, особенно в Лазаревском: с 1984 по 1988 гг. доля крещеных увеличилась с 14 до 17%, в целом по городу этот показатель вырос с 9 до 11%. В отчете В. И. Филатьевой, к сожалению, нет данных по числу отпеваний, но можно предположить, что их численность тоже возрастала.

Посещаемость сочинских приходов также установить сложно. В 1985 г. в отчете комиссии содействия по соблюдению советского законодательства о культурах ука-

зывалось, что священнослужители все чаще оказывают влияние на молодежь [6, л. 5]. Посещаемость церковей была небольшой: в обычные дни в Центральном районе церковь посещали до 70 человек, в Лазаревском – 25–30 человек, в престольные праздники число прихожан увеличивалось в 4–5 раз [6, л. 5]. Как отмечалось в отчете комиссии, религиозность верующих сводилась к несистематическому посещению церковей и выполнению некоторых религиозных обрядов. В мировоззрении и деятельности «современного православного» «преобладали гражданские аспекты» [5, л. 10].

Данные таблицы 6 показывают, что в 1970–1980-е гг. происходил стабильный рост доходов сочинских приходов Русской Православной Церкви, несмотря на систематические «добровольные» отчисления в различные фонды, что тоже может служить косвенным подтверждением занижения данных по религиозной обрядности.

Таблица 6

Сведения о доходах православных приходов г. Сочи

Показатель, руб.	1976	1977	1982	1984	1985	1986
Доходы храмов	232995	219377	282062	257710	286584	296668
Отчисления в Фонд мира	19190	20685	20750	20600	20000	21200
Отчисления в Фонд охраны памятников	1300	1500	1500	4350	6500	2300

Резюмируя, можно сделать выводы, что в преддверии 1000-летия Крещения Руси:

- в Краснодарском крае, и в частности в г. Сочи, произошло оживление активности верующих;

- государство сохраняет жесткий контроль за деятельностью православных религиозных обществ и служителей культа;
- тем не менее намечается переход государственно-конфессиональных отношений в новую стадию, для которой характерна большая степень свободы совести, однако местные органы власти еще не смогли перестроить свою политику по отношению к Церкви.

-
1. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 377.
 2. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 569.
 3. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 574.
 4. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 578.
 5. ГАГС. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 215.
 6. ГАГС. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 298.
 7. ГАГС. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 364.
 8. ГАГС. Ф. 137. Оп. 3. Ед. хр. 774.

Кратов Е. В., Кратова Н. В.
(Черкесск)

Положение православных религиозных организаций в Карачаево-Черкесской автономной области в 1980-е гг.

В 1970–1980-е гг. политика государства в отношении религиозных объединений существенно потеплела по сравнению с хрущевским периодом. Прекратились кампании по закрытию храмов, принудительной ликвидации религиозных организаций. Однако до середины 1980-х гг. говорить о либерализации в государственно-конфессиональной сфере все же нельзя. Активное распространение получила политика искусственного сдерживания роста числа религиозных объединений, велась широкая атеистическая пропаганда, органы власти третировали религиозные общины постоянными проверками, вопрос об открытии новой общины, ремонте или строительстве культового здания превращался в многомесячную, а порой и многолетнюю бюрократическую процедуру, почти без шанса на позитивное решение. Отношение к религии радикально изменилось в бурную эпоху перестройки, которая стала преддверием религиозного ренессанса постсоветского десятилетия, завершившего крайне непростой для россиян XX в. В настоящей статье мы постараемся рассмотреть основные тенденции развития государственно-церковных отношений в Карачаево-Черкесской автономной области в эту переломную эпоху. Основным источником стали материалы из архива уполномоченного по связям с религиозными организациями Главы Карачаево-Черкесской Республики.

В 1981 г. было образовано Карачаево-Черкесское благочиние, каноническая территория которого совпала с границами области. Сложность религиозной ситуации в регионе заставила ввести в области должность уполномо-

ченного Совета по делам религий по Карачаево-Черкесской автономной области. Назначенный на эту должность Николай Григорьевич Проваторов курировал религиозную сферу в Карачаево-Черкесии и после ликвидации Совета по делам религий, вплоть до 1998 г.

После гонений на Церковь в период хрущевских «заморозков» количество зарегистрированных православных приходов оставалось неизменным до первой половины 1980-х гг. Закрытие церквей и сокращение численности духовенства не смогли полностью изжить «религиозные пережитки». Согласно информации Н. Г. Проваторова, в ряде населенных пунктов, где нет церквей, женщины пожилого возраста организуют проведение похорон верующих по религиозным обрядам [1].

Об уровне религиозности населения можно судить по данным социологических исследований, проведенных Карачаево-Черкесским НИИ в 1978–1980 гг. Среди абитуриентов из ст. Исправной 20,4% считали себя верующими. Интересны данные и в целом по уровню религиозности населения станицы – 28% опрошенных заявили, что участвуют в религиозных праздниках, 23,1% имеют дома предметы культа, 13,3% крестят детей, 74,1% считают необходимым хоронить умерших родственников по религиозному обряду, 26,5% признают целесообразным религиозное воспитание в семье [1].

В такой ситуации власти активизировали политику, направленную на снижение уровня религиозности населения. По официальной статистике, в 1980 г. количество венчаний, крещений и похорон по религиозному обряду уменьшилось по сравнению с 1979 г. Так, крещений уменьшилось на 159, венчаний – на 13, похорон – на 89, однако количество очных отпеваний возрастает. В справках отмечается, что это, скорее всего, неполные данные, так как доходы Церкви по официальной документации несколь-

ко возрастают. Данные о количестве соборований и причащений верующих на дому невелики, так как проводить их можно было только по разрешению районных и городских исполкомов [1]. В дальнейшем официальная статистика фиксирует некоторое снижение количества религиозных обрядов, однако это было далеко от реальности, так как участились случаи скрытых обрядов крещения и крещений за пределами области, проводились отпевания и соборования на дому у верующих без разрешения исполкомов [2; 3]. По данным отдела пропаганды и агитации обкома КПСС, в первой половине 1980-х гг. были отпеты по православному обряду 60–80% от числа всех умерших. Так же оценивался и процент прошедших обряд крещения [7]. Н. Г. Проваторов отмечал в своем отчете за 1984 г., что большинство молодых родителей крестили своих детей, не считая себя верующими. При этом многие переплачивали за обряд крещения, чтобы их фамилия не была записана в церковных книгах [4].

Власти пытались контролировать и содержание проповедей. По данным на 1980 г., комиссиями содействия исполкомам по контролю за соблюдением законодательства о культах в православных церквях было прослушано 40 проповедей. Особое внимание уделялось тому, чтобы религиозные проповеди не выходили за рамки религиозно-нравственных и религиозно-патриотических тем. Отмечалось, что «произносились моления за сохранение мира, за мудрость и здоровье советского правительства и представителей власти на местах, осуждались хищения народного добра нечестными людьми...» [1].

В целом в этот период ситуация в православных общинах Карачаево-Черкесской автономной области оставалась достаточно стабильной. Доходы приходов составляли 230–250 тыс. руб. Однако попытка усилить контроль власти за финансовой деятельностью показала, что реальный

доход церквей был выше. Так, исполнительным органом Усть-Джегутинской церкви за первое полугодие 1982 г. было скрыто 10 тыс. руб. [3]. В целом же храмы Карачаево-Черкесской автономной области выбрали тактику, не показывая реального увеличения доходов, увеличить перечисления в различные фонды: Фонд мира, Фонд охраны памятников истории и культуры и другие.

В 1980-е гг. посещаемость храмов оставалась стабильной. Ежедневно в храмы приходили от 20 до 120 человек, а на Пасху – от 400 до 2 500 человек [12]. Политика властей в этот период была направлена на то, чтобы не допустить молодежь в храмы. Власть применяла различные меры, чтобы сдержать рост численности верующих. Верующую молодежь исключали из средних специальных и высших учебных заведений. По всем населенным пунктам рассылались формуляры, в которых должен был вестись учет детей и молодежи, принимающих участие в богослужениях во время великих праздников. Более того, у дверей храма дежурили дружинники, которые пропускали на службу только пожилых, а для людей среднего возраста и молодых вход был закрыт. По воспоминаниям протоиерея Валентина Корнеева, в середине 1980-х гг., обучаясь в семинарии, он приходил на службы в церковь в одежде семинариста, но это вовсе не останавливало доблестных дружинников, и ему с большим трудом удавалось попасть на службу [11].

Власти активно проводили атеистическую работу. За один только 1980 г. было прочитано для населения области свыше 2 тыс. лекций по научному атеизму, более 4 тыс. лекций по естественно-научной тематике и более 1 тыс. лекций по социалистической обрядности. Проводилась планомерная работа по внедрению социалистической обрядности среди населения. Большое внимание уделялось профилактике религиозности среди учащихся школ. Во всех общеобразовательных учреждениях Карачаево-

Черкесской автономной области были созданы кружки по изучению научного атеизма [1].

Власти также стремились не допустить увеличения количества приходов. Так, в 1981 г. была прекращена деятельность небольшой группы верующих в с. Спарта Адыге-Хабльского района, проводивших богослужения самостоятельно, без священника [2].

Что же касается защиты законных прав Церкви, то власти в этом вопросе такого рвения не проявляли. Когда в 1981 г. из Покровской церкви выкрали 2 иконы и 5 медных крестов, то ни имущество, ни преступники найдены не были [2].

В период пребывания на посту Генерального секретаря ЦК КПСС К. У. Черненко усилилось давление на Церковь. Только за один год было принято 4 антицерковных постановления [14, с. 396]. В Ставропольском крае в это время активизировалась работа аппарата уполномоченного, комиссий содействия, правоохранительных органов «по пресечению незаконных действий экстремистской части священнослужителей и верующих» [5]. Однако в Карачаево-Черкесской автономной области с 1984 г. наметились более конструктивные отношения власти и Православной Церкви. Начали проводиться встречи религиозного и партийно-советского актива, православным верующим Черкесска было разрешено участвовать в возложении венков к братской могиле воинов, павших в Великой Отечественной войне [4]. Впрочем, до государственно-церковной симфонии было по-прежнему далеко. Попытка верующих ст. Преградной провести коллективное моление о дожде в мае 1985 г. была пресечена райисполкомом. В своем отчете уполномоченный, говоря об этом факте, не преминул отметить, что дождь и без молений пошел на второй день – по метеопрогнозу [6].

Эпоха перестройки кардинально изменила отношение к религии в советском обществе. С 1987 г. наблюдалась активизация церковной жизни. Увеличилось количество прихожан: в воскресные дни храмы посещали от 40 до 250 человек. Были отремонтированы церкви, построены подсобные помещения. В том же году на регистрацию были приняты документы православной общины ст. Преградной, до этого несколько лет безуспешно пытавшейся легализоваться (зарегистрироваться удалось лишь в 1988 г.) [8].

В январе 1988 г. вышло постановление Совета по делам религий, в котором властям предписывалось без проволочек удовлетворять все правомерные просьбы верующих, чтобы не создавать конфликтных ситуаций и не дискредитировать перестройку в глазах верующих.

В 1988 г. в Карачаево-Черкесской автономной области было широко отпраздновано 1000-летие Крещения Руси. 13–14 октября в Черкесске прошли торжества, посвященные этому событию, в которых приняли участие руководство области, руководители местных органов власти и представители общественности [9]. Через год, 9 сентября 1989 г., прошла знаковая встреча православного и мусульманского духовенства с народным депутатом СССР, первым секретарем Карачаево-Черкесского обкома КПСС В. Е. Лесниченко [10]. Верующие позитивно восприняли эту встречу, «они увидели признание в себе равноправных советских граждан... наконец-то правовые нормы в отношении верующих, декларативно провозглашенные в Конституции СССР и других правовых актах, стали осуществляться на деле» [13]. Встреча широко освещалась в местных средствах массовой информации. Подтверждением признания Церкви полноценной частью системы общественных отношений стало избрание благочинного православных церквей области отца Василия Афонаина в

правление областного Фонда милосердия и здоровья, в президиум областного Общества Красного Креста и Полумесяца. В 1990 г. он был избран в депутаты Черкесского горсовета [10].

Таким образом, религиозная политика, проводимая властями в Карачаево-Черкесской автономной области в 80-е гг. XX в., в целом была направлена на постепенное искоренение церковного влияния на советского человека. Проводилась она различными методами: через антирелигиозную пропаганду, создание многочисленных комиссий по усилению контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах, попытки отстранить священнослужителей в своих приходах от административных и финансовых вопросов, регулярный подсчет количества верующих, посещавших храм, и т. д.

Однако полностью устранить религию из общественной жизни властям так и не удалось. Храмы и мечети продолжали функционировать, совершались религиозные обряды, сохранялись церковные административные структуры. Благодаря этому в период перестройки стал возможен религиозный ренессанс, позволивший восстановить позиции религиозных институтов в обществе.

-
1. АУГ КЧР. Отчет о деятельности религиозных обществ и состоянии религиозной обстановки в КЧАО за 1980 год.
 2. АУГ КЧР. Отчет о деятельности религиозных обществ и состоянии религиозной обстановки в КЧАО за 1981 год.
 3. АУГ КЧР. Отчет о деятельности религиозных обществ и состоянии религиозной обстановки в КЧАО за 1982 год.
 4. АУГ КЧР. Информационный отчет о деятельности религиозных обществ, состоянии религиозной обстановки и контроля за соблюдением законодательства о культах в КЧАО за 1984 год.
 5. АУГ КЧР. Информационный отчет уполномоченного по делам религий при Совете Министров СССР по Ставропольскому краю за 1984 год.

6. АУГ КЧР. Информационный отчет о деятельности религиозных обществ, состоянии религиозной обстановки и контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах в КЧАО Ставропольского края за 1985 год.
7. АУГ КЧР. О религиозной обстановке, выполнении законодательства о культах и недостатках атеистического воспитания населения области. Информация отдела пропаганды и агитации обкома КПСС №586 от 29.10.1986.
8. АУГ КЧР. Информационный отчет о деятельности религиозных обществ, состоянии религиозной обстановки и контроля за соблюдением законодательства о культах РСФСР в КЧАО Ставропольского края за 1987 год.
9. АУГ КЧР. Программа торжеств, посвященных 1000-летию Крещения Руси. Черкесск, 1988.
10. АУГ КЧР. Информационный отчет о деятельности религиозных обществ, состоянии религиозной обстановки и контроля за соблюдением законодательства о культах РСФСР в КЧАО Ставропольского края за 1988–1989 годы.
11. Личный архив Н. Кратовой. Полевые материалы 2012 года. КЧР, г. Черкесск. Интервью с о. Валентином Корнеевым, 1961 г.р.
12. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 65. Д. 253. Л. 23.
13. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 68. Д. 369. Л. 53.
14. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

**Орлова К. В.
(Москва)**

Миссионерская деятельность Православной Церкви среди большедербетовских калмыков (XIX в.)

Миссионерство как деятельность по распространению религии среди лиц с иным вероисповеданием присуще всем конфессиям. Основным направлением деятельности православного миссионерства в России стало просвещение и обращение в христианство нерусских народов, то есть каждый раз оно было адресовано определенной этнической группе. Соответственно на учете этнических особенностей того или иного народа и строилась работа миссионеров.

В 1860 г. с упразднением Кавказской линии были образованы три губернии – Ставропольская, Кубанская и Терская. Калмыцкие земли (Большедербетовский и часть Малодербетовского улусов) отошли под юрисдикцию Ставропольской губернии. В результате калмыки (численностью 5 123 человека обоего пола) стали называться ставропольскими или большедербетовскими и перешли в подчинение главному приставу кочующих народов губернии [12, с. 263, 519]. Границы калмыцких кочевий проходили на севере по озеру Маньч и соприкасались с землями области войска Донского, на западе – по реке Большой Егорлык и русским селениям Баранниково, Березовская, Жуковский, Ивановский, Красная Поляна, Новоегорлыкский, Сандата, на юге – по реке Большой Гок, притоку Большого Егорлыка, селам Бурукшун, Большая и Малая Джалга, на востоке – по рекам Яшалтинская Балка, Заха Джалга, селам Гахинское, Хагинское, Яшалта.

Обращением калмыков в православие в Большедербетовском улусе Ставропольской губернии в 30-е гг. XIX в. занимались в основном приходские священники. В своей

деятельности они вели беседы «при всяком удобном случае» на религиозные темы, объясняли новой пастве смысл богослужений и православных таинств, укрепляли в православной вере. Конечной целью являлось формирование христианского мировоззрения. Большую роль в обращении некрещеных в православие и утверждении крещеных в православной вере сыграли видные деятели Православной Церкви – епископы Ставропольский и Екатеринодарский Герман (Осецкий, 1872–1886), Владимир (Петров, 1886–1889), Агафодор (Преображенский, 1893–1919).

В 1832–1839 гг. крестились 119 калмыков, впоследствии причисленных к Кавказскому линейному казачьему войску, однако в 1844 г. все они вместе с принявшими православие еще 8 калмыками исчезли в неизвестном направлении. В том же 1844 г. крещение приняли еще 54 человека (8 семей), которых поселили в ст. Михайловской. Однако на следующий год (1845) в рапорте епископу Иеремии (Соловьеву, 1843–1849) было указано, что крещеных калмыков в станице нет. И таких примеров из церковной печати можно привести достаточно много. Эта ситуация объясняется только одним: калмыки регулярно откочевывали в Калмыцкую степь и через какое-то время возвращались обратно. Для упорядочения передвижений калмыков еще в 1753 г. в связи с требованием хана Дондук-Даши вернуть беглых калмыков, ушедших на Дон, по решению правительства были введены специальные паспорта [11, с. 250, 260].

Во времена правления епископа Германа (Осецкого) было начато издание Кавказских епархиальных ведомостей (1873), а также учреждение в Ставрополе православного братства святого апостола Андрея Первозванного (1873), которое оказывало помощь в распространении православия среди народов Северного Кавказа, готовило миссионеров, открывало миссионерские станы и школы,

переводило христианскую литературу на языки просвещаемых народов, в том числе на калмыцкий язык. Андреевское братство установило контакт с казанским братством святого Гурия, имевшим успешный опыт миссионерской работы. Знаменательным событием в его деятельности стало представление в 1876 г. в его совет рукописи перевода 19 глав Евангелия от Матфея, осуществленного учителем большедербетовской школы крещеным калмыком Иваном Шигиденковым. Перевод был передан для проверки преподавателю Кавказской семинарии К. С. Розову, который в марте 1877 г. представил на него свой отзыв: «...склад речи простой... по краткости оборотов речи и по отрывочности... часто встречаются выражения чисто книжные, по большей части однообразные, даже есть неточности и даже несообразности с текстом Евангелия в выражениях, могущие в одну минуту возбудить в читателе и слушателе скорее глумление, чем благоволение к слову истины. При всем при этом перевод Шигиденкова довольно годен для подлежащей цели» [6, с. 603–604]. Действительно, это стало значительным событием – впервые крещеный калмык осуществил перевод Евангелия на калмыцкий язык.

В 1873 г. Андреевское братство основало школу в с. Дербетовка и приняло под свое попечение и надзор школу в с. Большая Джалга. Обе школы были не миссионерскими, а общего типа, предназначенными для русских и калмыцких детей. В них братство определило четырех стипендиатов-калмыков и обязалось выдавать учителям особое вознаграждение за их обучение. Результат предпринятых усилий оказался незначительным: из 108 учащихся за 1874 г. в школе с. Большая Джалга начали обучение пятеро детей-калмыков, только один мальчик-калмык был окрещен, трое умерли, девочку забрали родители [5, с. 302]. На следующий год (1874) в школу не поступил ни один ученик из числа калмыков, поэтому совет братства

обратился к попечителю улуса с просьбой посодействовать привлечению детей-калмыков в школу, но и эта мера также ни к чему не привела.

В том же году по ходатайству Андреевского братства при Кавказской духовной семинарии открыли кафедру калмыцкого языка. Однако в течение 7 лет кафедра не подготовила ни одного миссионера, поэтому в 1881 г. ее закрыли. В 1875 г. братство стало опекавать четырех стипендиатов калмыцкой школы, открытой священником И. Байздrenковым в хуторе Зайсанга Мельзи [7, с. 21–28]. Каждому стипендиату-калмыку назначили стипендию от 20 до 50 руб. в год, за каждого успешно учившегося ученика вознаграждение от 20 до 40 руб. в год получали и учителя [8, с. 139]. Однако никаких данных об учениках, учителях и результатах не найдено. В ведении Андреевского братства были еще две миссионерские школы, в которых обучались 22 человека, среди них – трое буддийских лам [1, с. 116].

В мае 1875 г. епископ Герман совершил путешествие по своей епархии. Цель его поездки состояла в знакомстве со своей паствой, в том числе и с калмыками, их бытом, нравами, обычаями, а также в открытии миссионерского стана. В с. Большая Джалга Архипастырь посетил местную школу, в которой обучался всего один мальчик-калмык, и остался доволен его знаниями, посоветовав не забывать родной язык, чтобы в будущем быть полезным своим соплеменникам в принятии святого крещения [9, с. 387]. Учитель этой школы И. Шигиденев, осуществивший перевод 19 глав Евангелия от Матфея, представил Владыке трех мальчиков, обучавшихся русской грамоте (в 1912 г. И. Шигиденев уже работал в Князь-Михайловском миссионерском стане заштатным псаломщиком, пользовался особым расположением среди крещеных калмыков, просто и понятно разъяснял им христианские истины, и

именно с ним крещенные свободно общались как на житейские темы, так и на духовные, а также заучивали молитвы. – К. О.). Епископ Герман предложил обучать наиболее способных мальчиков-калмыков в школе Андреевского братства и в духовном училище, причем выразил готовность содержать одного мальчика за свой счет [9, с. 391]. Кроме того, он распорядился всем священникам приходов улуса подготовить двух-трех мальчиков-калмыков для миссионерского служения. Другим итогом поездки стало ходатайство Владыки перед властями о строительстве православного храма в улусе, который должен был стать центром миссии (вокруг него могли бы селиться крещенные калмыки). Храм построили в 1882 г. на реке Куме, около города Святой Крест, но центром миссионерства он так и не стал [9, с. 1057-1058].

Со дня своего основания Андреевское братство целенаправленно занималось поисками миссионера. Многие из тех, кто изъявлял желание работать миссионером (как, например, миссионер Тутнуйской миссии Забайкальской области, миссионер Арсений с Камчатки), вскоре отказывались: сложно было ездить по огромной территории улуса, кроме того, необходимо было знать калмыцкий язык. В Большедербетовском улусе практика создания миссионерских станов такого широкого распространения, как в Астраханской губернии, не получила. Можно лишь привести пример Князь-Михайловского стана, основанного епископом Владимиром (Петровым) и открытого в мае 1889 г. в 192 км к югу от Ставрополя. Для развития стана многое сделал Я. П. Дуброва, с 1889 г. работавший помощником миссионера, а с 1892 г. – помощником попечителя улуса. Благодаря его усилиям были построены дом миссионера, школа грамоты, отделана церковь на средства калмыцкого общественного капитала. Он сам занимался обучением калмыцких детей русской грамоте [3, с. 46]. Летом 1889 г.

для крещеных калмыков построили 15 изб. На устройство и хозяйственное обзаведение им отпускали из калмыцкого общественного капитала на каждую семью по 100 руб., холостым – по 50 руб. [13, л. 2–4]. Тогда же крещеные калмыки благодаря помощи русских крестьян засеяли 60 десятин, а на следующий год – уже самостоятельно 70 десятин земли. В хозяйстве крещеных калмыков появилось 150 коров, 100 овец, 11 лошадей. Весной 1890 г. стан посетили епископ Ставропольский и Екатеринодарский Евгений (Шерешилов) и священник Д. Успенский. Они с удовлетворением отметили, что крещеные калмыки жили в саманных избах с русской печкой, в каждом доме в углу висела икона, имелись нары, сундуки [14, с. 325]. Для разумного расходования денег, выделяемых крещеным калмыкам, попечитель улуса генерал-майор Н. Е. Никифораки учредил хозяйственный комитет, в состав которого вошли миссионер стана, его помощник, попечитель улуса, два выборных представителя (один – от крещеных, другой – от землевладельцев или арендаторов). Комитет платил деньги за приобретенные для крещеных калмыков дома и иные хозяйственные постройки, обучал земледелию, приобретал скот, повозки и проч. С 1893 по 1896 гг. миссионерский стан возглавлял иеромонах Мефодий (Львовский), лично приложивший много сил и энергии для обустройства быта стана. В 1893 г. школа грамоты в стане была преобразована в церковно-приходскую одноклассную миссионерскую школу. В мае 1894 г. при школе на средства калмыцкого общественного капитала открыли приют, в котором на полном пансионе жили 44 сироты и дети крещеных калмыков. В перспективе предполагалось принимать и детей некрещеных калмыков. В 1894–1895 гг. в школе учились 14 калмыков, в 1896 г. – 17, в 1898 г. – 19, в 1902 г. – 17, в 1903 г. – 10, в 1904 г. – 7, в 1914 г. – 17. Первый выпуск состоялся в 1895 г., среди окончивших школу значилось трое калмыков (двое – из Ставропольской

губернии, один – из Астраханской). Экзаменационная комиссия признала выпускников вполне подготовленными, выдала свидетельства и похвальные листы [15, с. 1140-1141; 16, с. 98-99]. В 1896 г. выпускники особенно успешно сдали Закон Божий, причем полученные знания были достаточны, чтобы обучать своих соплеменников, что и сделал один из выпускников, некто В. Тарбустинов. Он в течение трех зимних месяцев обучал своих родственников читать «хотя не бегло, но правильно» [14, с. 97].

Успехи школы привели к тому, что обучение детей школьного возраста стало обязательным, срок обучения увеличился до трех лет, преподавание велось по программе одноклассных церковно-приходских школ. В 1904 г. обучение детей увеличилось еще на один год за счет введения ремесленных специальностей, хотя программа осталась прежней. Содержание школы обеспечивалось за счет средств Андреевского братства и калмыцкого общественного капитала.

Усилия светских и церковных властей стали понемногу приносить плоды. Весной 1889 г. 24 калмыка обратились к попечителю улуса генерал-майору Н. Е. Никифораки с прошением о крещении, в то же время епископ Ставропольский и Екатеринодарский Владимир (Петров) получил такое же ходатайство от 14 калмыцких семей, которых он окрестил в с. Яшалта. В мае того же года произошло первое массовое крещение: по одним источникам – 67 семей, по другим – 50 человек. 13 июля того же года православие приняли еще 14 семей (47 человек). Сохранились свидетельства этого крещения: «...после погружения в освященные воды пруда новокрещенные переодевались, читали «Символ веры» и осеняли себя крестным знамением» [2, с. 244]. В 1894 г. крещение приняли 60 семей (228 человек) при участии архиепископа Агафодора (Преображенского), что широко освещалось в церковной прессе: «Русском

паломнике», «Московских церковных ведомостях», «Ставропольских епархиальных ведомостях». В 1909 г. миссионер Князь-Михайловского миссионерского стана доложил владыке Агафодору, что он окрестил детей калмыков (от 10 до 15 лет) из Малодербетовского улуса, которые жили в русских хуторах и были приписаны к обществу крещеных калмыков стана. С 1890 по 1917 гг. были крещены 822 человека (нет данных только за 1903 г.). В начале XX столетия в стан без разрешения местных и центральных властей стали заселяться русские крестьяне, мещане и другие слои населения. Постепенно численность русских увеличилась с 39 человек в 1904 г. до 298 – в 1914 г.

Таким образом, обращение калмыков в православие проходило с определенными трудностями, и не последнюю роль играло отсутствие постоянного штата и частая сменяемость миссионеров и священников, работавших среди калмыков. Учеба в миссионерских школах проходила нерегулярно. Успеху работы миссионеров препятствовало нежелание русских учителей погрузиться в непривычный быт, а также неготовность калмыцких детей и их родителей принять уклад жизни, отличный от их собственного, и другую культуру, к тому же разбросанность и дальность калмыцких кочевий не способствовали качеству обучения. Следует также отметить влияние калмыцкого духовенства на своих соплеменников, несмотря на административный контроль государственных органов за их деятельностью. И тем не менее, христианизация калмыков не могла пройти бесследно, она, бесспорно, оказала влияние на различные стороны их духовной жизни.

-
1. Годичное собрание Православного миссионерского общества // Православный благовестник. 1895. № 11.
 2. Д. У. Крещение 15 семейств калмыков Большедербетовского улуса // СЕВ. 1889. № 12. С. 244.

3. *Дуброва Я. П.* Быт калмыков Ставропольской губернии. 2-е изд. Элиста, 1980.
4. Из Княземихайловского миссионерского стана (Ставропольской епархии) // Православный благовестник. 1896. № 10.
5. Извлечение из Протоколов Совета Андреевского братства на 9 февраля и 9 марта 1875 г. // КЕВ. 1875. № 9.
6. КЕВ. 1877. № 12.
7. КЕВ. 1877. № 1.
8. КЕВ. 1875. № 4.
9. КЕВ. 1875. № 12.
10. КЕВ. 1875. № 12.
11. Миссионерский сборник статей и заметок о калмыках, киргизах, кочующих в Астраханской губернии. Астрахань, 1910.
12. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М., 1967; История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста, 2009.
13. РГИА. Ф. 381. Оп. 26. Д. 17204/3.
14. СЕВ. 1891. № 9.
15. *Севрюк П.* Миссионерская деятельность среди ставропольских калмыков (исторический очерк) // СЕВ. 1911. № 34.
16. Первый выпуск учеников-калмыков в церковно-приходской школе // Православный благовестник. 1895. № 10.

Практика антирелигиозной работы органов советской власти на Ставрополье и Тереке во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг.

В первые послереволюционные годы антирелигиозные мероприятия советской власти на Северном Кавказе проходили с определенным учетом общественного мнения. Органы государственной власти для предотвращения возникновения конфликтов и оппозиции советской власти на религиозной почве использовали социальные противоречия, практику насаждения расколов, а также разные формы антирелигиозной пропаганды. Нередко органы советской власти нуждались в социальной поддержке со стороны верующих и поэтому были вынуждены смягчать политику в отношении Православной Церкви.

В 1925 г. резко усилилась антирелигиозная политика власти. В апреле этого года в Москве прошел I съезд Общества друзей газеты «Безбожник», постановивший создать единое всесоюзное антирелигиозное общество, получившее название «Союз безбожников». В Северо-Осетинской области данное общество было организовано еще в конце 1924 г. и взято под контроль обкома ВКП(б). Вторая половина 1925 г. ушла на формирование организации на Ставрополье. Была разработана структура Союза безбожников: при всех предприятиях и учреждениях предполагалось создать ячейки, объединенные райбюро или райсоветом. Окружную организацию должно было возглавлять оргбюро, подотчетное агитпропотделу окркома РКП(б) [5, л. 276]. В 1926 г. был создан Ставропольский городской союз безбожников, издававший журнал «Безбожник».

Агитационная деятельность Союза безбожников не пользовалась популярностью. Карнавалы, игры и теа-

тральные постановления союза проходили при пустых залах и улицах. Тем не менее можно говорить о постепенном противопоставлении религии и атеизма, при некотором стирании граней между Патриаршей Церковью, обновленческим и другими расколами в сознании некоторых верующих, не понимавших разницы между канонической Церковью и расколами.

В Карачаевской, Черкесской и Северо-Осетинской областях широкое распространение получила практика участия партийных органов в антирелигиозных мероприятиях Союза безбожников. В 1927 г. в Черкесии было создано оргбюро обкома ВКП(б) по вопросам антирелигиозной пропаганды, а в Карачаевской области в 1928 г. – антирелигиозная комиссия во главе с Милевым [11, л. 31]. В Северной Осетии организованная партийная антирелигиозная работа началась в 1925 г., когда из обкома партии были выделены 4 специалиста (Туаев, Гостиев, Джикаев и Сабиев) по вопросам антирелигиозной пропаганды и прикомандированы к отделу агитации и пропаганды [10, л. 6].

В 1926–1928 гг. началось усиление антирелигиозной работы среди титульного населения национальных округов. Основной упор делался на растождествление национальных и религиозных чувств населения. На агитпроповещании по антирелигиозному вопросу Северо-Кавказского края, проходившем в г. Ростове-на-Дону 1–3 октября 1926 г., было решено усилить работу на местах, организовав деятельность по сбору информации о религиозном состоянии округов [8, л. 1].

В октябре 1927 г. Зеленчукский монастырь был переоборудован в клуб с мастерскими, что подразумевало постепенный переход от «темных суеверий» к научно-технической культуре. В Северной Осетии предполагалось проводить антирелигиозную пропаганду с учетом

религиозных чувств верующих, чтобы никто не оказался ущемленным в своих национально-религиозных правах. Особенно сильная антирелигиозная работа проводилась среди коммунистов [7, л. 6].

На практике антирелигиозные мероприятия власти проходили не так гладко и далеко не всегда имели исключительно агитационный характер. Широкое распространение получила практика лишения наиболее активного духовенства избирательных прав, отстранения от участия в выборах, а также отказа в прописке и выселения с места жительства с семьями. Например, в мае 1925 г. от участия в пере выборах и до выборах в селениях Кадгарон, Ногкау, Бираганг, Алагир, Салугардан, Ардон и ст. Ардонской были отстранены 8 священнослужителей. Причем не делалось разницы между «тихоновским» и обновленческим духовенством, так как и те и другие, по мнению органов государственной власти, отстаивали права Православной Церкви и верующих.

В Терской губернии повсеместно при сельских и городских клубах были организованы антирелигиозные кружки. Главный акцент в их работе делался на пресечение случаев воздействия Церкви на детей и молодежь [3, с. 270].

В 1929 г. началось значительное усиление антирелигиозной политики в СССР в целом и на Ставрополье и Тереке в частности. Новое законодательство позволяло закрывать храмы без каких-либо объяснений. На II съезде Союза безбожников организация получила название «Союз воинствующих безбожников» и взяла курс на физическое уничтожение Церкви и священнослужителей. Причем уже не делалось различий не только между юрисдикциями, но и между конфессиональными направлениями вообще.

Повсеместно в Северо-Кавказском крае начали создаваться специальные (как правило, при окркомх ВКП(б))

структуры, отвечавшие за проведение антирелигиозных мероприятий на местах: в Карачаевской области – антирелигиозная комиссия при Бюро обкома, в Северо-Осетинской области – антирелигиозная комиссия при агитпропотделе обкома, в Ставропольском округе и других национальных областях Северного Кавказа за соответствующую работу отвечали руководящие органы СВБ, где они были созданы. Позднее за проведение антирелигиозной работы должны были отвечать соответствующие горкомы, райкомы и обкомы ВКП(б) [9, л. 19].

В Черкесской области к антирелигиозной работе были привлечены общественные, советские, профсоюзные и кооперативные организации. Наиболее организованные антирелигиозные мероприятия планировалось проводить в Ежово-Черкесске и ст. Сторожевой, а в Карачаевской области – в Усть-Джегуте, с. Осетиновском (здесь был закрыт монастырь) и Зеленчукском районе. То есть наиболее серьезные действия власти по отношению к религии проводились именно в местностях проживания традиционно православного населения [1, л. 177].

Антирелигиозная пропаганда с 1929 г. стала включать в себя подготовку «специалистов-антирелигиозников», профессионально занимавшихся данной проблемой. Сначала для этой цели были задействованы сотрудники профсоюзов городов Кавказских Минеральных Вод. Борьба против Церкви в 30-е гг. XX в. приняла новые масштабы: отдельные агитационные мероприятия и точечные репрессии сменились мощными кампаниями массовой пропаганды и многочисленными карательными мероприятиями. Закрытие приходов в эти годы приобрело практически тотальный характер. На Ставрополье известны случаи антирелигиозного экстремизма, проявлявшегося в форме избиения верующих пьяными компаниями.

В ноябре 1931 г. в Орджоникидзе была сформирована постоянная комиссия по вопросам культов при Горсовете VI созыва в составе 9 человек: председатель комиссии Лобжанидзе (заместитель председателя горсовета), заместитель председателя Фесенко, Величко (от ОГПУ), Дмитриевский (отдел народного образования), Дульнев (от городской милиции), Щербинин (прокурор), Дедов (финотдел), Медведев (от профсоюзов), Перенашвили (от ВЛКСМ). Эта комиссия должна была немедленно приступить к работе с религиозными объединениями. По ее составу видно, что она носила административно-репрессивный характер.

В начале 1930-х гг. в округах и областях Северо-Кавказского края был запрещен колокольный звон, колокола подлежали снятию и передаче в пользу местной литейной промышленности, из всех храмов изымалось имущество, не предназначенное для богослужений, а также в пользу различных учреждений отторгались подсобные помещения (сторожки, закрытые колокольни и проч.). То есть теперь Церковь имела право исключительно на совершение богослужений. На должности в церковных советах и ревизионных комиссиях запрещалось избирать лиц, лишенных избирательных прав (то есть фактически духовенство, а также нэпманов – спонсоров храмов), что лишало возможности участвовать в управлении приходом лиц, действительно заинтересованных в этом [13, л. 12].

В октябре 1932 г. в Северной Осетии была создана комиссия по проверке и переписи культового имущества, подчинявшаяся комиссии по вопросам культов. В своей работе, при появлении возможности закрытия храма, они руководствовались инструкцией от 19 сентября 1927 г. о порядке закрытия молитвенных зданий и ликвидации культового имущества. В инструкции основной упор де-

лался на ветхость зданий и возможность общины произвести за свой счет ремонт.

В начале 1930-х гг. в Северной Осетии широкое распространение получила практика выселения из жилья лишенных избирательных прав священнослужителей. В 1931 г. были выселены православные священники Харченко и Никольский. Еще в 1929 г. начались увольнения с работы в советских учреждениях Северной Осетии представителей духовенства и их детей. В 1929–1930 гг. были уволены 25 бывших и действующих священнослужителей, из них двое – в Дзауджикаусском (Владикавказском) округе [4, с. 77].

В 1930-е гг., в противовес практике 1920-х гг., началось массовое пресечение попыток примирения религиозной и коммунистической идеологии, придания религии патриотических форм, а также национальной окраски. Подобного рода стремления религиозных организаций были направлены на сохранение хотя бы полноценной богослужебной жизни, которая тоже во многих случаях начала пресекаться административными и репрессивными мерами местных органов советской власти и подотчетных им общественных организаций. Практически не делалось различий между канонической Патриаршей Православной Церковью и обновленческой, а все просоветские теоретические и идеологические построения последней, как и клятвенные заверения в лояльности советской власти и рабоче-крестьянском происхождении, воспринимались исключительно как приспособленчество. Особенно жестко пресекались попытки использования международных связей, а также указания на повсеместное распространение тех или иных религиозных организаций [12, с. 87].

Противостояние обновленцев и Патриаршей Церкви, а также политика закрытия приходов проходили в

условиях многократно возросшей антицерковной агиткампании. Активную позицию занял Союз воинствующих безбожников. С 15 мая по 15 июня 1935 г. прошли городские, районные и областные конференции СВБ, а 20 июня 1935 г. – I краевой съезд, консолидировавшие усилия ячеек. В Северной Осетии в 1934 г. для усиления антирелигиозной работы было организовано оргбюро СВБ, но, как отмечала североосетинский исследователь И. А. Гиоева, это не повлияло на антирелигиозную работу в области [2, с. 56].

С 1930 г. в Ставрополе и Владикавказе стали проводиться хорошо организованные антипасхальные кампании (направленные не только на агитацию, но и на отвлечение верующих от богослужений), к которым привлекались Союз воинствующих безбожников, советские и профсоюзные организации, а в Северной Осетии – и национальные. Особенно сильными были антирождественская и антипасхальная кампании 1935 и 1936 гг. Для проведения антирождественской кампании были привлечены все ставропольские общественные организации. Основные мероприятия должны были состояться 25–29 декабря 1935 г., 6–8, 14 и 19 января 1936 г. Предполагалось показать населению «антинаучный» характер религии и хозяйственные достижения атеистического общества [6, л. 7]. Во время этих кампаний прошли многочисленные лекции и выступления с докладами.

Антирелигиозные мероприятия второй половины 1920-х – первой половины 1930-х гг. подготовили почву для массовых репрессий в отношении духовенства и наиболее активных верующих в 1937–1939 гг.

-
1. Выводы и предложения ЦС СВБ об антирелигиозной работе в ЧАО от 17/IX–30 г. // ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 37. Л. 177.

2. *Гюева И. А.* Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии. XX – нач. XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2005.
3. Из годового обзора Терского губкома РКСМ в ЦК РКСМ о работе по антирелигиозной пропаганде и борьбе за новый быт за 1923 год. 1 апреля 1924 г. // *Голоса из провинции: жители Ставрополя в 1917–1929 годах (сборник документов)*. Ставрополь, 2009. С. 270.
4. Из отчета Северо-Осетинской областной РКИ о деятельности за период с 1 января 1929 г. по 1 мая 1930 г. – Чистка советского, кооперативного и хозяйственного аппаратов // *Царикаев А. Т. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920–1930-е гг.)*. Владикавказ, 2009. С. 77.
5. Положение о ячейках, райбюро и советах союза безбожников // *ГАНИСК. Ф. 5938. Оп. 1. Д. 5. Л. 276–276 об.*
6. Постановление № 6 Президиума Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета о проведении антирождественской кампании по Северо-Кавказскому краю от 5 января 1936 г. // *ГАСК. Ф. 2795. Оп. 1. Д. 14. Л. 7.*
7. Предложения АППО об антирелигиозно-воспитательной работе. 1928 г. // *ЦГА ИПД РСО – А. Ф. 1. Оп. 1. Д. 595. Л. 6.*
8. Препроводительная записка Северо-Кавказского крайкома ВКП(б) агитпропам всех окружных, областных и оргбюро ВКП(б). 30 октября 1926 г. // *ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 389. Л. 1-1 об.*
9. Протокол № 28 заседания Бюро Северо-Кавказского краевого комитета ВКП(б) от 21–22 сентября 1935 г. // *ГАНИСК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 60. Л. 19.*
10. Протокол № 52 заседания Бюро Севособкома РКП(б) от 24 июня 1925 года // *ЦГА ИПД РСО – А. Ф. 1. Оп. 1. Д. 129. Л. 6.*
11. Протокол № 57 заседания Бюро обкома ВКП(б) Карачаевской областной организации от 4 сентября 1928 года // *ЦДОДП КЧР. Ф. 45. Оп. 1. Д. 18. Л. 31.*
12. *Хабулова С. А.* Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005. С. 87.
13. Циркуляр № 0–448/р Ставр. РИК. Всем исполнительным органам религиозных обществ Ставропольского района. 13 января 1932 г. // *ГАСК. Ф. 631. Оп. 1. Д. 36. Л. 12.*

Православные братства на Ставрополье в контексте российских общественных модернизационных процессов второй половины XIX в.

Галина Ульянова и Бианка Пиетрова-Эннкер, настаивая, что к истории развития Российской империи «нельзя подходить с обобщающими категориями отсталости или прогресса» [2, с. 13], при изучении и анализе событий отечественной истории второй половины XIX – начала XX вв. обращаются к пониманию модернизации, предложенному социологами Хансом ван дер Лоо и Виллемом ван Рейеном. Последние определяют модернизацию как «комплекс взаимосвязанных структурных, культурных, физических и психических изменений, который кристаллизовался на протяжении прошедших столетий и тем самым сформировал мир, в котором мы живем в данный момент, причем всегда движимый в определенном направлении» [2, с. 13–14]. Более того, такое понимание модернизации как комплексного и многогранного явления делает возможным и необходимым его историческое измерение, а значит, требует и разработки необходимых для этого критериев.

В нашем случае речь должна идти, прежде всего, о структурном измерении модернизации. А поскольку структура соотносится с дифференциацией, то ожидаемое структурное многообразие как часть модернизационных процессов связано с неизбежным появлением в обществе новых организационных форм, свидетельствующим в том числе о превращении общности в сепаратное от государства дискурсивное сообщество. Что в этих условиях предполагает и возникновение способности индивидуума

к обретению «новой формы личной самобытности», «конструированию» своей идентичности «в меняющихся жизненных связях».

Уже самим фактом своего создания Кавказская епархия послужила следствием и примером структурных изменений социальной реальности, обусловленной реализацией Россией своих геополитических устремлений.

И одной из важнейших задач для новой епархии, наряду с традиционными для истории Русской Православной Церкви и государства, в случае со структурными преобразованиями в рамках Русской Православной Церкви, как раз и стала помощь населению осваиваемого региона в приобщении к российской культурной идентичности в условиях меняющихся жизненных связей.

Поэтому создание на Ставрополье православных братств как дань традиции в организации церковной жизни в данном случае имело под собой более масштабные задачи, отвечавшие интересам российской государственности, переживавшей процесс модернизации и осваивавшей одновременно новые территории.

Более того, сама форма этих православных церковно-общественных организаций выражала реалии, связанные с усилением и даже востребованностью общественного элемента как участника отдельных сфер жизнедеятельности Российского государства.

Данью традиции стала легитимация братств на основе Правил о православных церковных братствах, определявших круг их деятельности служением «нуждам и пользам Православной Церкви», противодействием «посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников», созданием православных храмов, делами «христианской благотворительности», распространением утверждения духовного просвещения [4, с. 314–315].

Но общие российские реалии второй половины XIX в., значительно дополненные условиями освоения уникального региона, повлияли на то, что своим содержанием деятельность православных братств на Ставрополье вышла за регламентируемые рамки как в ее масштабах по ряду направлений, так и в числе акторов в виде «лиц разного рода и звания».

Так, Ставропольское братство святого апостола Андрея Первозванного, созданное в 1873 г., в первую очередь, с миссионерскими целями, в этой своей деятельности особенно преуспело как в части открытия и поддержки работы школ для «новообращенных», так и в оказании помощи тем из них, «которые бедствуют и не могут сами собой устроиться в православном обществе» [5, с. 157]. Уже в 1783 г. вблизи калмыцких кочевий, в с. Дербетовка, братство организывает школу с целью привлечения в нее детей «инородцев», берет под опеку и попечение школу в с. Большая Джалга, установив и стипендии для калмыцких детей [1, с. 138]. Возникшее за счет объединения в конце 1892 г. этого братства со Ставропольским братством святого равноапостольного князя Владимира – Андреевско-Владимирское братство – взяло на содержание церковно-приходскую школу для крещеных калмыков [3, с. 3]. Такого рода целенаправленная деятельность членов братств по приобщению к грамоте детей «инородцев» стала серьезным вкладом в социокультурное развитие калмыцкого народа как неотъемлемой части формирующегося в регионе поликультурного сообщества, втягиваемого в орбиту общероссийской культуры. Более того, приобщение кочевников к грамоте давало им шанс как минимум выстоять и найти свое место в экономике региона, активно вступавшего в аграрный капитализм.

Попечительская деятельность православных братств Ставрополя в отношении ряда школ для славянского на-

селения (Андреевская школа для мальчиков в Ставрополе, школа для девочек в с. Новомихайловском, церковно-приходская школа для детей обоого пола при Убежище для бесприютных детей), как и выплата жалования учителям ряда других школ, организация народной читальни и книжного склада с целью оказания помощи школам в приобретении более дешевой учебной литературы, также самым прямым образом влияли на развитие модернизационных процессов на Ставрополье в изучаемый период, обеспечивая его экономику грамотными работниками.

Благотворительная деятельность братств, казалось бы, была явлением из прошлого, когда Церковь в единственном лице несла ответственность перед Богом, людьми и государством за заботу о нуждающихся. Но и в условиях, когда Ставропольский приказ общественного призрения как орган государственного управления и заботы о социальном попечении и городские общественные управления как заинтересованные структуры местного самоуправления несли на себе эти заботы, члены братств не отказались от улучшения «нравственного и материального состояния бедных всех классов губернского города Ставрополя». В § 3 Устава Владимирского братства оговаривалось, что оно «устраивает бесплатную столовую, дает ночлег и дневное убежище, а по мере средств, и одежду немогущим приобретать их собственными трудами, содействует приисканию работы и сбыту изделий бедных тружеников, заботится о призрении и воспитании сирот и детей, неимущих родителей, организует бесплатную медицинскую помощь и, по мере развития средств и с надлежащего, каждый раз, разрешения, учреждает всякого рода благотворительные заведения» [6, с. 2].

В городе, который по мере развития модернизационных процессов в России все меньше справлялся с проблемами растущего в числе малоимущего и неимущего

населения, росло и число людей, проникавшихся этими проблемами. Само Владимирское братство возникло на базе «Кружка учредителей бесплатных столовых», состоявшего из равнодушных ставропольчан, 24 апреля 1888 г. открывших в Ставрополе столовую для бедных. Только с 24 апреля по 24 мая обеды в ней получили 2958 человек из неспособных к труду, бездомных, престарелых людей. Оформившись как «Братство святого равноапостольного великого князя Владимира» в июле 1888 г., братство не только продолжает практику таких обедов, но и открывает «Убежище для бесприютных детей» и «Денное убежище для бездомных». И если Убежище для бездомных существовало по правилам прежних времен, то Убежище для детей в организации своей работы и жизни ориентировалось братством на потребности переживаемого времени. Прежде всего, убежище обзавелось собственной школой. Обучение в ней велось по программе приходского училища. Кроме этого, при убежище была организована рукодельная мастерская для девочек, а для мальчиков в 1889 г. братство оборудовало сапожную мастерскую, в 1891 г. – столярную мастерскую, в 1893 г. – переплетную мастерскую. Время диктовало и создание при убежище детской кассы, в которой сберегались зарабатываемые и жертвуемые детям деньги. Они хранились по именным детским книжкам в Сберегательной кассе Государственного банка России.

После слияния Андреевского и Владимирского братств в конце 1892 г. их правопреемник – Ставропольское Андреевско-Владимирское братство – лишь увеличивает масштабы своей попечительской деятельности. Насчитывая к 1896 г. 565 членов, к которым себя относил значительное число социально активных ставропольчан, братство, наряду с иными общественными объединениями, участвовало в смягчении последствий реформирования

социально-экономической жизни региона и города. А сам факт совместной и довольно успешной работы духовных и светских лиц, объединенных рамками общественной организации, свидетельствовал о развитии в губернии структурного многообразия как части процесса дифференциации, сопровождающей любые модернизационные изменения.

-
1. *Гедeon, митрополит.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.–Пятигорск, 1992.
 2. Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в Российской империи. Вторая половина XIX – начало XX в. М., 2007.
 3. Отчет о деятельности Ставропольского Андреевско-Владимирского братства за 1896 г. Ставрополь, 1897.
 4. Правила о православных церковных братствах // Устав духовных консисторий (с дополнениями и комментариями). СПб., 1871.
 5. Устав православного братства во имя апостола Андрея Первозванного при Ставропольской Андреевской церкви // СЕВ. 1881. № 4.
 6. Устав Ставропольского православного братства святого равноапостольного князя Владимира. Ставрополь, 1888.

Деятельность приходского духовенства Кубанской области (конец XIX – начало XX вв.)

Основной функцией священнослужителей дореволюционной России являлось совершение богослужений и исполнение треб. Однако в разные периоды времени они по призыву Церкви выполняли ту деятельность, которая являлась наиболее актуальной для общества. В Кубанской области, как и в других губерниях Российской империи, священнослужители ведали местной статистикой, вели приходно-расходные, метрические, исповедальные, обыскные книги, клировые ведомости, церковно-приходские летописи.

Духовенство внесло большой вклад в дело развития краеведческой науки, в частности церковного краеведения. Среди священства были искренние любители и почитатели истории. Многие из них являлись не только собирателями древнейших находок (керамических изделий, серебряных и медных монет, старинных богослужебных книг), но и составителями исторических летописей своего прихода [15, с. 90–99]. Не каждый священник мог написать летопись своего прихода, большую роль здесь играла любовь к истории, в том числе местной, и желание изучать ее. Наиболее известные по своим публикациям священники-летописцы, собиратели истории: отец Евфимий Тимофеевский, отец Александр Садовский, отец Иоанн Максимов, отец Николай Михайлов [9; 16; 10].

Духовенство Кубани наравне с другими участвовало в военных действиях. В архивных делах имеется немало прошений священников на имя начальника Кубанской области М. П. Бабыча о зачислении их в действующую армию. Желая «пойти вместе с Российским победонос-

ным воинством на защиту прав Его Императорского Величества, Великого нашего Государя, Веры православной и Отечества. Я как казак-священник имею особенно сильное желание послужить в рядах войска Российского против врагов», – писал отец Павел Гладков в прошении [1, л. 5]. Сыновья священников, псаломщиков с 1914 г. наряду с другими несли службу в действующих армиях [6, л. 5, 10, 11].

Те священники, которые не могли лично участвовать в военных действиях, осуществляли благотворительную деятельность, направленную на оказание помощи семьям воинов. Они организовывали на приходах попечительства и, выступая в качестве их председателей, занимались выдачей казенных пайков, денежных сумм, пересылкой подарков воинам, заботились о правильном севе полей мобилизованных, содержании приютов для сирот, лазаретов для раненых и т. д. Принимая личное участие в этой работе, они проводили обход семей воинов, выявляли их духовные и материальные нужды, собирали пожертвования для армии, семей воинов и различных благотворительных комитетов. Часто священникам приходилось сталкиваться с грубостью и непониманием со стороны членов семей воинов.

Жены священников не остались в стороне, они занимались организацией приютов для сирот. Так, матушка настоятеля храма ст. Белореченской была попечительницей одного из таких приютов, который вмещал 40 детей. Обратившись ко всем женам священников Ставропольской епархии, она получила на нужды приюта значительные пожертвования [19, с. 60].

В своих проповедях пастыри призывали православных «всеми мерами и силами содействовать победе русского оружия над врагами Родины и Церкви, мужественно и терпеливо переносить наступившие невзгоды и ужасы

войны». Многие из них своим прихожанам вслух читали сообщения о событиях, происходивших на театрах военных действий, совершали молебны с крестными ходами перед отправкой мобилизованных на фронт [7, л. 9, 14].

Священно- и церковнослужители проявляли и личную благотворительность. В годы войны из средств духовенства на нужды раненых в епархиальный комитет было пожертвовано 1 000 руб. и местному комитету Общества Красного Креста – 200 руб. Преосвященными викариями – епископом Иоанном и епископом Михаилом – были оборудованы на личные средства в госпитале по 4 кровати. Показательна в этом отношении благотворительность архиепископа Агафодора. Свои средства он тратил на постановку миссионерского дела в епархии. В 1894 г. открыл и учредил епархиальное церковно-археологическое общество. Состоял почетным членом всех духовных академий России и многих просветительских благотворительных организаций Кубани. Им были учреждены стипендии в духовных академиях Петербурга, Москвы, Казани и Киева. Около 15 000 руб. в год выделялось бедным и сиротам духовного звания. В 1906 г. в распоряжение попечительства от Его Высокопреосвященства поступил дар в сумме 10 000 руб. Благотворительная помощь Владыки в 1914 г. составила около 86 000 руб. [11, с. 103]. На пожертвованный Его Преосвященством капитал в сумме 50 000 руб. «для вспомоществования духовенству в содержании детей в епархиальных духовно-учебных заведениях» было учреждено 30 стипендий имени архиепископа Агафодора. Капитал хранился неприкосновенно, а проценты с него выдавались 30 беднейшим детям духовенства, обучавшимся в пяти духовно-учебных заведениях епархии. Право избрания стипендиатов, с утверждения Его Высокопреосвященства, принадлежало правлениям и советам этих учебных заведений [5, л. 3].

Среди известных общественных деятелей духовенства Кубани следует назвать войскового священника протоиерея Михаила Петровича Воскресенского и известного миссионера протоиерея Симеона Никольского. В Лабинском отделе благодаря трудам и безвозмездным пожертвованиям протоиерея Алексея Ивлева была построена Троицкая церковь в ст. Вознесенской (1906 г.) и Спасо-Преображенский храм в х. Ереминском. Среди просветителей известно имя отца Николая Розова. В Екатеринодаре им были открыты миссионерский кружок и книжный киоск. Отец Николай широко развернул торговлю книгами, распространяя их по всей Кубани. С проповедями против пьянства он выступал в Екатеринодаре, Темрюке, Армави-ре, станицах Тихорецкой, Кавказской [11, с. 104].

Приходские священники заботились о сохранении здоровья прихожан, об улучшении условий их сельскохозяйственного труда, домашнего быта, давая им необходимые практические советы в той или иной области. В случае неурожая хлеба прихожане пользовались церковным зерновым хлебом, употребляя его как в пищу, так и на посев. Больным предлагались медицинские препараты и практическая помощь в лечении [14, с. 101-104].

Уровень образования, приобретенный в духовных школах, давал возможность священникам на профессиональном уровне вести научную деятельность. Многие из них состояли членами философских, географических, этнографических обществ [13].

Еще с 1864 г. по просьбе наказного атамана Кубанского казачьего войска священники начали духовно окормлять арестантов Екатеринодарского войскового острога. В начале XX в. за сооружение церквей при тюрьмах отвечали тюремные комитеты. Они заботились о том, чтобы арестанты соблюдали все церковные посты. Священники проводили в тюрьмах богослужения, исповедовали аре-

стантов. Начальству предоставлялись сведения о том, были ли заключенный на исповеди. В некоторых тюрьмах создавались библиотеки с книгами духовно-нравственного содержания. В Кубанской области такие библиотеки имелись в Екатеринодарской и Ейской тюрьмах [12, с. 668].

Одним из самых распространенных направлений деятельности священнослужителей являлось духовное просвещение. Ставропольская духовная консистория предписывала: «преподавание Закона Божия в школах, как министерских, так и церковно-приходских, есть неременная обязанность священника, который не вправе уклоняться от этой обязанности под предлогом исполнения церковных треб и других обязанностей» [3, л. 2–2 об.]. Священники преподавали в церковных школах, в местных начальных городских, сельских, станичных, аульных училищах ведомства Министерства народного просвещения. Многие пастыри были представлены к наградам «за отличную усердную службу по народному образованию» [2, л. 6, 30].

Исследование личных дел священнослужителей показало, что после рукоположения вчерашние семинаристы сразу же определялись на «диаконо-учительское» место, а затем, после рукоположения во священника, – на «законоучительское» и до ухода за штат продолжали преподавать Закон Божий [4, л. 8–10].

Священники большое внимание уделяли детям во время обхождения домов с молитвой перед праздниками Рождества Христова и Пасхи, проверяли их начальные знания в области веры, в присутствии родителей и всей семьи, призывали детей чаще ходить в церковь, делали назидание старшим. Такие посещения прихожан имели большое значение, так как способствовали установлению доверительных отношений между духовенством и паствой.

Пастыри проводили катехизические поучения и внебогослужebные собеседования, количество которых

значительно возросло после 1890 г., когда вышел указ Святейшего Синода об обязательном их проведении во всех приходах епархии. В случае болезни или отъезда священника замещал дьякон или псаломщик, окончившие семинарский курс. Собеседования велись обязательно каждый воскресный и праздничный день, после вечерни. Местом проведения являлась сторожка, школьное здание или частный дом, в крайнем случае – храм. Прихожане к вечерне созывались колокольным звоном. В селах и станицах в летнее время звонили обычно в 2 часа, чтобы дать возможность людям по окончании беседы выехать в поле. Зимой звонили не позже 3-х часов, чтобы слушатели могли засветло вернуться домой. В страду рекомендовалось вести беседы между утреней и литургией, так как вечером прихожане были в поле. В городских церквях звон к вечерне всегда был в 3 часа. Вечерня шла торжественно, с чтением акафиста Спасителю, или Богоматери, или храмовому святому [18, с. 11].

С конца XIX – начала XX вв. приходские священники начали активно вести миссионерскую деятельность среди мусульманского населения Баталпашинского, Майкопского, Екатеринодарского отделов. Выражалась она в усилении проповеднической деятельности, открытии внебогослужбных собеседований, распространении книг и брошюр религиозно-нравственного содержания, учреждении читален, открытии школ грамоты по хуторам и поселкам. Очень часто миссионерские кружки соединялись с местными обществами трезвости [8, л. 1–4]. Приходские священники входили в состав епархиальной миссии, которая вела борьбу против раскольников и сектантов.

Миссионеры использовали такие методы, как «участливое отношение... к пастве; внимательное и истовое совершение на себе крестного знамения; благоговейное совершение общественных богослужений, частных цер-

ковных служб и треб по домам; устройство внебогослужебных и назидательных для простого народа бесед и чтений для разъяснения истин христианской веры и правил нравственной жизни; учреждение церковно-приходских школ и школ грамоты; распространение в народе книг, брошюр с кратким, но обоснованным раскрытием заблуждений раскольников и сектантов; выбор священниками из среды прихожан помощников для собеседования с раскольниками и сектантами; собеседование с заблудшими в духе пастырской кротости и любви» [17, с. 20].

Активизация миссионерской и просветительской деятельности после 1905 г. фактически не привела к увеличению качественных показателей. Некоторые священнослужители, понимая недостаточность своих действий в условиях глобального падения общего уровня духовности, даже в собственной среде, писали: «Духовенство, к прискорбию, обнаружило преступную инертность. Отцы настоятели лучше истратят 100 рублей лишних на парчовое облачение, чем накупят на эту сумму полезных журналов и газет для духовной пищи своих овец взамен той гнилой, какая предлагается им интеллигентами из местных учителей, фельдшеров и недоучек-гимназистов. В общем положение церкви и пастырства угнетенное и приниженное. Авторитет церкви и духовенства слабеет. Безотлагательно нужны реформы, которые вдохнули бы в истерзанный и поруганный организм отечественной церкви «дух животворящий» [14, с. 294–295].

В 1917 г. по предложению епископа Кубанского Иоанна состоялся съезд благочинных Кубанской области, на котором пастырское собрание благочинных области и выборных представителей духовенства выразило полное доверие Временному правительству и готовность оказывать ему всяческую поддержку во всех начинаниях на благо Родины и Церкви [14, с. 146].

Таким образом, осуществляя деятельность в области просвещения, благотворительности, миссионерства, религиозно-нравственной, патриотической, научной и других областях социальной жизни, Церковь поддерживала либеральную политику государственной власти в Российской империи. В то же время, служа государству, она сохраняла традиционные незыблемые нормы поведения в обществе, которые являлись ориентиром для всех социальных слоев населения Кубанской области.

-
1. ГАКК. Ф. 396. Оп. 1. Д. 1074.
 2. ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 1066.
 3. ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 1133.
 4. ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 2464.
 5. ГАКК. Ф. 492. Оп. 1. Д. 235.
 6. ГАКК. Ф. 492. Оп. 1. Д. 288.
 7. ГАСК. Ф. 135. Оп. 74. Д. 981.
 8. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 54.
 9. *Максимов И.* Бытовые черты духовенства старой Черномории (1818–1843 гг.). По данным архива Дмитриевской церкви г. Екатеринодара // Известия ОЛИКО. Вып. 6. Екатеринодар, 1913.
 10. *Михайлов Н. Т.* Справочник по Ставропольской епархии (обзор городов, сел, станиц и хуторов Ставропольской губернии и Кубанской области). Ставрополь, 1910.
 11. Очерки истории органов внутренних дел Кубани (1793–1917) гг. / Под ред. проф. В. Н. Ратушняка. Краснодар, 2002.
 12. *Оспищева Л. Е.* История благотворительных организаций на Кубани (конец XIX – начало XX вв.): опыт изучения. Майкоп, 2003.
 13. Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в): Сборник документов. Краснодар, 2001.
 14. Полевой дневник автора. Музей ст. Вознесенской Лабинского района.
 15. *Рыбко С. Н.* История станичного прихода на Кубани в публикациях дореволюционных авторов // Итоги полевых фольклорно-этнографических исследований на Кубани: прошлое и современность. Краснодар, 2005.

16. *Садовский А.* Торжество закладки нового Успенского храма и освещение временного молитвенного дома в ст. Успенской Кубанской области // СЕВ. 1908. № 39. С. 1266–1280.
17. Сведения о состоянии миссии в Ставропольской епархии в 1907 году. Ставрополь, 1908.
18. СЕВ. 1916. № 2.
19. СЕВ. 1891. № 1.

Список сокращений

- АН СССР - Академия наук СССР
АО - «Археологические открытия»
АППО - Отдел агитации, пропаганды и печати
АУГ КЧР - Архив уполномоченного Главы Карачаево-Черкесской Республики по связям с религиозными организациями
ВДИ - «Вестник древней истории»
ВКП(б) - Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)
ВЛКСМ - Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи
ГАГС - Государственный архив г. Сочи
ГАКК - Государственный архив Краснодарского края
ГАНИСК - Государственный архив новейшей истории Ставропольского края
ГАСК - Государственный архив Ставропольского края
ГБУ - Государственное бюджетное учреждение
ГИМ - Государственный исторический музей
ДИИЯЛ - Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала Академии наук СССР
ИАА - «Историко-археологический альманах» (М.-Армавир)
ИАК - Императорская Археологическая комиссия
ИА РАН - Институт археологии Российской академии наук
ИИМК - Институт истории материальной культуры
ИППК ЮФУ - Институт по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Южного федерального университета

- ИРАО - Императорское Русское археологическое общество
- ИСПИ РАН - Институт социально-политических исследований Российской академии наук
- КЕВ - «Кавказские епархиальные ведомости»
- КПСС - Коммунистическая партия Советского Союза
- МИА - «Материалы и исследования по археологии СССР»
- МАИЭТ - «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии» (Симферополь)
- МАК - «Материалы по археологии Кавказа»
- МАО - Московское археологическое общество
- МЭР - «Материалы по этнографии России»
- НИИ - Научно-исследовательский институт
- НКВД - Народный комиссариат внутренних дел
- ОГПУ - Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР
- ОЛИКО - Общество любителей изучения Кубанской области
- ОР РГБ - Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
- ПСЗ - «Полное собрание законов Российской империи»
- РА - «Российская археология»
- РАО - Русское археологическое общество
- РГИА - Российский государственный исторический архив
- РКИ - Рабоче-крестьянская инспекция
- РКП(б) - Российская коммунистическая партия (большевиков)
- РКСМ - Российский коммунистический союз молодежи
- СА - «Советская археология»

- СВБ - Союз воинствующих безбожников
- СКНЦ ВШ - Северо-Кавказский научный центр Высшей школы
- СМОМПК - «Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа»
- СЕВ - «Ставропольские епархиальные ведомости»
- ТИЭ - «Труды института этнографии»
- ЦГА ИПД РСО - А - Центральный государственный архив историко-политических документов Республики Северная Осетия - Алания
- ЦГАРД - Центральный государственный архив Республики Дагестан
- ЦДНИРО - Центр документации новейшей истории Ростовской области
- ЦДОДП КЧР - Центр документации общественных движений и партий Карачаево-Черкесской Республики
- ЦК КПСС - Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза
- ЦНРПМ - Центральные научно-реставрационные производственные мастерские
- ЦСРИиП - Центр системных региональных исследований и прогнозирования
- ЦС СВБ - Центральный совет Союза воинствующих безбожников

Сведения об авторах

Белецкий Денис Викторович – историк архитектуры, научный сотрудник ГБУ «Наследие Алании».

Беликова Наталья Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, политологии и социальных коммуникаций Кубанского государственного технологического университета.

Бороденко Вера Ефимовна – преподаватель кафедры до-революционной отечественной истории Кубанского государственного университета.

Горбова Ирина Александровна – аспирант кафедры истории России Армавирской государственной педагогической академии.

Горожанина Марина Юрьевна – кандидат исторических наук, преподаватель Екатеринодарской Духовной Семинарии.

Данилюк Марина Юрьевна – кандидат исторических наук, преподаватель истории и обществознания Республиканского многопрофильного лицея Республики Дагестан.

Ионова Зинаида Николаевна – старший преподаватель кафедры теории и истории государства и права Сочиного института (филиала) Российского университета дружбы народов.

Кратов Евгений Владимирович – кандидат исторических наук, министр Карачаево-Черкесской Республики по делам национальностей, массовым коммуникациям и печати.

Кратова Наталья Васильевна – кандидат исторических наук, заместитель директора Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований.

Кудрявцев Александр Абакарович – доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, академик Международной академии наук высшей школы, директор Научно-образовательного центра культурного и природного наследия Северного Кавказа Северо-Кавказского федерального университета и Министерства культуры РФ.

Малахов Сергей Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Армавирской государственной педагогической академии.

Найденко Анатолий Васильевич – кандидат исторических наук, доцент, преподаватель истории и обществознания ВСОШ № 5 г. Ставрополя.

Орлова Кемя Владимировна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Кореи и Монголии Института востоковедения РАН.

Пантюхин Александр Михайлович, диакон – магистр истории, преподаватель Ставропольской Православной Духовной Семинарии.

Перфильева Людмила Александровна – искусствовед, член Московского союза архитекторов, ведущий специалист ГФП Институт «Спецпроектреставрация».

Покотилова Татьяна Евгеньевна – доктор исторических наук профессор, ученый секретарь Северо-Кавказского федерального университета.

Рыбко София Николаевна – старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра традиционной культуры Кубани ГБНТУ «Кубанский казачий хор».

Устаева Эльвира Радифовна – старший научный сотрудник, заведующая отделом фондов Таманского музейного комплекса.

Хрушкова Людмила Георгиевна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Церкви Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Содержание

Проблемы истории христианства на Северном Кавказе до XVII века и церковная археология

- Белецкий Д. В.*
Новые данные о Зругском храме
и проблемы его восстановления 4
- Буржаков Р. А., Ваккасова М. В.*
К вопросу о распространении христианства в Среднем
и Нижнем Поволжье в домонгольскую эпоху 13
- Кудрявцев А. А.*
Раннехристианские памятники Дербента
V – начала VIII вв. 21
- Малахов С. Н.*
Культ креста у горцев Северо-Западного Кавказа:
язычество или христианская традиция? 36
- Мамиев М. Э.*
Осетинский традиционный праздник Зæрдæвæрæн /
Вознесение 63
- Найденко А. В.*
Хазарская миссия святого Кирилла-Константина
Философа в свете раннего распространения
христианства на Северном Кавказе 71
- Перфильева Л. А.*
Альбом рисунков художника и археолога Д. М. Струкова
как исторический источник для изучения
христианских древностей Северного Кавказа. 82

Материалы к отчету Д. М. Струкова (1828–1899)
о поездке на Кавказ (в Кубанскую область)
(Публикация архивного документа...) 89

Хрушкова Л. Г.

Прасковья Сергеевна Уварова – выдающийся
исследователь христианских памятников Кавказа 100

Юрочкин В. Ю.

Церковно-археологические древности Тавриды 117

Православная Церковь на Северном Кавказе в XVIII–XX веках

Беликова Н. Ю.

Деятельность Русской Православной Церкви
в годы Великой Отечественной войны 126

Бороденко В. Е.

Правовой статус северокавказских монастырей
и монашества (XVIII – начало XX вв.) 133

Горбова И. А.

Просветительская деятельность монастырей
Кубанской области в XIX – начале XX вв. 145

Горожанина М. Ю.

Роль православного духовенства
в развитии образования и культуры Кубани
в конце XVIII – начале XX вв. 152

Данилюк М. Ю.

Кизлярский Крестовоздвиженский монастырь 161

Ионова З. Н.

Положение Русской Православной Церкви
в 1970–1980-е гг. в Краснодарском крае. 170

<i>Кратов Е. В., Кратова Н. В.</i>	
Положение православных религиозных организаций в Карачаево-Черкесской автономной области в 1980-е гг.	182
<i>Орлова К. В.</i>	
Миссионерская деятельность Православной Церкви среди большедербетовских калмыков (XIX в.)	190
<i>Пантюхин А. М., диакон</i>	
Практика антирелигиозной работы органов советской власти на Ставрополье и Тереке во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг.	199
<i>Покотилова Т. Е.</i>	
Православные братства на Ставрополье в контексте российских общественных модернизационных процессов второй половины XIX в.	207
<i>Рыбко С. Н.</i>	
Деятельность приходского духовенства Кубанской области (конец XIX – начало XX вв.)	213
<i>Список сокращений</i>	222
<i>Сведения об авторах</i>	225

||
Научное
издание

Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе

Материалы V Международных
Свято-Игнатиевских чтений

||

Корректор – *Бакулина Анна Николаевна*
Дизайн и верстка – *Галкина Любовь Владимировна*

Подписано в печать 06.05.2013. Формат 60 x 84 1/16.
Гарнитура Book Antiqua. Бумага 80 г. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,49. Тираж 150 экз. Заказ ??????

*Налоговая льгота –
Общероссийский классификатор продукции
ОК 005-93-953000.*

Издательство «Сервисшкола»
355011, г. Ставрополь, ул. 45-я Параллель, 36,
тел. (8652) 57-47-27.

Отпечатано в ООО «Ирбис»
355035, г. Ставрополь, ул. 2-я Промышленная, 16,
тел. (8652) 31-56-21.