

СТАВРОПОЛЬСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ



ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Материалы VI Международных
Свято-Игнатиевских чтений
г. Ставрополь, 14 мая 2014 г.

Выпуск I

Издательский центр
СтПДС
2014

УДК 271.2 (470.6)
ББК 86.372 (235.7)
П68

Издано по благословению 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

*Авторы несут ответственность
за точность цитирования.*

Православие в истории и культуре Северного Кавказа:
П68 Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. –
Вып. I. – Ставрополь: Дизайн-студия Б, 2014. – 372 с.; цв. ил.
ISBN 978-5-906137-25-8

В издании опубликованы материалы Всероссийской научно-практической конференции, проходившей в городе Ставрополе 14 мая 2014 года в рамках VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. В сборнике представлены доклады по религиозным аспектам истории и культурологии Северного Кавказа.

Книга будет полезна историкам, архитекторам, археологам, искусствоведам, музейным работникам и всем, кто интересуется кавказоведением, церковной археологией и историей, а также вопросами православной культуры.

УДК 271.2 (470.6)
ББК 86.372 (235.7)

ISBN 978-5-906137-25-8

© Авторы, 2014
© Ставропольская Православная Духовная
Семинария, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА ДО XVII В.

<i>Васильев Д. В.</i> Христианские захоронения в Золотой Орде	7
<i>Великая Н. Н.</i> О христианизации Чечни в период средневековья	21
<i>Голованова С. А.</i> Сарайская православная епископия и русское население на Северном Кавказе в XIII–XIV вв.	25
<i>Голубев Л. Э., Долечек Л. Л., Малахов С. Н., Пьянков А. В.</i> Каменная стела с изображением креста из окрестностей поселка Архыз в Карачаево-Черкесии	31
<i>Кудрявцев А. А., Кудрявцев Е. А.</i> Дербент в истории раннего христианства Кавказской Албании	37
<i>Малахов С. Н.</i> Вотивный крест с греческой надписью из Алании	51
<i>Мамиев М. Э.</i> К истории датирования средневекового православного храма Дзивгисы дзуар	57
<i>Могаричев Ю. М.</i> Начальная история христианства в Тавриде: проблемы и гипотезы	68
<i>Найденко А. В.</i> Крещение Руси и некоторые аспекты утверждения Руси в Северном Причерноморье и на Северном Кавказе в конце X – середине XI вв.	79

<i>Тахнаева П. И.</i>	
Храм Датуна – памятник христианской культуры X – начала XI вв. в горном Дагестане	98
<i>Хрушкова Л. Г.</i>	
Раннехристианские памятники Северо-Восточного Причерноморья: раскопки 2001–2008 гг.	111
<i>Юрочкин В. Ю.</i>	
О Готских епархиях в Крыму	138

ПРАВОСЛАВИЕ В НОВОЙ И НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

<i>Бабич И. Л.</i>	
Святитель Игнатий Брянчанинов и Северный Кавказ.	151
<i>Бирюкова Ю. А.</i>	
Позиция Юго-Восточного Русского Церковного Собора 1919 г. в политическом противостоянии периода Гражданской войны.	176
<i>Вакуленко Е. Г.</i>	
Вопросы изучения и сохранения отечественной культуры и церковного искусства в вузе: практический опыт	186
<i>Горожанина М. Ю.</i>	
Православная Церковь и кубанское общество в середине XIX – начале XX вв.: сравнительный анализ	192
<i>Гостиева Л. К.</i>	
Из истории православия в Осетии: священник Алексей Аладжиков (1836–1866)	208
<i>Ионова З. Н.</i>	
Русская Православная Церковь на Черноморском побережье Кавказа на рубеже XIX–XX вв. (на примере города Сочи)	221

<i>Киреев Ф. С.</i>	
Из истории храма станицы Архонской	232
<i>Кратова Н. В.</i>	
Мероприятия государственных и партийных органов власти Карачаево-Черкесской автономной области в отношении Русской Православной Церкви в 1960-е гг.	238
<i>Малахов С. Н., Малахова А. С.</i>	
Краевед М. Н. Ложкин: одинокий голос в защиту христианских памятников	250
<i>Архимандрит Никон (Лысенко)</i>	
Материалы о клириках Донской епархии, принявших мученическую смерть в первый период Гражданской войны на Дону, как основание для постановки вопроса о канонизации данных лиц	261
<i>Орлова К. В.</i>	
Роль Казанской духовной академии в подготовке миссионеров для калмыков.	273
<i>Диакон Александр Пантюхин</i>	
Тенденции, способствовавшие распространению обновленчества в церковной жизни Северного Кавказа в период Временного правительства и Гражданской войны (на материалах Ставрополя)	282
<i>Рыбко С. Н.</i>	
Строительство и внутреннее убранство церквей Кубанской области (середина XIX – начало XX вв.)	296
<i>Савенко Е. А.</i>	
Малоизвестные сюжеты участия иноков Троице-Сергиевой лавры в восстановлении и укреплении православия на Кавказе	310

<i>Савенко С. Н.</i>	
Образ, церкви и святыни преподобного Сергия Радонежского на Северном Кавказе: историко- культурный и духовный аспекты почитания	315
<i>Судацов Н. Д.</i>	
Духовенство Ставропольской и Екатеринодарской епархии в годы Первой мировой войны	326
<i>Табуницкова Л. В.</i>	
Особенности уголовных следственных дел донских священнослужителей 1930-х гг.	337
<i>Шафранова О. И.</i>	
Женское духовное образование в городе Ставрополе во второй половине XIX – первой четверти XX вв.	348
<i>Священник Евгений Шишкин</i>	
Легализация православных общин Северного Кавказа и Кубани в условиях гитлеровской оккупации	357
Список сокращений	365
Сведения об авторах	368

ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА ДО XVII В.

Христианские захоронения в Золотой Орде

Д. В. Васильев (Астрахань)

История христианства на территории Золотой Орды в настоящее время уже не является таким белым пятном, каким она являлась в середине XX в., до начала полномасштабных раскопочных исследований на золотоордынских городищах. Многие вопросы истории распространения и бытования различных христианских конфессий были проработаны в программном исследовании М. Д. Полубояриновой «Русские люди в Золотой Орде» [18]. Одним из наиболее ярких свидетельств наличия русского компонента в составе населения золотоордынских городов автор работы считает находки предметов, имеющих отношение к христианскому культу и богослужебной практике: нательных крестов, иконок, фрагментов хоросов и паникадил [18, с. 49–129].

Значительным вкладом в изучение истории христианства в Золотой Орде явилось диссертационное исследование А. Б. Малышева «Христианство в истории Золотой Орды» [13]. Вкратце основные, концептуальные положения этой работы были намечены ранее в совместном труде Н. М. Малова, А. Б. Малышева и А. И. Ракушина «Религия в Золотой Орде» [12]. Кроме того, надо отметить, что ни одно серьезное исследование по истории Золотой Орды не обходится без констата-

ции факта о наличии в ее составе значительной части христианского населения.

Однако археологические свидетельства присутствия христианства в Улусе Джучи до сих пор скудны и даже не систематизированы, не собраны воедино. Так, например, до сих пор не обобщены сведения обо всех известных на данный момент или даже просто о сохранившихся христианских храмах на территории бывшей Золотой Орды. До сих пор не издан единый систематизированный корпус письменных источников, касающихся христианства в Монгольской империи. То же самое можно сказать и о погребальных памятниках – сведения о них разрозненны и единичны.

В вопросе идентификации христианских захоронений на территории Золотой Орды мы сталкиваемся с несколькими основными проблемами. Во-первых, можно сказать, что вследствие унифицированности и безынвентарности средневекового христианского погребального обряда многие христианские захоронения остаются невыявленными среди массы мусульманских погребений золотоордынского периода. Во-вторых, на исследованных археологами городских некрополях Золотой Орды, относящихся к периоду XIV в., то есть к тому времени, когда ислам укоренился в качестве основной религии в Улусе Джучи, христианских захоронений вообще чрезвычайно мало (если они вообще там есть), поскольку шариат запрещает хоронить «зиммиев», то есть иноверцев, на одном кладбище с мусульманами [5, с. 302]. В-третьих, на территории Золотой Орды известно лишь одно достоверно определенное христианское кладбище – это некрополь русского поселка на Водянском городище в Волгоградской области [18, с. 72–85]. Попытки анализа погребального обряда на некрополе Водянского городища предпринимались в работах М. Д. Полубояриновой и Е. П. Мыськова [14, с. 123–135].

По мнению М. Д. Полубояриновой, наличие русского кладбища на Водянском городище эпохи Золотой Орды является свидетель-

ством наличия здесь русского поселка, о котором упоминает Гильом де Рубрук: «Новый поселок, который татары устроили вперемежку из Русских и Саррацинов, перевозящих послов, как направляющихся ко двору Бату, так и возвращающихся оттуда, потому что Бату находится на другом берегу в восточном направлении» [19, с. 118]. М. Д. Полубояринова считает, что под «сарацинами» здесь подразумеваются болгары и что правомерность отождествления Водянского городища с этим «новым поселком» доказывается русскими и болгарскими чертами данного в целом золотоордынского памятника, которые выявились при раскопках [18, с. 72–73]. Она описывает многочисленные русские вещи, обнаруженные в слоях Водянского городища: керамику, крестики, иконки. Помимо этого она описывает полуземляночные жилища русского населения, аналогичные тем, что были раскопаны на территории средневековой Руси, а также захоронения участка русского некрополя, исследованные в 1968 и 1969 гг. Поволжской археологической экспедицией [18, с. 76–78].

Русский некрополь располагался в береговой части городища и исследовался в связи с угрозой разрушения в результате осыпания обрыва в водохранилище. Во всех 17 погребениях, выявленных в 1968–1969 гг., погребенные были обращены головами к ЮЗ и З. Отклонение от западной ориентировки составляет от 10 до 35 градусов. Покойные лежали на спине в вытянутой позе, руки в большинстве случаев сложены в области таза. В двух случаях руки скрещены на груди, а кисти приподняты к шее. В 10 захоронениях погребенные были обращены лицами вверх, а в трех случаях – к северу (то есть влево). В ряде захоронений были обнаружены следы деревянных конструкций дощатых гробов, сколоченных, видимо, деревянными шпильками (остатки гвоздей не были зафиксированы). В одном захоронении были отмечены следы коры, которой был накрыт покойный. Наблюдается правильная рядность некрополя – видимо, могилы чем-то отмечались на поверхности [18, с. 76]. Антропологический анализ

ряда черепов из этого некрополя позволяет выявить резкое отличие данной серии от остальных захоронений на некрополях Водянского городища и определить ее как европеоидную, принадлежащую славянам [18, с. 76–77].

В заполнении ряда могильных ям была обнаружена русская керамика. Кстати, именно стерильность заполнения или наличие в нем находок позволили датировать данные погребения и определить, что славянские захоронения возникли в наиболее ранний период существования поселения.

Е. П. Мыськов сообщает еще о 40 захоронениях, раскопанных в 1989, 1996 и 2000 гг. на территории русского кладбища. В своей работе он приводит сводные данные обо всех 57 захоронениях, выявленных на некрополе Водянского городища [14, с. 129–130]. Более того, планиграфический анализ территории некрополя позволил автору установить его площадь и оценить общее количество захоронений на русском кладбище в 800–1000 объектов [14, с. 123–124].

Все захоронения были совершены в неглубоких – в среднем до 0,7 м глубиной – ямах. Практически во всех захоронениях умершие были похоронены в положении вытянуто на спине, лишь в одном случае скелет ребенка был обнаружен в положении скорченно на правом боку. Подтверждается наблюдавшаяся ранее общая ориентированность покойных головами на ЗЮЗ и устойчивая рядность в расположении самих могил.

Как отмечает Т. Д. Панова в работе «Царство смерти», «... сезонные нарушения в ориентации захоронений – обычное явление для всех кладбищ Руси в период средневековья. Отклонения бывают или к югу (летом), или к северу (зимой)» [17, с. 55].

Весьма неустойчиво положение рук покойных. Наиболее часто (21 случай наблюдения) фиксируется положение рук в сложенном виде на груди и на поясе. Остальные варианты единичны – на груди и поясе, на поясе и на тазу, на груди и у бедра (как в классических му-

сульманских погребениях – здесь не исключено культурное влияние окружающей мусульманской среды). В четырех случаях руки покойных были вытянуты вдоль тела.

Если говорить о средневековых христианских захоронениях на Руси в целом, то археологические материалы дают возможность четко проследить позу погребаемого в захоронении. В подавляющем большинстве тело умершего укладывали на спину, головой на запад, руки складывали на груди или на животе, хотя вариантов вынужденного расположения рук можно отметить много. Изредка зафиксированы отклонения от этого канонического положения. Причем, несмотря на редкость отмеченных случаев, они прослеживаются на протяжении достаточно длительного периода – с XI до XVI вв. Найдены захоронения, в которых умерший был помещен на правом или на левом боку с подогнутыми ногами и поднятыми к голове или груди руками [17, с. 58].

Несколько таких погребений, помещенных в просторную могильную яму, было зафиксировано в Новогрудке на кладбище первой половины XII в. [6, с. 51]. В пяти грунтовых захоронениях на Замчище Волковыска были обнаружены костяки на правом боку со слегка вытянутыми вперед руками (в одном случае руки были подтянуты к голове) [15, л. 130, рис. 106].

Один из самых поздних случаев неканонического положения тела в христианском городском захоронении был отмечен при исследовании Рождественского собора Пафнутьев-Боровского монастыря. Изученное здесь погребение XV–XVI вв. в деревянном гробу содержало костяк, лежащий на правом боку, ноги были согнуты в коленях, а руки согнуты и прижаты к груди [23, л. 9]. Исследования показали наличие отклонений от канонов в ориентации христианских захоронений, в связи с чем в некоторых случаях можно говорить об отголосках древних верований [17, с. 58].

В 11 захоронениях на христианском некрополе Водянского городища прослежены остатки деревянных дощатых гробов. При этом

Е. П. Мыськов не отмечает наличия металлических крепежных элементов – скоб, гвоздей и пр.

Наличие гроба отмечается в качестве одной из распространенных черт христианского погребального обряда. Выделяется несколько типов саркофагов, долбленных колод и гробов, в том числе и самый простой тип – дощатый гроб [17, с. 73].

Группа христианских захоронений на Водянском городище является практически безынвентарной, лишь в четырех могилах были найдены отдельные предметы, причем их связь с данными захоронениями не является безусловной – мелкие предметы могли быть занесены в заполнение грызунами. Безусловно, относятся к захоронениям только мелкие украшения – округло-уплощенная бусина из непрозрачного черного стекла и проволочная бронзовая серьга в виде колечка с заходящими концами [14, с. 124–125].

Интересные наблюдения приводит Е. П. Мыськов относительно различий между христианскими и мусульманскими захоронениями. Так, он отмечает наличие надгробий над значительным количеством мусульманских могил, в то время как не удалось проследить никаких долговременных сооружений над погребениями христиан. Исследователь уверен, что эти могилы отмечались лишь небольшими холмиками на поверхности земли, которые со временем стирались, что привело к редким случаям вторжения более поздних могил в более ранние.

Кроме того, доминирующим положением рук у мусульман является вытягивание их вдоль туловища или складывание на тазовых костях. Могильные ямы в мусульманских захоронениях представлены двумя типами – с заплечиками и с подбоем в южном борту (в своих построениях автор пользовался сравнением с материалами мусульманских захоронений именно с некрополя Водянского городища) [14, с. 125].

Как видим, определяющими признаками принадлежности данной группы захоронений к группе средневековых русских хри-

стианских погребений являются вторичные, сопутствующие признаки – антропологическая принадлежность, историко-культурный контекст, предметы, обнаруженные в заполнении. Такие признаки, как безынвентарность, наличие гробов, а также западная ориентировка погребенных, являются вторичными, поскольку все они могут быть характерными и для погребений мусульманского культурного круга. Здесь же, на Водянском городище, подобные захоронения были обнаружены в центральной его части, на некрополе рядом с мечетью [8]. Наличие гроба, судя по результатам статистического анализа мусульманского погребального обряда, не является признаком отклонения от погребальных канонів шариата [3, с. 84–85]. Более того, отсутствует прямой запрет на использование гроба в мусульманском погребальном обряде. Захоронение в гробу считается «нежелательным», однако не запретным – шариатом предусматриваются особые случаи, когда мусульманина надо хоронить в гробу [5, с. 279]. Несмотря на обязательность ориентировки лица погребенного на Мекку, довольно часто на некрополях эпохи Золотой Орды встречаются захоронения, в которых лицо покойного обращено кверху или влево. Их принято считать захоронениями с отклонениями от мусульманского погребального обряда, однако они все же в целом находятся в рамках исламской культурной традиции [2, с. 123–124, 130–132].

Водянское городище является не единственным памятником на территории Улуса Джучи, где были обнаружены христианские погребения. Интересное захоронение было обнаружено в 1992 г. в ходе раскопок на грунтовом могильнике Маячный бугор около села Красный Яр в Астраханской области. На раскопе №3 1992 г. в пределах участка размерами 10 x 5 м были зафиксированы захоронения и культовые сооружения, принадлежащие различным культурам и религиям: сырцовая оградка с остатками трупосожжения (возможно, остатки буддийской ступы), захоронения с инвентарем, в которых покойные были ориентированы головами на юг и на восток, классическое му-

сульманское захоронение в яме с подбоем и с надгробием над могилой, а также захоронение, которое мы интерпретируем как христианское [11]. Впервые данное захоронение (ил. 1), которое получило номер 162, было опубликовано Л. Ю. Пакалиной [16].

Могильная яма имела трапецевидную форму с неровными стенками, сильно скругленными углами и сужалась к востоку. Яма ориентирована длинными сторонами по линии ЗСЗ–ВЮВ. Глубина ямы составляет в среднем 70–80 см. Размеры ямы – 41 x 160 см. Заполнением ее являлась мягкая коричневая супесь с остатками органики и мелкой сырцовой крошкой. В заполнении встречались пятна древесного тлена и мелкие обломки дерева.

Над ямой было обнаружено прямоугольное надгробие размера-ми 177,5 x 102 см, выложенное из прямоугольных сырцовых кирпичей размерами примерно 44–45 x 24–25 x 9 см из глины с примесью органики, зеленоватого цвета. Надгробие было выложено поверх невысокого могильного холма и слегка выгибалось кверху.

Вдоль северного борта ямы прослежена ступенька шириной до 9 см.

На дне могильной ямы были обнаружены остатки деревянных плах гроба толщиной до 1 см. На слое древесного тлена и остатков деревянных плах лежал костяк подростка в положении вытянуто на спине, ориентированный головой на ЗСЗ. Череп погребенного находился в положении лицом вверх и был слегка склонен к левому плечу. Руки вытянуты вдоль туловища и присогнуты в локтях. Кисть левой руки находилась на левом крыле таза ладонью вниз, кисть правой руки лежала на крестце ладонью вниз. Ноги вытянуты, стопы соприкасаются. В районе голеней и стоп погребенного на дне могильной ямы и на костях были обнаружены фрагменты кожи – вероятно, остатки сапог. На дне ямы вокруг черепа было расчищено множество дынных семечек, лежащих в беспорядке. В 1 см западнее левой лопатки на дне могильной ямы обнаружена поливная кашинная пуговица, а вторая пуговица, аналогичная первой, обнаружена в районе правого

плечевого сустава, между ребрами и плечевой костью. Третья пуговица была обнаружена под шейными позвонками после снятия скелета. В 1 см западнее правой лопатки и в 2 см к ЮВ от нижней челюсти был обнаружен лежащий на дне ямы крест из белого металла (ил. 2).

Перекладины креста имеют длину 2,8 см, пересекаясь посередине. Каждый конец креста украшен стилизованным дополнительным перекрестьем. В центре этих маленьких перекрестий помещены концентрические двойные круги (диаметром до 5 мм). В центре креста также помещен орнамент в виде круга. По краям внешней поверхности крест орнаментирован валиком шириной до 1 мм и отстоящим от края на 2 мм. Крест односторонний. Все концы круглые, плавно переходящие друг в друга. Кольцо для подвешивания креста прикреплено к его верхней оконечности, плоскость его перпендикулярна плоскости креста.

Заметим, что данное погребение до сих пор является единственным на территории Золотой Орды захоронением, в котором обнаружен такой признак принадлежности к религии, как крест.

Серебряный нательный крест, который был обнаружен в данном захоронении, относится к так называемым крестам с округлым средокрестием и трехлепестковыми криновидными концами. Подобные кресты часто встречаются среди русских древностей XII–XV вв., известны по киевским коллекциям, среди материалов владимирских курганов. Один подобный крест был обнаружен на уже упоминавшемся Водянском городище [1, с. 17; 21, с. 30; 22, табл. XVII, №201].

Кашинные бусы-пуговицы, аналогичные обнаруженным в данном погребении, известны среди материалов XII–XIII вв. на Самосдельском городище в дельте Волги, а также на Сухореченском городище, где они датированы XIII–XIV вв. [7].

Т. Д. Панова отмечает, что исследователи культуры и быта средневековой Руси до сих пор не задавались вопросом, насколько широко была распространена такая деталь обряда, как захоронение с симво-

лом христианской религии – нательным крестом. В городских захоронениях XI–XV вв. их зафиксировано крайне мало. Между тем представление об обязательности погребения человека с крестом на груди получило широкое распространение даже в научной литературе. Однако в письменных источниках нет прямых указаний на то, что крест был обязательной деталью обряда погребения [17, с. 158–159].

Если мы обратимся к данным городских захоронений XI в., то встретим единственную находку нательного креста в захоронении второй половины XI в. в Юрьеве (Киевская земля), в обычном грунтовом погребении [9, с. 9]. Интересно отметить, например, что на кладбище Ярополча-Залесского XI–XII вв. исследовано 71 захоронение и только в одном из них найден шиферный нательный крест [20, с. 69]. В некрополях XII–XIII вв. случаев обнаружения погребений с крестами несколько больше. Все эти находки концентрируются в районе Киева и Новгорода, то есть двух центров, первыми подвергшихся христианизации.

Интересна и другая особенность этих захоронений – практически половину из них составляли монашеские, где присутствие креста было обязательным и соблюдалось строго, а остальные принадлежали представителям феодальной аристократии. Так, например, крест зафиксирован в захоронении княгини Евфросинии († 1244 г.), в каменном саркофаге. В парном захоронении детей князя Ярослава, умерших в 1198 г., найден маленький янтарный крестик. Фрагмент еще одного креста, из яшмы, сопровождал тело Дмитра Мирошкинича († 1209 г.), помещенное в кирпичную гробницу [17, с. 158–160].

Таким образом, археологические материалы позволяют изучить историю развития этой детали погребального обряда XI–XVI вв. Выясняется, что хоронили с нательным крестом в домонгольской Руси крайне редко, в основном в двух регионах, где раннее принятие и активное распространение христианства привело к появлению крестов в захоронениях представителей феодальной верхушки и монашества

(Киев и Новгород). Очень редки находки захоронений с крестами в период XIV–XV вв. Только начиная со второй половины XVI в. применение крестов как детали обряда становится более частым. В этот период уже до трети захоронений сопровождаются крестами; охвачена этим явлением значительная территория, в отличие от раннего периода. Так, например, в трех захоронениях усыпальниц представителей правящего дома в Московском Кремле были найдены нательные кресты. Они зафиксированы также в виде вышивки на саванах, венчиках (налобных лентах) и куколях погребенных.

В итоге выясняется крайне позднее (XVI–XVII вв.) появление традиции захоронения с нательным крестом в городских средневековых некрополях русских городов, окончательное закрепление которой нужно относить только к XVIII в. [17, с. 161].

Продолжая разговор о захоронении с крестом, мы должны ответить на два основных вопроса. Во-первых, это вопрос точной датировки захоронения, а во-вторых, вопрос о его социокультурной интерпретации. И эти вопросы связаны между собой очень тесно.

Дело в том, что грунтовый могильник Маячный бугор является городским некрополем Красноярского городища, относящегося к эпохе Золотой Орды. Данный памятник стал известен благодаря обнаруженной здесь большой группе захоронений с южной и восточной ориентировкой [10, с. 292–299]. На данном некрополе прослеживается процесс постепенного перехода населения от язычества к исламу, здесь присутствуют многочисленные захоронения с пережитками доисламских верований. Захоронения с южной и восточной ориентировкой являются высокостатусными. Они содержат большое количество инвентаря, позволяющего говорить об оседлости населения: кочедык, рыболовные крючки, виноградный нож, много семян культурных растений (винограда, дыни, проса, грецкого ореха, чечевицы и пр.). Некоторые предметы из инвентаря имеют прямое отношение к имперской культуре, распространившейся в Еке

Монгол Улусе: парчовые халаты, серебряные и золотые наборные пояса, поясные ковши из дерева и меди, головные уборы «бохтаг», или «бокка», выполненные из бересты и крытые парчовой тканью. Ряд предметов указывают на дальневосточное происхождение населения, оставившего данный некрополь, – в захоронениях встречаются палочки для еды, в одном из захоронений был обнаружен гроб с нарисованным на нем драконом. Нередки находки серег чжурчжэньского типа в виде русской прописной буквы «Б», зеркал, также имеющих происхождение из материальной культуры империи Цзинь. Кроме того, черты некоторых погребений позволяют отнести их к буддийской обрядности: трупосожжения и комбинированные погребения, прикрывание рта и носа руками, помещение в могилу драгоценностей и монет.

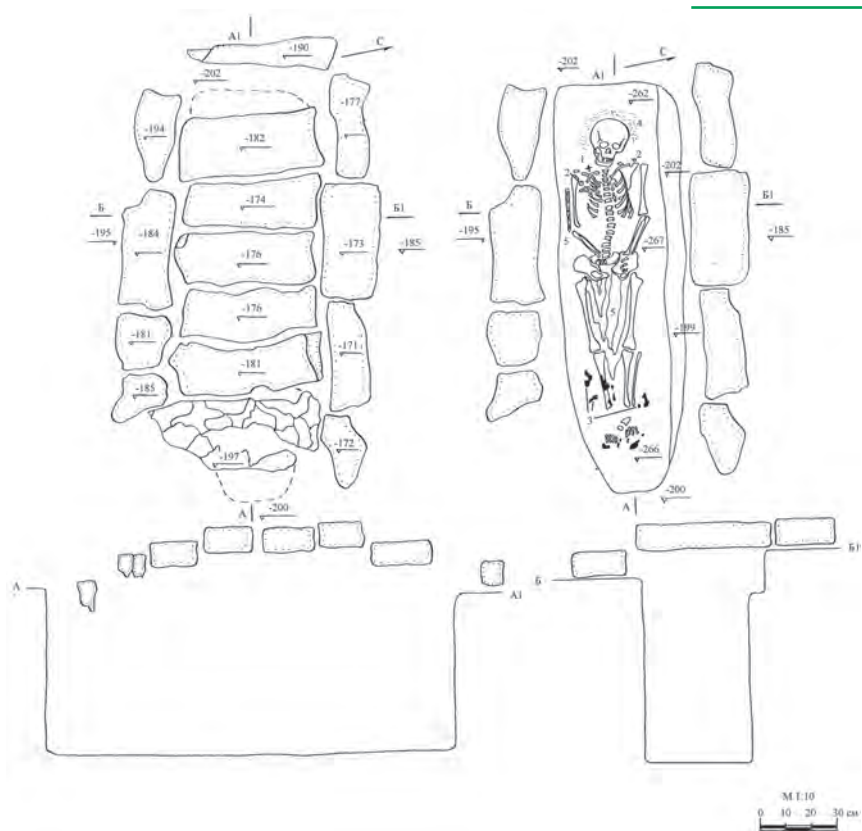
Комплекс вышеописанных черт погребального обряда позволил нам определить могильник Маячный бугор как некрополь высшей чиновничьей служилой знати Золотой Орды эпохи единства Монгольской империи (второй половины – конца XIII в.), которую составляли буддисты – выходцы из Дальневосточного региона: чжурчжэни, уйгуры, кидании. А также присоединиться к существующему в науке мнению, что Красноярское городище является местоположением первой столицы Золотой Орды [3, с. 110–124; 4, с. 165–176].

Расположение захоронения с крестом на некрополе подобного типа заставляет нас предположить, что захороненный в нем молодой человек является представителем знатного рода. К сожалению, антропологических определений покойного не проводилось, поэтому точно что-либо сказать об этической или расовой его принадлежности нельзя. Однако само расположение погребения на элитном участке некрополя, в окружении захоронений знати, говорит о статусе покойного. Поэтому мы смело можем отвергнуть предположение о том, что перед нами захоронение рядового христианина. Выше мы уже указывали на то, что захоронения с крестами на Руси принадлежат главным

образом представителям аристократии или духовенства. Даже если здесь это захоронение принадлежит выходцу с Руси, то он являлся младшим представителем знатного, по всей видимости княжеского, рода, умершим в Орде и похороненным здесь, поскольку русские князья были включены в чиновничью и служилую систему Монгольской империи. Однако велика также вероятность, что подросток, захороненный на Маячном бугре, был представителем местной аристократии и принадлежал к сообществу, которое исповедовало христианство в первом или втором поколении. Об этом говорят такие черты обряда, как наличие остатков заупокойной пищи (дынных семян на дне могилы у головы покойного), наличие пуговиц от одежды (которые могли служить и бусами – они все были обнаружены в районе шеи). О том, что погребенный принадлежал к местному населению, косвенно свидетельствует также наличие надгробия – его могила была отмечена и могла посещаться родственниками для выполнения цикла поминальных обрядов.

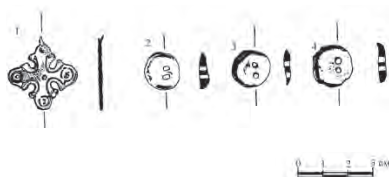
-
1. *Беленькая Д. А.* Медная пластика городов Московской Руси // КСИА. №208. Средневековая археология Восточной Европы. М.: Наука, 1993.
 2. *Васильев Д. В.* Ислам в Золотой Орде. Историко-археологическое исследование. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2007.
 3. *Васильев Д. В.* Исламизация и погребальные обряды в Золотой Орде (археолого-статистическое исследование). Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2009.
 4. *Васильев Д. В.* К вопросу о локализации первой столицы Золотой Орды на Красноярском городище // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Научный журнал. Вып. 9. №1. Уральск, 2009.
 5. *Гаджиев М. П.* Сущность смерти и похоронный обряд. По мазхабу имама аш-Шафи'и. Махачкала, 2009.
 6. *Гуревич Ф. Д.* Погребальные памятники жителей Новогрудка // КСИА. №185. 1983.
 7. *Детинкина Н. И.* Сухореченское селище – центр микрорайона восточного региона Самарского Заволжья в золотоордынское время [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2012/1783/47589_b8f0.pdf.

8. *Егоров В. Л.* Отчеты о работах на Водянском городище в 1967, 1968, 1969 гг. // Архив ИА РАН. Р-1. №№3533, 3688, 3909.
9. *Иванченко Л. И., Орлов Р. С.* О локализации летописного Юрьева // Археология. Т. 53. Київ, 1986.
10. *Котеньков С. А., Котенькова О. Ю.* Элементы язычества в погребальных обрядах грунтовых могильников «Маячный – I-II» – золотоордынских некрополей Красноярского городища в Астраханской области // Археология Нижнего Поволжья: проблемы, поиски, открытия. Материалы III Международной Нижневолжской археологической конференции. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2010.
11. *Котеньков С. А.* Отчет об археологических исследованиях на грунтовом могильнике «Маячный бугор-1» в Красноярском р-не Астраханской области в 1992 г. // Архив ИА РАН. Р-1. №№17655, 17656.
12. *Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И.* Религия в Золотой Орде: Учебное пособие. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1998.
13. *Малышев А. Б.* Христианство в истории Золотой Орды: Дис. ... канд. ист. наук. Саратов, 2000.
14. *Мыськов Е. П.* Русское кладбище Водянского городища // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 4. 2001.
15. *Орлов С. Н.* Отчет по раскопкам и исследованию руин Аркажского монастыря под Новгородом, проведенным летом 1962 г. // Архив ИА РАН. Р-1. №2440.
16. *Пакалина Л. Ю.* К вопросу о христианстве в Золотой Орде // XXV Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция: Тезисы докладов. Самара: Изд-во СамГПУ, 1994.
17. *Панова Т. Д.* Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М.: Радуница, 2004.
18. *Полубояринова М. Д.* Русские люди в Золотой Орде. М.: Наука, 1978.
19. Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
20. *Седова М. В.* Ярополч-Залесский. М., 1978.
21. *Станюкович А. К., Осипов И. Н., Соловьев Н. М.* Тысячелетие креста. Произведения русской христианской металлопластики X–XX веков из частных собраний. М., 2003.
22. *Ханенко Б. И., Ханенко В. Н.* Древности русские. Кресты и образки. Собрание энколпионов, крестиков и образков Б. И. и В. Н. Ханенко. Киев, 1900.
23. *Хворостова Е. Л.* Пафнутьев-Боровский монастырь. Калужская область. Описание и фотофиксация шурфов в соборе Рождества XVI в. 1970 г. // Архив ИА РАН. Р-1. №4064.



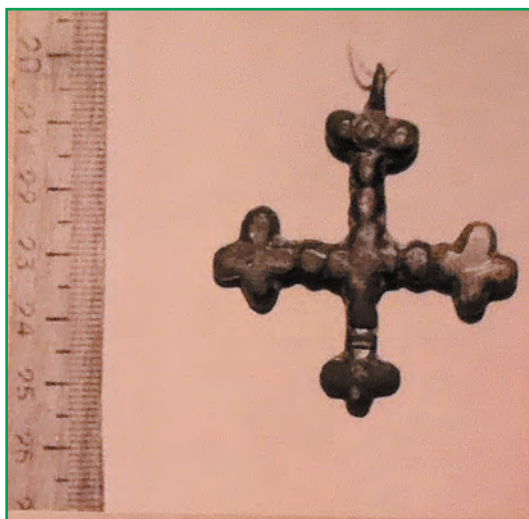
Ил. 1 – Погребение с христианским нательным крестом
с могильника Маячный бугор
(по С. А. Котенькову):

- 1 – крест;
- 2 – пуговица;
- 3 – кожа;
- 4 – семечка дыни;
- 5 – дерево.



Ил. 2 – Инвентарь христианского погребения
с могильника Маячный бугор:
1 – крест (серебро);
2, 3, 4 – пуговицы (кашин, бирюзовая глазурь).

Ил. 1 – Медный нательный крест из подземного склепа у села Бичиг (Фонды Чечено-Ингушского республиканского краеведческого музея. ОС-13020).



Ил. 2 – Железный крест из села Ведено.

Ил. 3 – Железный крест из села Майртуп (хранился в школьном музее села Майртуп).



О христианизации Чечни в период средневековья

Н. Н. Великая (Армавир)

Население горных районов Северного Кавказа в период средневековья не раз подвергалось христианизации со стороны Грузии. Многочисленные следы этого процесса относятся к X–XI вв. (и в целом к домонгольскому периоду), когда в горах региона появились или были перестроены, расписаны христианские храмы: Датунни – в Дагестане, Зругский, Тлийский – в Осетии, Тхаба-Ерды, Алби-Ерды, Таргимский – в Ингушетии. На этом фоне «белым пятном» выглядит Чечня. Цель данной статьи – ввести в научный оборот ранее не публиковавшиеся материалы и отчасти восполнить существующий пробел.

Предания и топонимические данные, собранные в Чечне еще в советский период, показывают, что христианские храмы некогда находились в Хильдехароевском, Зумсоевском, Нихалоевском, Шатоевском, Аллароевском, Нашхоевском и других обществах [8, с. 96, 147, 161, 164; 9, с. 89, 156, 242].

Появление многочисленных храмов (и купели в Тхаба-Ерды) не оставляет сомнений в том, что, по крайней мере, часть вайнахов была крещена. О распространенности крещения свидетельствует медный нательный крест из подземного склепа у села Бичиг (ил. 1) [1, с. 235]. В дореволюционный период в кургане недалеко от аула Чечен был найден крест с серебром или платиной, а в одной из древних башен Аргунского ущелья – крест лепной работы [3, с. 752]. К числу средневековых христианских древностей относятся массивные железные кресты, аналогичные тем, что известны в соседних районах Северного Кавказа. Они происходят из сел Ведено

(ил. 2) [4, с. 132, 135, 136] и Майртуп (ил. 3) [1, с. 233] и, очевидно, использовались при молебнах.

Подобно тому, как это было в Дагестане, Осетии, Хевсуретии, христианизация Чечни сопровождалась появлением каменных крестов. Сама форма ряда крестов не позволяет отнести их к антропоморфным стелам, хотя вполне возможно, что в дальнейшем они именно так и стали восприниматься местным населением. Но по свидетельству В. Ф. Миллера, каменный крест у аула Чакхери имел даже углубление для иконы, а крест у села Цори был поставлен на горе в честь победы над мусульманами [5, с. 7], то есть также являлся христианским символом. О том, как некоторые из крестов оказались над мусульманскими захоронениями, можно судить по следующему замечанию И. Попова: «Сын видел, как отец его ставил крест или другой памятник на могиле умершего деда, и делал то же, не вдаваясь глубоко в смысл заведенного порядка» [7, с. 262].

Нельзя обойти вниманием и мощный слой топонимики из горных районов Чечни. Наиболее часто встречающиеся названия мест, связанные с христианством: церкви; храмовые пашни, хребты; священника ущелье, склон, поляна; крещения ущелье; поселение христиан и др. [8, с. 69, 92, 96, 136, 147, 151, 161, 221, 235].

Все это вместе взятое позволяет утверждать, что Чечня, также как и соседние районы региона, была затронута христианизацией, основным проводником которой выступала средневековая Грузия (в основном Кахети). Анонимный арабский источник IX в. сообщал о деятельности кахетинского епископа в стране дзурдзуков (горных вайнахов) [6, с. 36]. А согласно грузинским летописям, Квирике III Великий (1010–1037) назначил эристава в Кветерский округ, куда входили и дзурдзуки [11, с. 135], что подтверждает наличие политических и духовных связей средневековых вайнахов с Восточной Грузией.

В XII–XIII вв. христианство, видимо, поддерживалось Давидом Строителем (1089–1125) и царицей Тамар (1184–1212). В одном из пре-

даний сообщалось, что царица неоднократно посещала Малхисту (общество в горной Чечне). При ней дзурдзуки усмиряли пховцев (пшавов?), а в 1227–1228 гг. они были покорны царице Русудан [10, с. 150–151].

В связи с монголо-татарским нашествием проповедь христианства, по-видимому, сходит на нет. Последний импульс этому процессу дает правление Георгия V Блистательного (1318–1346). В его царствование монголы были изгнаны из Грузии и все ее земли объединились. Миссионеры-священнослужители отправляются на Северный Кавказ. Согласно грузинским хроникам, Католикос Евфимий видел храмы у народов нахче (чеченцев). Он приказал курмухскому архиепископу Квириле Донаури послать по всем церквям по Евангелию, что и было сделано [2, с. 50]. К XIV–XV вв. относится и чеченское предание о строительстве храма в районе озера Галанчож.

Сокрушительный удар по христианству в восточных районах Чечни, как и в горном Дагестане, нанесли походы Тимура (конец XIV в.), который, по свидетельству Шереф ад Дина Али Йезди, уничтожил здесь церкви и бутхана (капища идолов). Таким образом, во многом можно считать справедливыми слова грузинского царя Теймураза (XVII в.) о том, что «кистины, глигвы и дзурдзуки первоначально были христианами. Леки (общее название горцев Дагестана. – Н. В.) тоже были христианами и знали грузинский язык. Так было до Тамерлана» [11, с. 134].

Приведенные в статье и иные факты позволяют сделать вывод о весьма широком распространении христианства в горной Чечне, прежде всего, граничащей с Восточной Грузией. Длительное отсутствие связей с ней в монгольский и послемонгольский периоды привело к утрате канонического направления христианства в верхах вайнахского общества и формированию синкретической религиозной системы, в которой своеобразно переплелись и видоизменились черты христианства и язычества.

1. *Бараниченко (Великая) Н. Н.* Доисламские верования и культы в исторических системах общественных отношений вайнахов: Дис. ... канд. ист. наук. Грозный, 1985.
2. *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Вып. 22. Тифлис, 1897.
3. История Чечни с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Т. 1. История Чечни с древнейших времен до конца XIX века. Грозный: Кн. изд-во, 2008.
4. *Марковин В. И.* Материалы по археологии горной части Восточной Чечни // Археолого-этнографический сборник. Т. 1. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1966.
5. *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии // МАК. Вып. 1. М., 1888.
6. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Т. 1. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1967.
7. *Попов И.* Ичкеринцы // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ: Издание Терского областного стат. комитета, 1878.
8. *Сулейманов А. С.* Топонимия Чечено-Ингушетии. Ч. 1. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1976.
9. *Сулейманов А. С.* Топонимия Чечено-Ингушетии. Ч. 2. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1978.
10. *Тогошвили Г. Д.* Из истории грузино-вайнахских политических взаимоотношений во 2-й пол. XVIII века // Известия, статьи и материалы по истории Чечено-Ингушетии. Т. 5. Вып. 1. Грозный: Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1964.
11. *Царевич Вахушти.* География Грузии // Записки КОИРГО. Кн. XXIV. Вып. 5. Тифлис, 1904.

Сарайская православная епископия и русское население на Северном Кавказе в XIII–XIV вв.

С. А. Голованова (Армавир)

На веротерпимость монгольских ханов и их покровительство Русской Церкви неоднократно обращали внимание исследователи. В соответствии с общеимперскими принципами религиозной политики, определенными в своей основе Великой Ясой, монгольские владыки предоставили определенные льготы русскому духовенству. Ярлыки, данные русским митрополитам, освобождали духовенство от всех видов дани и повинностей перед ханом [10, с. 34]. За оскорбление церковей, хуление веры, уничтожение имущества полагалась смертная казнь. Сохранившиеся ханские ярлыки свидетельствуют, что каждый новый русский митрополит должен был являться к хану за ярлыком, подтверждающим права Церкви. Как следует из летописей, в Орде побывали митрополиты Максим (1283 г.), Петр (1313 г.), Феогност (1333 г.), Алексей (1357 г.) и др.

В 1261 г. при хане Берке была образована Сарайская православная епископия, которая подчинялась Киевскому митрополиту. Просуществовала она до 1480 г., когда епископы Сарские (переименование Сарайских епископов в Сарских и Подонских произошло в 1459–1461 гг.) были переведены в подмосковную усадьбу Крутицы [5, с. 27].

Религиозная власть Сарайского епископа охватывала территорию вверх от Сарая по Волге и Дону. М. Д. Полубояринова считает, что учреждение епископии при ханском дворе было обусловлено рядом причин. Во-первых, большим числом русских в Золотой Орде. Во-вторых, тем, что монгольская власть, наладив отношения с русским

духовенством, не противилась попыткам священнослужителей упрочить свое влияние на новой обширной территории. В-третьих, ханская власть придавала особую роль Сарайскому епископу во взаимоотношениях Золотой Орды с Византией [9, с. 24]. Ордынские ханы и русские митрополиты использовали Сарайских епископов для сношений с Константинопольским Патриархом. Не менее важной причиной, подтолкнувшей русское духовенство к сотрудничеству с ордынской властью, исследователи считают борьбу с католицизмом, который с XIII в. начинает активную миссионерскую деятельность на Востоке.

Православное духовенство и различные социальные слои русского общества оказались в новых для себя условиях кочевого мира, создававших трудности для отправления церковных служб в чужой среде. Сам Сарайский епископ часто находился в ставке хана при его летних кочевках в Поволжье и Подонье. Поэтому неслучайно епископ Сарайский Феогност на Константинопольском Соборе в 1276 г. обсуждал вопрос о том, можно ли освященную трапезу (престол) переносить с места на место и употреблять при богослужении [9, с. 29; 12, с. 150].

При всей важности дипломатической и миссионерской деятельности Сарайской епископии, важное место отводилось возможности православным людям, оказавшимся по разным причинам на территории Золотой Орды, отправлять христианские обряды.

В ханских ставках постоянно находились русские князья. Был установлен строгий порядок, по которому князья являлись в Орду, чтобы засвидетельствовать хану покорность, получить ярлык на княжение, а с XIV в. – доставлять дань («выкуп»). Пребывание здесь князей растягивалось на один-два года, нередко хан вызывал к себе княжеских сыновей, которых держал в качестве заложников, иногда сами князья посылали своих сыновей, чтобы они защищали их интересы при ханском дворе. Анализируя только события 1319 г., связанные с убийством в Орде Михаила Тверского, можно констатировать, что на северокавказском кочевье хана Узбека находилась большая группа

русского населения – сам Михаил Тверской с сыном Константином и ближайшим окружением, московский князь Юрий Данилович с боярами и слугами. Одновременно упоминаются «станы». Двое слуг князя Юрия Московского, отправленные за реку сторожить тело убитого князя, ночью испугались и убежали в «станы». О «станах» говорится еще несколько раз. Так, некоторые из дружины тверского князя бежали в Орду к царице, других слуги Юрия и Кавгадыя схватили и «приведе в станы своя». По мнению В. А. Кучкина, речь идет о станах русских на татарском кочевье [6, с. 175]. По-видимому, это были постоянно действующие своеобразные русские резиденции при ханских ставках, территориально державшиеся обособленно, где останавливались князья со свитой, а в их отсутствие пребывало духовенство, русское купечество, здесь же могли искать убежище и защиту русские, угнанные в рабство.

Нередко в ставки приезжали дипломатические миссии. Но, пожалуй, наиболее широко русское православное население было представлено в Орде купечеством и угнанными в рабство ремесленниками.

Православные церкви и часовни были построены в ряде городских центров Золотой Орды. Постоянная епископская резиденция, по предположению М. Д. Полубояриновой, находилась в одной из двух столиц Золотой Орды – сначала в Сарай Берке (Селитренное городище в Астраханской области), а затем в Новом Сарае (Царевское городище в Волгоградской области) [9, с. 28]. А. В. Терещенко во время раскопок обнаружил два обломка мраморных и каменных плит с высеченными на них крестами – вероятно, фрагменты архитектурных деталей от здания церкви или христианских надгробий.

Христианская церковь существовала в летописном городе Бездеж, отождествленном В. Л. Егоровым с Водянским городищем (Волгоградская область). О наличии православной церкви в Маджарах свидетельствует рассказ летописи о гибели в Орде тверского князя

Михаила в 1319 г. Место гибели князя в предгорьях Северного Кавказа русские летописи описывают так: «За рекою Теркою, под великими горами Ясскими и Черкасскими, у града Титякова, на Сивинце, близ врат железных, у болвана медяного, у златыя главы у Темиревы у богатыревы могилы». После убийства тело Михаила Тверского перевезли через реку Адеж, «еже речется горесть». Далее тело убитого князя в сопровождении бояр было доставлено в Маджары. «В Маджычарах гости, знавшие князя, хотели прикрыть его тело дорогими тканями и поставить в церкви с честью, со свечами, но бояре московские не дали». Из Маджар тело Михаила Тверского повезли в Москву. Исследователи северокавказского города Маджары отмечали здесь развалины двух церквей [4, с. 58; 7, с. 144; 11, с. 156].

При хане Узбеке на городище Верхний Джулат (летописный город Дедяков), который отстраивается после разрушения в 1277–1278 гг., получив и новое название Татартуп, восстанавливаются и некоторые построенные ранее церкви. В фольклоре местного населения сохранилось воспоминание, зафиксированное И. Ф. Бларамбергом, что «эти церкви были построены френгами», то есть западноевропейцами, которые жили в Татарии [1, с. 420]. Католические миссионеры нашли в Татартупе благоприятную почву: большинство местного населения и различного люда, пригнанного из Закавказья и Руси, были христиане, единые в своем неприятии ислама и потерявшие до поры традиционные возможности для своих конфессиональных обрядов.

Можно предположить, что христианская культовая постройка существовала и в районе селения Майртуп (Чечня). Археологические материалы, выявленные в окрестностях этого селения, свидетельствуют о полиэтническом составе населения. Центральную группу составляют восемь древнерусских крестов, которые хронологически охватывают отрезок времени с XII по XIV вв. Предметы христианской пластики представлены также крестами ближневосточного (византийского) происхождения, двумя закавказскими нательными крестами,

тремя крупными пластинчатыми крестами, известными из раскопок и в других средневековых памятниках Северного Кавказа. Тот факт, что железные кресты такого типа, как правило, находят в центрально-кавказских церквях X–XII вв. и в более поздних ингушских и осетинских христианско-языческих святилищах, позволяет ставить вопрос о возможности существования здесь соответствующей церковной постройки. Интересно, что в районе Майрхуты был найден оселок с изображением грузинского храма [3, с. 549–551].

Многолетними усилиями исследователей на территории Северного Кавказа собрана выразительная коллекция древнерусской христианской пластики. Большинство предметов являются случайными находками, зафиксированными вне достоверных археологических комплексов, поэтому определение даты и времени их функционирования базируется на подборке аналогий. Нательные кресты, энколпионы, бронзовые литые иконы древнерусского происхождения найдены на территории Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Чечни, Ингушетии, Ставропольского края (города Пятигорск и Кисловодск). Они имеют достаточно широкий диапазон бытования – XII–XIII вв. – и тяготеют к одному из древнерусских центров (прежде всего, Киеву и Новгороду). Многие из этих предметов могли попасть на Северный Кавказ вместе с их владельцами, русскими пленниками [2, с. 10].

Несмотря на их близость к богослужебным предметам домонгольского времени, они вполне сопоставимы с широким кругом золотоордынских бытовых объектов региона. В этом убеждает картографирование христианских древностей на золотоордынской территории. Как и северокавказские находки, многие богослужебные предметы из городов Золотой Орды датируются домонгольским временем. Это еще раз убеждает в том, что мелкая христианская пластика появилась в регионе с плененными русскими людьми. На аналогичную мысль наводит и наблюдение киевских специалистов, заметивших, что многие находки из Киева изготовлены в 1240-х гг. по образцам более ран-

него времени. Кроме того, икона XII в., найденная близ селения Кели (Ингушетия), зафиксирована в могильнике, хорошо датируемом монетными находками конца XIII–XIV вв. [8, с. 14–17].

Таким образом, в границах Золотоордынского государства на протяжении XIII–XIV вв. находился большой массив русского православного населения. Создание Сарайской епископии, основной паствой которой, очевидно, были русские, позволяло создавать привычные и необходимые условия для отправления религиозных обрядов. Кроме того, Сарайский епископ, постоянно находясь в ханской ставке, при лояльном отношении ханов к любой религии получал возможность добиваться у ордынских правителей защиты прав священнослужителей и верующих, оказавшихся вне своей этнокультурной среды.

-
1. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIV вв. Нальчик, 1974.
 2. Виноградов В. Б., Нарожный Е. И., Голованова С. А. О древнерусских предметах на Северном Кавказе // Россия и Северный Кавказ (Проблемы историко-культурного единства). Грозный, 1990.
 3. Виноградов В. Б., Чахкиев Д. Ю. Материальный след грузинских впечатлений в Чечне // Дзеглис мегобари. №3. Тбилиси, 1987.
 4. Волкова Н. Г. Маджары (из истории городов Северного Кавказа) // Кавказский этнографический сборник. Т. 5. М., 1972.
 5. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. М., 1900.
 6. Кучкин В. А. Повести о Михаиле Тверском. М., 1974.
 7. Минаева Т. М. Золотоордынский город Маджары // Материалы по изучению Ставропольского края. Вып. 5. Ставрополь, 1953.
 8. Нарожный Е. И., Голованова С. А., Емельянов О. Б. Новые данные о пребывании русских людей в бассейне Терека в XIII–XIV вв. // 1588 год – важная веха на пути становления русско-вайнахского государственного единства: Тезисы докладов. Грозный, 1988.
 9. Полубяринова М. Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978.
 10. Приселков М. Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. Пг., 1916.
 11. Ртвеладзе Э. В. К истории города Маджары // СА. 1972. №3.
 12. Сочнев Ю. В. Православие как фактор развития религиозной ситуации в Золотой Орде // Textum Historial: Исследования по теоретическим и эмпирическим проблемам всеобщей истории. Вып. 3. Н. Новгород, 2008.

Каменная стела с изображением креста из окрестностей поселка Архыз в Карачаево-Черкесии

**Л. Э. Голубев, Л. Л. Долечек, С. Н. Малахов, А. В. Пьянков
(Краснодар – Черкесск – Армавир)**

В 2012 г. при осмотре местности, отведенной под строительство туристического комплекса «Романтик», входящего в горнолыжный комплекс «Архыз», специалистами-археологами республиканского государственного учреждения «Государственная инспекция по охране, эксплуатации и реставрации объектов культурного наследия Карачаево-Черкесской Республики» был выявлен на вершине небольшой насыпи объект историко-культурного наследия – каменная стела с изображением креста (ил. 1, 1).

Насыпь (ил. 1, 2) находится в урочище Верхний Архыз, на правом берегу балки, образуемой ручьем левого притока реки Архыз на второй надпойменной террасе, на восточной окраине временного поселка строителей и в 7,5 км к западу – юго-западу от западной окраины поселка Архыз. Координаты точки GPS: N43°32'31.9» E041°11'09.3». Холмообразная насыпь была сооружена на краю естественной возвышенности, образовавшейся в результате селевого схода. Насыпь укреплена каменной заброской из булыжника. Рядом с вершиной насыпи растут две ели и береза. Диаметр насыпи – около 15 м, высота от северного основания – 0,5 м, с западной стороны – 1,2 м, с южной стороны – 2,3 м, восточная пола кургана уходит в балку. На вершине насыпи было обнаружено скопление колотых и окатанных камней (ил. 2, 1), среди которых находился крупный фрагмент стелы из твер-

дого мелкозернистого песчаника с высеченным изображением христианского креста (ил. 2, 2). Высота стелы составляет 71 см, ширина в верхней части – 30 см, в нижней – 33 см; толщина вверху – 9,5 см, в нижней части – 12,5 см. Крест имеет вытянутую по вертикали форму, выше середины вертикальной балки – поперечную перекладину; правый и левый рукава укорочены по сравнению с верхней и нижней лопастями. Лопасты креста имеют расширения на концах и слегка суживаются к средокрестию. Размер изображения креста – 28,1 x 13,5 см. По сторонам креста нанесены буквы греческого алфавита, сгруппированные парами. В верхней части креста, над перекладиной, нанесены буквы: ΙC ΧC под титлами, а в нижней части: ΝΗ ΚΑ. Последние обе пары переданы лигатурами. Сокращенная надпись представляет собой христианскую формулу: «Ιησοῦς Χριστός νικά» («Иисус Христос победитель») (ил. 2, 3; 3).

После разборки камней на вершине насыпи нами был выявлен выходящий из земли на высоту около 30 см фрагмент плоского камня, вероятно, являвшийся основанием стелы (ил. 2, 4).

В дальнейшем, при опросе рабочих, находящихся во временном поселке строителей, один из прорабов рассказал следующее: рабочие отмечали день рождения и искали подходящие камни для сооружения мангала. На упомянутой возвышенности они вывернули из земли показавшийся подходящим камень и перевернули его, так и были обнаружены изображение креста и надпись. Рабочие тут же установили стелу на прежнее место и укрепили ее крупными речными булыжниками.

Искусственная насыпь с установленной на ней стелой с христианской символикой, вероятно, является погребальным сооружением. Возможно, это стела, выполнявшая функции так называемого обетного креста. Но разрешить все сомнения могут только археологические раскопки насыпи.



1



2

Ил. 1 – Окрестности поселка Архыз (Карачаево-Черкесия):

- 1 – карта местности в районе впадения реки Архыз в реку Псыш
(красным крестом помечено место насыпи с остатками надмогильной плиты);
- 2 – насыпь с надмогильной плитой (вид с севера).



1



2



3



4

Ил. 2 – Каменная стела с изображением креста из окрестностей поселка Архыз:

1 – вершина насыпи со скоплением камней и плитой (вид с запада);

2 – надмогильная плита, установленная рабочими (крупный фрагмент, вид с запада, увеличено);

3 – надмогильная плита с вырезанным крестом и греческими надписями (крупный план);

4 – основание стелы, вкопанное в вершину насыпи после расчистки скопления камней (вид с запада).

Ил. 3 – Прорись фрагмента надмогильной плиты с изображением креста и греческой надписью.



В настоящее время стела находится на базе Государственной инспекции по охране, эксплуатации и реставрации объектов культурного наследия Карачаево-Черкесской Республики в поселке Буково (Нижний Архыз).

Что касается даты памятника, то определить его время по форме изображенного на плите креста затруднительно, поскольку кресты подобной формы с незначительными вариациями (слегка расширяющимися концами и удлинённой нижней ветвью) были широко распространены в христианском мире начиная с VI–VII вв. [5, с. 134, сноска 179; 6, кат. 182]. Встречаются они и позднее. Например, камни с такими же крестами происходят из церкви №3 в Алхадзы, строительство которой датируется IX в. [5, с. 133–135, табл. XVI, 2], в Херсонесе (Севастополь) имеются такие же изображения на импостных капителях конца IX–X вв. [2, с. 80–81, рис. 4, г, д], на Северо-Западном Кавказе известны надгробные каменные плиты с такими же крестами из Большого Шапсугского могильника, функционировавшего в XII–XIV вв. (стелы хранятся в Краснодарском музее-заповеднике и в Абинском муниципальном музее), и наконец, изображения крестов подобных очертаний встречены на памятниках XVII–XIX вв. в горном Дагестане [3, рис. 33, 8].

Более продуктивно для датировки памятника опираться на палеографические особенности начертания букв надписи. Интересно начертание **С**, встреченное сразу в двух вариантах. В сокращённом имени Иисус – **ИС** – концы резко загнуты, что придает букве «рунический» облик, а во второй части имени – **ХС** – иной вариант, мастер смягчил очертания буквы более уверенной рукой (ил. 2, 3; 3). Первый слог слова **ННКА** имеет форму лигатуры. **А** имеет «козырек», соединяющий ее вершину с верхней косой перекладиной буквы **К**, перекладина в «альфе» под острым углом соединена с левой гастой, что придает начертанию буквы индивидуальную особенность, в которой

надо видеть не только специфичность почерка камнереза. А аналогичной формы, но без горизонтальной черты на вершине представлена в надписи из селения Партениты. Это надгробие игумена монастыря Святых Апостолов Никиты, скончавшегося в 906 г. [4, с. 76, №69, табл. VIII]. Подобное начертание «альфы» часто встречается в надписях, относящихся к X–XII вв.

В **К** соединение косых перекладин дано выше центра вертикальной мачты, а нижняя косая перекладка удлинена.

Все перечисленные палеографические особенности в начертании слова **ННКА** представлены на датированной надписи из Херсонеса, относящейся к 1059 г., найденной с наружной стороны оборонительной стены. Надпись сообщала о сооружении «железных ворот» претория в правление византийского императора Исаака I Комнина (1057–1059 гг.) патрицием и стратигом Херсонским и Сугдейским Львом Аллиатом [5, с. 16–17, №8].

Такие же особенности в начертании букв можно увидеть на граффити инвокативного характера из Сентинского храма, сделанных преимущественно монахами по росписи в апсиде храма. Роспись датируется второй половиной XI – началом XII вв. [1, с. 237, 246, 252].

Период с начала X по вторую половину XI вв. являлся временем расцвета Аланского царства, когда велась активная строительная деятельность в долине Большого Зеленчука, увеличивалось число греческих монахов в Аланской митрополии (некоторые из них окончили свои дни в Западной Алании), ширились и византийско-аланские торговые, военные и дипломатические связи [3, с. 39].

Совокупность перечисленных палеографических особенностей, с учетом исторического контекста, позволяет уверенно датировать надмогильную плиту серединой – второй половиной XI в.

На протяжении длительного исторического периода население Западной Алании (в настоящее время это территория Карачаево-

Черкесии, юго-восточных районов Краснодарского края и Адыгеи) исповедовало христианство. Этот период начинается с X в., после того как правитель Аланского государства официально принял христианство. К XI–XII вв. новая религия получает массовое распространение в данном регионе [1, с. 19–31]. Время постепенного угасания православия на этой территории относится к позднему средневековью, но более точные хронологические рамки требуют уточнения. Во всяком случае падение Константинополя в 1453 г. и нарушение связей с духовной метрополией не привело к мгновенному исчезновению христианства, хотя предопределило изменение религиозной картины в регионе вплоть до начала распространения ислама [3, с. 85]. За период бытования восточнохристианской традиции здесь накопилось значительное количество разнообразных памятников: остатки храмовых построек, надгробия, поклонные кресты и антропоморфные монументы с христианскими символами, эпиграфические и ставрографические памятники, мелкая богослужебная пластика и пр. Это христианское наследие с каждым десятилетием все быстрее исчезает в силу разных причин: одни памятники разрушаются природой и небрежением, другие – по вине людей. Для сохранения замечательного историко-культурного наследия в срочном порядке необходимо приступить к созданию каталога христианских древностей региона. Этот корпус должен состоять из подробного описания каждого памятника, научного комментария и фиксации всех уцелевших объектов и предметов в фотоснимках и чертежах.

-
1. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.
 2. *Домбровский О. И.* Херсонесская коллекция средневековых архитектурных деталей // Сообщения Херсонесского музея. Симферополь: Крымиздат, 1963.
 3. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ: Ир, 2002.

4. *Латышев В. В.* Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. СПб., 1896.
5. *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М.: Наука, 2002.
6. *Яшаева Т., Денисова Е., Гинькут Н., Залеская В., Журавлев Д.* Наследие византийского Херсона. Севастополь–Остин: Телескоп, Ин-т классической археологии, 2011.

Дербент в истории раннего христианства Кавказской Албании

А. А. Кудрявцев, Е. А. Кудрявцев (Ставрополь)

Дербент, на протяжении многих веков лежавший на одном из оживленных перекрестков мировых цивилизаций, широко известен не только как один из выдающихся памятников мирового фортификационного строительства, крупнейший город Кавказа домонгольской поры, важный экономический и ремесленный центр, путям возникновения и развития которого посвящено более 200 статей и восемь монографий авторов, но и как один из крупнейших религиозных центров региона и всего Ближнего и Среднего Востока. В различные периоды развития города сюда проникли и получили распространение, сосуществуя на отдельных этапах, четыре известных монотеистических религии: христианство, зороастризм, ислам и иудаизм, которые полностью вытеснили к IV–V вв. н. э. древнеязыческие культы, характерные для Кавказской Албании. Средневековый Дербент не только являлся крупнейшим идеологическим центром Кавказа, но и входил в число самых ранних и значительных в этом регионе, а также на территории всей Восточной и Северной Европы очагов распространения христианства. Сегодня это один из древнейших христианских центров Российской Федерации.

В связи с распространением христианства в Западном Прикаспии академик В. В. Бартольд отмечал, что оно преобладало 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].

Ко времени проникновения и укрепления в Дербентском проходе сасанидского Ирана население города в значительной мере было уже христианизировано, хотя на прилегающих территориях частично продолжало придерживаться старых языческих культов.

Начало IV в. н. э. ознаменовалось важнейшим для становления христианства на обширных территориях Римской империи (как Восточной, так и Западной) и прилегавших к ней государств и государственных образований событием. В 311 г. под влиянием своей матери-христианки – святой Елены – Константин Великий издал указ, разрешавший последователям христианской религии свободу вероисповедания, а в 313 г. обнародовал один из важнейших в истории раннего христианства юридических документов – Миланский эдикт, который взял христиан под защиту государства.

Миланский эдикт сыграл большую роль в развитии христианства как в различных областях Римской империи, так и в соседних регионах, связанных с последней, в том числе и на Кавказе, где к этому времени существовало три наиболее крупных государства: Армения, Грузия и Кавказская Албания.

Согласно данным раннесредневековых армянских, грузинских и албанских авторов, а также христианской традиции кавказских Поместных Церквей, Евангелие на этих территориях было проповедано в первой половине IV в. или даже раньше.

Считается, что в конце III – начале IV вв. христианство было принято в Армении. Обычно это событие датируется в пределах 284–314 гг. н. э., а принятая Армянской Церковью дата Крещения страны традиционно относится к 301 г., хотя отдельные исследователи датируют это событие 314 г., то есть временем после Миланского эдикта, когда христианство было официально признано в Римской империи, в сфере военно-политического и культурного влияния которой находилась тогда Армения.

Первосвятителем Армении выступил святой Григорий, происходивший из знатного персидского рода, связанного родственными узами с парфянской царской династией Аршакидов. Парфянская держава Аршакидов в последние века до н. э. – первые века н. э. была главным соперником Римской империи на Ближнем Востоке и в Закавказье, где в этот период позиции Парфии значительно усилились. Ее правителям удалось возвести на престол Армении представителей младшей ветви династии Аршакидов. Последние оставались армянскими царями даже после крушения Парфянской державы в 226 г. под ударами новой персидской династии Сасанидов, унаследовавшей от Аршакидов территорию их огромного государства и многие культурные традиции. Кавказские Аршакиды оказали упорное сопротивление сасанидской экспансии в Армении, переориентировав свои военно-политические и культурные связи на Рим, широко восприняв, в противовес идеологии зороастризма, христианство. Религиозная ориентация правителей и народов Кавказа на победившее в Римской империи в IV в. христианство стала важнейшим элементом кавказско-сасанидского противостояния.

После крещения армянского народа святитель Григорий направляет свои усилия на то, чтобы просвещать светом Евангелия Албанскую страну.

Согласно данным известного албанского автора VII в. Моисея Каганкатвацци, царь Урнаир, правивший в Кавказской Албании в конце III – первой четверти IV вв. и происходивший из рода парфянских Аршакидов, в 313 г. принимает крещение от святого Григория и объявляет христианство государственной религией Албании. Моисей сообщает, что Урнаир слышал о великих свершениях святого Григория и «обратился из многих стезей заблуждения к истинному Богу» [11, с. 9]. При этом для принятия крещения «сам великий царь с великолепными вельможами войском отправился в Армению» [11, с. 9].

Сасанидские цари, прекрасно понимая военно-стратегическую и геополитическую роль Кавказа, представлявшего прекрасный плацдарм для наступления как на ближневосточные провинции Рима, так и на жизненно важные внутренние области самого Ирана, усиленно пытались распространить на Кавказе одну из древнейших персидских религий – зороастризм. Родиной зороастризма, который в VIII или VII в. до н. э. начал распространять Заратустра, большинство исследователей считают Среднюю Азию, а некоторые – Восточный и Северо-Восточный Кавказ.

Однако именно Кавказ, куда после похода Помпея против понтийского царя Митридата в 66–64 гг. до н. э. все больше и больше стало проникать римское влияние и культура, выступил в III–VII вв. н. э. одним из очагов сопротивления экспансии сасанидского Ирана в регионе и активной борьбы с зороастрийской идеологией – «учением магов».

Принятие новой христианской идеологии в IV в. в качестве государственной религии наиболее значительными государствами Кавказа в определенной мере диктовалось политическими соображениями и было ответом на иранскую агрессию в регионе. Особое место в событиях военно-политического и идеологического противостояния на Кавказе в этот период принадлежит Дербенту, именуемому в древнегреческих и римских источниках «Каспийскими воротами», а с I в. н. э. – «Каспийскими запорами, Каспийскими валами», у албанских, армянских, грузинских авторов – «воротами Чога (Чора, Джола)», «городом Чора», «Морскими воротами», в сасанидских источниках III в. н. э. – «Албанскими воротами» и Дербентом – с VI–VII вв.

Военно-стратегическое и политическое значение одного из важнейших кавказских проходов – Дербентского, на протяжении многих веков выступавшего главными «воротами» на пути из степей Евразии к высокоразвитым малоазийским и ближневосточным очагам цивилизации, несомненно привлекало к городу особое внимание как правите-

лей мировых держав Ближнего и Среднего Востока, Средиземноморья, так и высших иерархов христианской Церкви Закавказья, стремившихся путем христианизации населения области Чога (Чора) – Дербента – свести до минимума ужасы нашествия кочевых племен на территории христианских государств Кавказа. В связи с этим Моисей Каганкатваци писал о том, что первый святитель Кавказской Албании – святой Елисей – «начал апостольское возделывание с концов земли, просветил только северную часть нашего востока» [11, с. 9].

Неслучайно территория Дербентского прохода, где, видимо, с III–IV вв. н. э. проживали ираноязычные кочевники-маскуты, во главе которых стояли правители, также происходившие из династии Аршакидов, была областью наиболее раннего распространения христианства на Северо-Восточном и Восточном Кавказе. Именно военно-политическое и стратегическое положение Дербентских ворот стало причиной того, что город Чога (Чора) в IV–V вв. н. э. стал одним из христианских центров Кавказской Албании и важнейшим очагом сопротивления христианских государей Кавказа, в первую очередь албанских царей, попыткам сасанидского Ирана утвердить здесь зороастризм и насильственно заставить население Кавказской Албании, Армении, Грузии принять «учение магов».

В мощных антииранских восстаниях, охвативших Кавказ в середине – второй половине V в., городу Чога (Чора) – Дербенту – принадлежала особая роль. В 450–451 гг. Вардан Мамиконян, поднявший восстание против персов в Армении и Албании, одной из важнейших задач восставших считал захват Чога (Чора), находившегося в то время под властью Ирана, превратившего город в один из главных оплотов Сасанидов на Кавказе. Сумев разбить персидского марзпана (правитель крупной провинции в сасанидском Иране) Себухта и захватить город Чога (Чора), он пропустил через Дербентские ворота воинственных кочевников Северного Кавказа, которые оказали ему мощную поддержку в борьбе с персами.

В начале второй половины V в. Дербент был превращен албанским царем Ваче II, твердым и бескомпромиссным сторонником христианской веры, в один из оплотов христианства на Восточном Кавказе и главный центр борьбы против «учения магов». Эти данные свидетельствуют о весьма прочных позициях христианства в городе уже к V в., что в дальнейшем сыграло значительную роль в его превращении (видимо, с 60-х гг. V в. вплоть до середины VI в.) в резиденцию главы (Католикоса) Албанской Церкви. Активное восприятие идей христианства населением города значительно ослабило позиции зороастризма, который остался в Дербенте идеологией завоевателей, религией в основном иранских переселенцев: правителя и его двора, чиновников, военных колонистов. Христианское вероучение было широко распространено среди различных слоев неиранского населения Дербента, о чем имеются многочисленные свидетельства нарративных источников и материалов археологических раскопок. Христианство, которое к V в. являлось религией большей части неиранских обитателей раннесредневекового города, составлявших основу его торгово-ремесленного люда, очень рано проникло в Дербент, и первые попытки распространения Священного Писания в этом городе Моисей Каганкатвацци относит еще ко временам апостолов, то есть к I в. н. э. [11, с. 6].

Исследователи истории христианства в Кавказской Албании считают, что «Албанская Церковь является одной из древнейших церквей не только Кавказа, но и всего христианского мира и имеет апостольское происхождение» [2, с. 38]. В проникновении и распространении христианства на территории Кавказской Албании условно выделяют два периода, первый из которых – апостольский, «когда евангельское учение среди албан было распространяемо святыми апостолами и их учениками, а также сирийскими миссионерами» [2, с. 38]. Этот начальный период исследователи и христианская Церковь связывают «с деятельностью святых апостолов Варфоломея и Фаддея, а также

ученика апостола Фаддея – святого Елисея» [2, с. 38]. Мы выделяем для Кавказской Албании и Дербента, откуда начинал проповедовать Елисей, три периода: апостольский, армяно-албанский и сирийско-греческий.

Согласно сведениям Моисея Каганкатвази, святой Елисей был свидетелем мученической смерти своего учителя – апостола Фаддея, который «прибыл в Армению в область Артаз, получил там кончину мученичества от армянского царя Санатрука». «Святой Елисей (Егиша) возвращается в Иерусалим и остальным соапостолам его рассказывает о вожденном его мученичестве» [11, с. 6]. Рассказав апостолам о гибели Фаддея и твердо вознамерившись продолжить дело своего учителя в Кавказской Албании, «по вдохновению Святого Духа, Елисей, рукополагается рукой святого Иакова, брата Господня, бывшего первым патриархом Иерусалима» [11, с. 6]. Как и Фаддей, Елисей, «получив себе в удел Восток, направив путь из Иерусалима в Персию, заходит к маскутам, избегая Армении, и начинает проповедовать в Чога (Дербенте. – А. К.)» [11, с. 6]. Сопоставляя это со временем жизни святого Иакова, первого патриарха Иерусалимского, можно датировать прибытие Елисея в Чога не позднее 60-х гг. (62 г.) I в. н. э. Сообщения Моисея Каганкатвази о рукоположении Елисея братом Господним Иаковом в Иерусалиме подтверждают и ряд средневековых кавказских авторов, в частности Мхитар Гош и Киракос Гандзакеци. Маршрут Елисея через Персию, минуя Армению, в низовья реки Самура (Южный Дагестан), к кочевникам-маскутам, а затем в Дербент объясняется нахождением на территории Армении римских гарнизонов, которые в этот период, приходящийся на правление императора Нерона, несомненно, были настроены враждебно к христианам. Эти сведения особенно важны для понимания времени проникновения христианства в город Дербент и роли Дербента в христианизации населения Восточного и Северо-Восточного Кавказа.

Раннесредневековые армянские и албанские историки (Фавстос Бузанд, Егише, Моисей Каганкатвацци и др.) сообщают о новом этапе христианизации Албании и попытках распространения христианства епископом Григорисом в районе Дербентского прохода на рубеже первой – второй четверти IV в. у маскутов, которым начал проповедовать, вероятно, еще святой Елисей. Григорис был внуком главы христианской Церкви Армении – равноапостольного Григория Просветителя, «пятнадцати лет рукоположенный во епископы страны Агвании и Иберии». Представляется вероятным, что, повторяя маршрут Елисея к Дербенту, Григорис рассчитывал на поддержку населения города, сохранявшего, видимо, в отличие от маскутов, христианскую веру. Однако маскуты, проживавшие в первой половине I тыс. н. э. поблизости от Дербента, в междуречье Рубаса и Самура [21, с. 194], сначала восприняли учение Григориса, но потом отказались от слов Господних, а самого миссионера предали смерти, привязав к хвосту дикой лошади [12, с. 14; 11, с. 29]. Армянский автор V в. Моисей Хоренский предполагал, что царь маскутов Санатрук решил на убийство Григориса, узнав о смерти правителя Армении Тиридата. С тех пор Ватнианское поле (равнина) близ Дербента, где мученически погиб Григорис, почиталось Церковью Кавказа как одна из важнейших христианских святынь. Еще в XIX в. здесь существовала часовня на месте гибели епископа, посещавшаяся многочисленными паломниками.

Несмотря на неудачную попытку христианизировать население района Дербентского прохода в первой половине IV в., уже к концу IV – началу V вв. новая религия, судя по данным источников, завоевала здесь прочные позиции, а Дербент превратился в один из христианских центров Кавказа. В. В. Бартольд относил время христианизации Дербента и прилегающих к нему территорий к периоду правления сасанидского царя Ездигерда I (399–429 гг.) и византийского императора Феодосия (408–450 гг.) [3, с. 672; 2, с. 427]. Опираясь на сведения Моисея Каганкатвацци о пребывании здесь в 60-х гг. V в. восставше-

го албанского царя Ваче II (сына сестры персидского царя и мужа его дочери), можно предположить, что с этого времени здесь находился престол главы Албанской Церкви (Католикоса Кавказской Албании), перенесенный в середине VI в. из Дербента в столицу государства 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 главы Албанской Церкви из Дербента в Партав.

В связи с переносом кафедры Католикоса в столицу Моисей Кангкатвацци писал: «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].

Анализ письменных источников и изучение памятников христианской архитектуры города IV–VII вв. позволяют считать весьма достоверным нахождение в V–VI вв. престола главы Албанской Церкви в Дербенте. В пользу предположения о наличии в Дербенте патриаршего престола говорит и еще одно сообщение «Истории агван», где в связи с событиями первой половины VIII в. автор писал: «В 180 г. (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 X в. – А. К.) существует в нем» [11, с. 261]. В. В. Бартольд считал, что Патриарх даже вернулся в Дербент при арабах.

Особое положение среди высшей духовной знати Албании глава дербентской Церкви сохранил и после перенесения престола в

Партав, о чем свидетельствует титулатура Албанского Католикоса, подписывавшегося «Католикос Агванский, Лбинский и Чога (Дербента. – А. К.)» [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 первосвятительский престол перенесли из Дербента в Партав и «вошло в обыкновение писать на адресе бумаг – Католикосу Агвании, Лпинии 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].

В Дербенте к периоду широкого распространения христианства относятся два памятника монументальной храмовой архитектуры. Речь идет о крестообразном центрально-купольном сооружении в цитадели и об одном из наиболее крупных зданий средневекового города – трехнефном базиличном храме, приспособленном арабами в VIII в. под соборную мечеть (Джума-мечеть).

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].

Мы остановимся на новейших археологических исследованиях первого памятника в полевом сезоне 2013 г. (ил. 1). Так, раскопки показали, что крестообразное сооружение, известное в исторической литературе как вырубленное в скале подземное водохранилище, не могло им являться, так как в раннесредневековый период целиком находилось на поверхности, о чем свидетельствуют примыкающие со всех сторон к крестово-купольному сооружению культурные слои и архи-



Ил. 1 – Раскол XXVII (2013 г.), примыкающий с запада и юга к крестово-купольному храму в Нарын-кале.



Ил. 2 – Северный торец северной стороны крестово-купольного храма в Нарын-кале с забутовкой XVII в.
в верхней части (раскоп IV, 1975 г.).



Илл. 3 – Культурные слои средневекового периода с северной стороны крестово-купольного храма в Нарын-кале.



Ил. 4 – Стены помещения из бутового камня средневекового периода, примыкающие к южной и восточной (наружным) граням западной и южной сторон (ветвей) крестово-купольного храма (раскоп XXVII, 2013 г.).



Ил. 5 – Стены помещений из бутового (средневекового) и обработанного (XVIII–XIX вв.) камня, примыкающие к западной и восточной (наружным) граням сторон (ветвей) крестово-купольного храма.



Ил. 6 – Стены средневекового сооружения, примыкающие с юга к западной стороне (ветви) крестово-купольного храма.



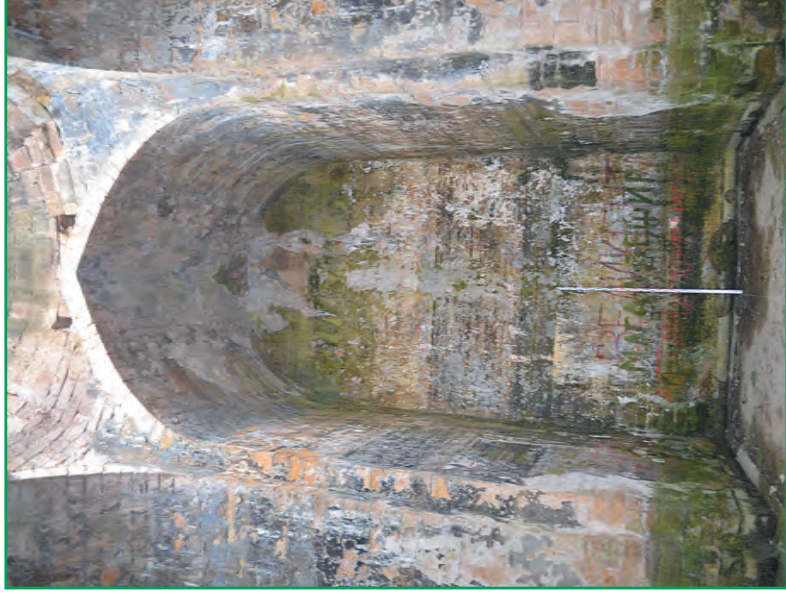
Ил. 7 – Стены помещений из бутового (средневекового) и обработанного (XVIII–XIX вв.) камня, примыкающие к внешним граням западной и южной сторон (ветвей) храма, и каменный водовод XVIII–XIX вв.



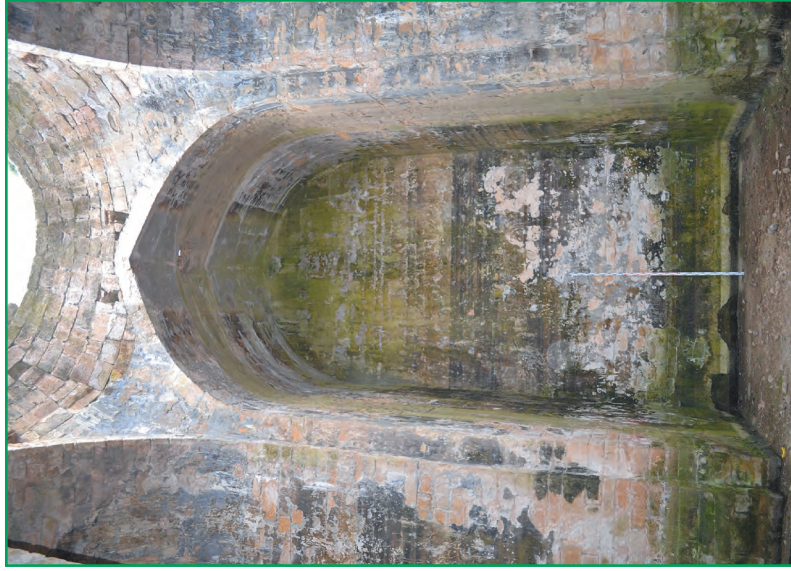
Ил. 8 – Стены помещений из бутового (средневекового) и обработанного (XVIII–XIX вв.) камня, примыкающие к внешним граням западной и южной сторон храма (ветвей креста), и часть каменного водовода XVIII–XIX вв.



Ил. 9 – Внутренний вид храма (восточная ветвь креста).



Ил. 10 – Внутренний вид храма (южная ветвь креста)
с водоводом в верхней части стены.



Ил. 11 – Внутренний вид храма (западная ветвь креста).



Ил. 12 – Внутренний вид храма с окном (северная ветвь креста).



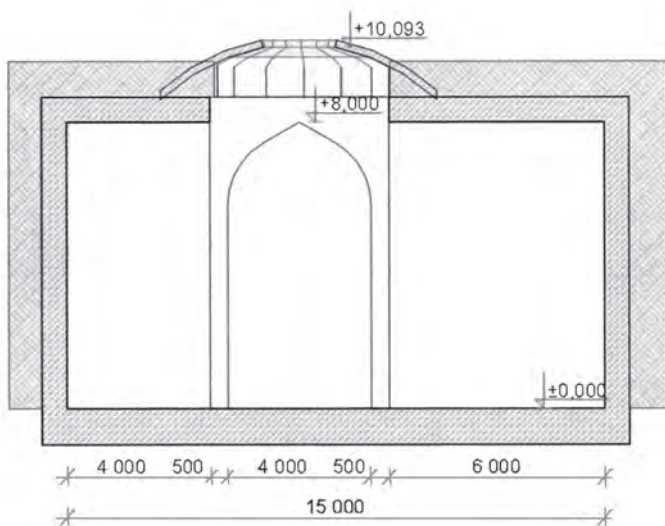
Ил. 13 – Купол храма (вид изнутри).



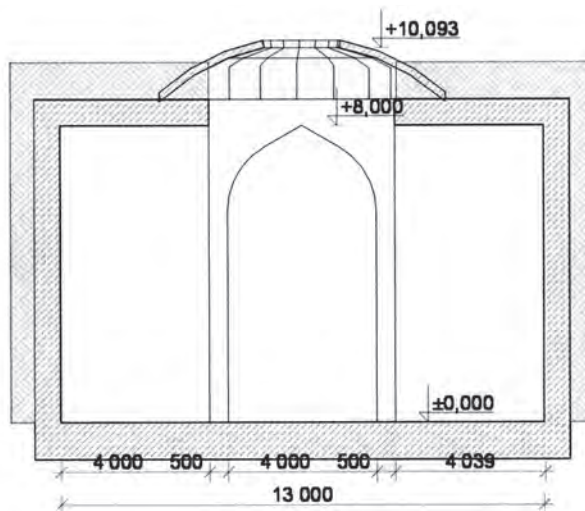
Ил. 14 – Проем в северном торце стены храма.



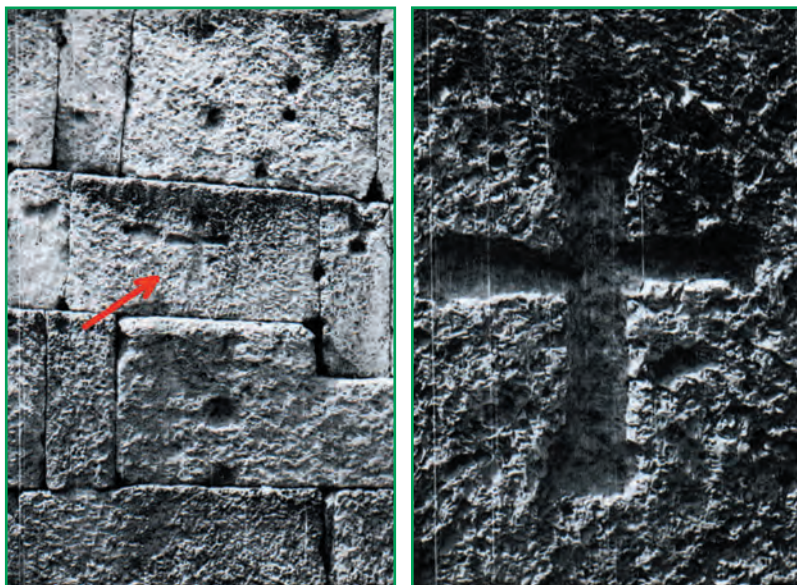
Ил. 15 – Купольная часть и северный торец стены храма (вид изнутри).



Ил. 17 – Разрез крестово-купольного храма в Нарын-кале по оси 1-1.



Ил. 18 – Разрез крестово-купольного храма в Нарын-кале по оси 3-3.



Ил. 19 – Изображение креста на южной стене цитадели Нарын-кала.



Ил. 20 – Каменная печать с территории цитадели Нарын-кала с христианскими символами.

тектурные комплексы IV–XIX вв. (ил. 3–8). В прилегающих к крестово-купольному строению культурных напластованиях IV–XVI вв. нет никаких следов использования последнего в качестве водохранилища [15, с. 127; 18, с. 50–51]. Разнообразные водоводы из керамических труб и каменных желобов отмечены лишь в слоях XVII–XIX вв., когда это сооружение после основательной реконструкции и перестройки стало активно использоваться в качестве водохранилища.

Крестово-купольное сооружение представляет собой в плане «чистый» крест (ил. 16), концы (ветви) которого перекрыты стрельчатыми сводами (ил. 9–12), а центральная часть – куполом на тромпах диаметром 5 м (ил. 13). Концы креста, перекрытые стрельчатыми сводами, имеют ширину 4 м и длину 4 м, кроме северного конца, длина которого равна 5,8 м при ширине 4 м. Общая высота сооружения от верха купола до пола – 10,1 м, протяженность с севера на юг по внутренним осям – 14,8 м, с запада на восток – 13 м. У северного торца конца креста устроена лестница, ведущая от поверхности к верхней части северного торца креста, в которой устроен арочный проем с фигурными консольными пяточными камнями перекрытия арки (ил. 14). Ширина арочного проема – 1,15 м, высота – 1,85 м. В центре стрельчатого свода западного конца креста устроен квадратный проем размером 0,6 × 0,6 м.

Раскопки с внешней стороны стен северного, западного и южного концов креста показали, что их верхние части от основания купола и на глубину до 2,1–2,8 м имеют мощные контрфорсы толщиной до 1,4–2,1 м, пристроенные к внешней плоскости верхних частей кладки сторон креста на всей их протяженности (кладка скреплена очень прочным раствором) (ил. 2). Это позволяет сделать вывод, что верхняя часть концов креста и купол крестово-купольного сооружения были реконструированы (заново возведены) в период перестройки данного уникального памятника при приспособлении его под водохранилище в XVII – начале XVIII вв., на что указывают находки в слоях, связанных с периодом функционирования водохранилища, медных иранских

монет конца XVII в., русских монет первой половины XVIII в. и конца XVIII–XIX вв., нательного медного креста, а также керамики и других предметов XVII–XIX вв. (раскопки автора 1975–1977 гг. и 2013 г.).

Внутренняя поверхность стен сооружения имеет обкладку из обработанного местного камня-ракушечника размерами 0,25 x 0,35; 0,3 x 0,45; 0,28 x 0,4 м, покрытого тремя слоями штукатурки. Несколько отличается от всех внутренних стен сооружения торцевая стенка северного (удлиненного) конца креста, сложенная из плит размерами 0,2 x 0,3; 0,4 x 0,5; 0,42 x 0,56 м и др., более характерных для раннесредневековых кладок Дербента. Лабораторные исследования штукатурки, проведенные специалистами института «Спецпроектреставрация» Министерства культуры Российской Федерации, показали, что два верхних слоя внутренней облицовочной штукатурки сооружения имеют следы поражения водными микроорганизмами, возникшие от постоянного контакта с водной средой, то есть они появились в период использования данного памятника в качестве водохранилища, а самый древний, нижний, слой, имеющий светло-розовую окраску, подобных поражений, связанных с соприкосновением с водой, не имеет.

Данные археологических раскопок и материалы микробиологических исследований, сопоставленные с крестообразной формой сооружения, совершенно иррациональной в условиях Дербента и абсолютно нетипичной для местных водохранилищ, сохранивших на протяжении всего раннесредневекового и средневекового периодов только прямоугольную и квадратную форму, позволяют утверждать, что первоначальное назначение крестообразного сооружения цитадели было не хозяйственное, а религиозное. Представляется вероятным, что его надо отождествлять с крестово-купольным раннесредневековым христианским храмом, возникшим в цитадели Дербента албанского времени, скорее всего в IV–V вв. н. э. В пользу подобного назначения памятника свидетельствует и его ориентация по сторонам света, а также слегка просматриваемые в торце западного конца креста следы дверного проема.

Выявленная забутовка в виде контрфорсов из камня на очень прочном растворе (превышающем даже прочность камня), пристроенная по всему периметру верхней части крестово-купольного храма, может свидетельствовать о реконструкции верхней части сооружения во время приспособления его под водохранилище в XVII – начале XVIII вв., когда необходимо было усилить прочность и водонепроницаемость верхней, надстроенной части храма, превращенного в водохранилище. Любопытно, что на русских планах цитадели Нарынкала начала XVIII в. крестообразное водохранилище отсутствует, а на планах 1810 г. оно есть.

Результаты археологических исследований позволили выдвинуть предположение о том, что монументальное крестообразное центрально-купольное сооружение в цитадели, представляющее собой в плане почти равносторонний «чистый» крест, является крестово-купольным христианским храмом [15, с. 127; 18, с. 50–51] характерной для подобной раннехристианской архитектуры Кавказа формы. Крестово-купольные христианские храмы, целый ряд которых имеют в плане «чистый» крест, аналогичный дербентскому, были распространены в раннесредневековой церковной архитектуре Армении [8, с. 214–215; 7, с. 144; 20, с. 388], Грузии [8, с. 320–323; 22, с. 180], Азербайджана в основном в V–VII вв., а несколько позднее, в X–XI вв., они встречаются и на Северном Кавказе, где, правда, одним из элементов их интерьера является апсида, вынесенная за наружную грань стены [19, с. 73–81]. Надо отметить, что известные нам раннесредневековые крестово-купольные храмы, как правило, не имеют вынесенной апсиды. Нет апсиды и в раннехристианских храмах Каппадокии, где этот архитектурный тип также известен. А в Дербенте апсида могла быть уничтожена в результате позднейшего приспособления храма под водохранилище. Интересно отметить, что форма дербентского крестово-купольного храма находит очень близкие параллели в некоторых христианских сооружениях западновизантийской архитектуры Италии, например в памятниках Равенны V в. [23, р. I].

1. Артамонов М. И. Древний Дербент // СА. 1946. № 8.
2. Алексий (Никаноров), иером. История христианства в Кавказской Албании. 2-е изд. Махачкала, 2012.
3. Бартольд В. В. Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Сочинения. Т. 2. Ч. I. М., 1973.
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 Каганкатваци / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1861.
12. История Армении Фавстоса Бузанда / Пер. и коммент. М. А. Геворгияна. 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, неподвластный векам. Махачкала, 1976.
16. Кудрявцев А. А. Древний Дербент. М., 1982.
17. Кудрявцев А. А. Отчет о работе Дербентской археологической экспедиции в 1977 г. // Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. № 61.
18. Кудрявцев А. А. О христианстве в Дербенте // Х Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. М., 1980.
19. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
20. Токарский Н. М. Архитектура Армении IV–XIV вв. Ереван, 1961.
21. Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.; Л., 1959.
22. Чубинишвили Б. Н., Северов Н. П. Пути грузинской архитектуры. Тбилиси, 1936.
23. Colasanti A. L'Arte Bizantino in Italia. Milano, 1926.

Вотивный крест с греческой надписью из Алании

С. Н. Малахов (Армавир)

Публикуемый небольшой по размерам вотивный крест (ил. 1) из частной коллекции происходит из междуречья Кумы и Подкумка (область Западной Алании) и связан с территорией, которая была в значительной степени христианизирована к XI–XII вв. вследствие миссионерской деятельности Константинопольского Патриархата. Территория эта была довольно густозаселенной, чему способствовали обширные летние пастбища для овец и лошадей, источники воды, месторождения металлических руд, наличие лесов, долин и горных кряжей (геоморфологические особенности последних нередко использовались для строительства укрепленных поселений).

О средневековом населении этого региона русский военный историк И. Бларамберг в 1835 г. писал: «Между Верхней Кумой и истоком Подкумка до сих пор видны остатки древних укреплений, которые представляют собой два ряда стен невероятной толщины. Эти укрепления, так же как и развалины древних церквей, в достаточной степени свидетельствуют о том, что этот район раньше населял народ, который исповедовал христианство и который был более цивилизован, нежели те, о которых мы только что говорили» [3, с. 271]. Здесь автор имел в виду современных ему абазинцев, которые расселялись в так называемой малой Абхазии – «от левого берега Подкумка и правого берега Урупа к истокам этих рек», то есть на территории бывшей исторической Алании [3, с. 18]. О потомках аланов, живущих в ущельях и лесных дебрях Северо-Западного Кавказа, военные картографы

и историки пишут как о вполне реальном племенном подразделении еще в первой трети XIX в.: ответвления южных хребтов Кавказа отделяют сванетов «от аланетов, карачаевцев, кабардинцев высокогорья (балкарцев и чегемцев) и осетин» [3, с. 258].

Найденный «процветший» крест на небольшой подставке (ил. 1, а), изготовленный из медного сплава методом литья и проковки плоской части, представляет собой равноконечный греческий крест с парными кругами, завершающими концы трех лопастей, из нижней лопасти «произрастают» две ветви, каждая завершается тремя листьями. Нижние круги на концах горизонтальных лопастей креста соединяются с изогнутым остроконечным листом, создавая вместе с прорезями в двух нижних сегментах креста визуальный образ симметричных птичьих голов, обращенных соответственно в левую и правую стороны. Нижняя лопасть креста переходит в полусферическую подставку-основание. Общая высота изделия – 7 см, ширина – 5,3 см, диаметр основания составляет 1,7 см. Толщина креста – около 2 мм, но увеличивается к окончанию нижней лопасти. Обратная сторона изделия гладкая. Крест загрязнен, местами покрыт патиной и окислами, видны следы пребывания в огне.

На лицевой стороне креста пунсоном выбита надпись инвокативного характера в честь святого великомученика Георгия: **О АГ |(ΙΟС) | ΓΕ|ΟΡ|ΓΙΟΣ** (Ὁ ἄγιος Γεώργιος). Надпись равномерно распределена крестообразно по четырем лопастям: в верхней – **О АГ (ΙΟС)**, в левой – **ΓΕ**, в правой – **ΟΡ**, в нижней – **ΓΙΟΣ** (ил. 1, б).

Слово «святой» дано в традиционно сокращенной форме, при этом «гамма» размещена выше «альфы» и несколько правее, в имени Георгий вместо «омеги» употреблен «омикрон» во втором слоге, конечная «сигма» дана в форме «σ» и правым концом обращена вниз, находясь в положении зеркального «р». Вероятно, мастер, наносивший две последние буквы в надписи, при начертании их крест держал

не вертикально, а горизонтально, на что указывает эллипсоидный вид второго «омикрона» в имени Георгий.

Написание букв А и Г имеет характерные черты в виде «полочек» на концах гаст, «язычок» в округлой букве Е удлиннен. Употребление в имени святого Георгия «о» вместо «ω», а также иные погрешности, встречающиеся в написании имени этого святого, характерны для крестов-реликвариев с его изображением в виде Оранта – молящегося с воздетыми руками [7, с. 94–99, №№18–20; с. 108, №27; с. 146, №53; с. 156–157, №№63, 64]. Подобные кресты так называемого «сиро-палестинского типа» поступали с Ближнего Востока в малоазийские, причерноморские и северокавказские диоцезы в X–XI вв. Подражания им могли изготавливаться в монастырских мастерских еще в XII–XIII вв. Если рассматривать попытки мастера обозначить горизонтальные или косые черточки на концах букв А и Г как устойчивый палеографический признак, а не проявление индивидуального почерка, то такие особенности на материале датированных свинцовых византийских печатей (моливдовулов) начинают проследиваться со второй половины XI в. и позднее [9, р. 167–168, table]. А с «полочкой», обращенной влево от вершины буквы, характерна для сокращенной передачи слова Ὁ ἁγιος, а также «альфы» в именах некоторых святых, изображенных на иконах, предметах мелкой пластики, геммах, окладах икон X–XII вв. [1, рис. 22, 28, 32, 79, 80, 116]. Написание округлого Е с удлинненным «язычком» характерно для VII–VIII и XIV–XV вв. [9, р. 167–168, table), но в надписях-граффити из Сентинского храма, датируемых второй половиной XI – началом XII вв., такая особенность уже наблюдается [см.: 2, с. 237, 250, 252].

Ближкий по форме и размерам «процветший» крест (7,5 x 6,25 см), но более массивный, с шипом под нижней лопастью для подставки (?), три конца креста оформлены в виде трилистников, А. А. Пескова и

Л. В. Строкова рассматривают как возможную деталь хороса XIII–XIV вв. [7, с. 159, №66].

Форма креста с вотивной надписью представляет собой типичный четвероконечный («каплевидный», или так называемый со «слезками») крест, дополненный побегими «цветения», примыкающими к боковым концам поперечной перекладины. «Каплевидный» равноконечный крест семантически связан с тем, что Спаситель Кровью Своей окропил Крестное Древо, придав навеки Кресту Свою силу. Капли Крови Господней символически представлены в виде кружков («капель», «слезок») в полудужьях четырех концов. В византийском мире известны кресты наперсные и нагрудные подобных форм, процессионные и, в данном случае, вотивные, подносившиеся во исполнение обета какому-либо святому. Элементы «цветения» в виде побегов, завершающихся листьями, также символизируют Христа, поскольку Спаситель называл Себя виноградной лозой: «Я есмь лоза, а вы – ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15, 5).

В Государственном Эрмитаже хранится подношение *ex voto* в виде бронзовой кисти руки, держащей шар, на котором помещен аналогичный по форме крест со «слезками» и крестообразной надписью «Во спасение Георгия». Вотивная рука с крестом происходит из Сирии и датируется VI в. Прообразом подобных *ex voto* являлись бронзовые предметы I–III вв. в виде рук, посвященные различным сирийским языческим богам – Ваалу Гелиопольскому, Юпитеру Долихенскому, богине Атаргатис [см.: 5, с. 84–89; 6, с. 134, №251]. В нашем вотивном предмете сохраняется только древняя форма креста, а прошение обращено к святому Георгию, который, вероятно, был небесным патроном скорее всего мужчины, сделавшего подношение в приходскую церковь.

Самые ранние формы четырехконечного «каплевидного» креста известны уже с VI в. Например, процессионные кресты подобно-

го типа различных размеров и богато декорированные, в том числе изображениями святых, были неперенным атрибутом церковных праздников и служб, военными «вдохновляющими» и охранительными знаками, а в более дешевых и миниатюрных вариантах – вотивными подношениями [подробнее см.: 8]. «Каплевидная» форма креста характерна для многих процессионных крестов как VI–VII, так и XI–XII вв. Так, например, на одном бронзовом процессионном кресте XI–XII вв. начертано изображение святого Георгия Оранта с указанием имени святого [8, р. 102, fig. 36]. Сочетание «цветущего» креста, геометрического орнамента в виде «плетенки» и равноконечного креста с капельками на концах выступает одним из мотивов в украшении алтарных преград в X–XI вв. на Западном Кавказе [4, с. 128–133] и в целом архитектурного декора в церквях Империи средневизантийского периода. Ветви «цветения», близкие публикуемому кресту, можно видеть на задней крышке реликвария XI в. из монастыря в Мариенштерне (Саксония) [1, рис. 13; ср.: рис. 9, 11, 12].

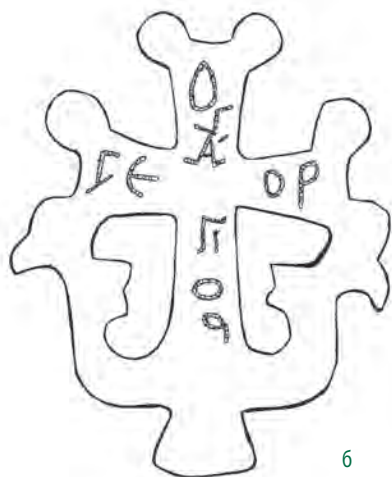
Почитание святого Георгия было широко распространено на Кавказе в средние века, в том числе в Алании, что еще раз подтверждает публикуемый вотивный крест с греческой надписью. Общий исторический контекст распространения христианства в Алании, палеографические особенности надписи, иконография изделия – все это позволяет датировать уникальный предмет серединой XI–XII вв. и связывать его с византийскими провинциями Малой Азии.

-
1. Банк А. В. Прикладное искусство Византии IX–XII вв. М.: Главная редакция восточной литературы, 1978.
 2. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. М.: Индрик, 2011.
 3. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / Пер. с фр., предисл. и коммент. И. М. Назаровой. М.: Изд-ль Надыршин, 2010.

4. *Ендольцева Е. Ю.* Каменные рельефы Анакопии // Искусство Абхазского царства VIII–IX вв. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб.: РХГА, 2011.
5. *Залеская В. Н.* Византийский votивный памятник в собрании Эрмитажа и его прототипы // Палестинский сборник. 1967. Т. 17.
6. *Залеская В. Н.* Памятники византийского прикладного искусства IV–VII веков. Каталог коллекции. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2006.
7. *Пескова А. А., Строкова Л. В.* Христианские древности Византии в «сирийской коллекции» Б. И. и В. Н. Ханенко. СПб.–Киев: Петербургское востоковедение, 2012.
8. *Cotsonis J. A.* Byzantine Figural Processional Crosses. Washington, 1994.
9. *Oikonomides N.* A collection of dated Byzantine lead seals. Washington, 1986.



а



б

Ил. 1 – Крест с votивной надписью:
а – лицевая сторона;
б – прорисовка надписи.



Ил. 1 – Церковь Святого Георгия – Дзивгисы дзуар (вид с востока).

К истории датирования средневекового православного храма Дзивгисы дзуар

М. Э. Мамиев (Владикавказ)

Селение Дзивгис находится в устье пологой Фиагдонской долины, в месте перехода ее в Кадаргаванский каньон – самую узкую часть всего Куртатинского ущелья. В силу своего расположения район села был заселен в течение нескольких тысячелетий и является местом сосредоточения материальных следов религиозного и культурно-исторического наследия различных эпох. Наиболее ранние из известных памятников относятся к эпохе нижнего мезолита [19], наиболее поздние датируются второй половиной XX в.

В средневековую эпоху Дзивгис являлся крупным для горной зоны Осетии – Алании религиозным, военным и погребальным центром. Основные из дошедших до нас «профильных» памятников этого времени, составляющих единый культурно-исторический комплекс, – церковь Святого Георгия, или Дзивгисы дзуар (Дзывгъисы дзуар) (ил. 1), наскальная крепость и обширный некрополь. Следует отметить типичность связи христианских храмов и оборонительных сооружений в Осетии, что подтверждается наличием значительного числа аналогий дзивгисскому комплексу: Нузал (церковь и наскальная крепость-монастырь), Урсдон (церковь и наскальная крепость), Цхинвал (пещерный монастырь и башня), Дагом (церковь и башня) и т. д. Поблизости от наскальной крепости, над древней дорогой из села Дзивгис в село Гули, расположены пещерные склепы XIV–XV вв. [28, 30], предшествовавшие по времени наземным и полуподземным склепам некрополя и обозначающие, применительно к рельефу местности, верхнюю границу занимаемой им территории.

Наиболее ранние письменные описания дзивгисского храма и наскальной крепости относятся к XVIII в. Первое упоминание содержится в географическом разделе работы Вахушти Багратиони (1745 г.), который отмечал известные ему древние храмы Осетии. В историческом разделе приводятся тексты надписей на колоколах, подаренных грузинскими царями в цейский Реком и Дзивгисы дзуар [7, с. 60–61, 72] (об этом ниже). В своем обширном донесении на имя епископа Астраханского и Ставропольского Антония о дзивгисском храме пишет «ученый протопоп» Иоанн Болгарский. Выполняя специальное правительственное поручение, Иоанн Болгарский, направленный из Астраханской духовной консистории, был включен в состав Осетинской духовной комиссии и более года собирал на месте всю необходимую ему информацию [4, с. 245; 27, с. 19]. В разделе отчета, посвященного религиозной ситуации в Осетии, присутствует перечень храмов, определяемых как «церкви каменные, только весьма древние». Перечень начинается с дзивгисского храма Святого Георгия, здесь же приводится и его первое краткое описание [27, с. 385].

В 1781 г. церковь и крепость осмотрел капитан Л. Штедер [22, с. 46–47]. Спустя несколько лет Дзивгис посетил Якоб Рейнегтс. Описывая храм, он сообщает, что, по рассказам местных жителей, «эта церковь изобиловала чудесами, отшельниками и монахами», и предполагает, что жили они и были похоронены внутри наскального комплекса [22, с. 100–101]. Схожее описание, основанное на материалах поездки 1807–1808 гг. и уже опубликованной к тому времени информации Я. Рейнегтса, приводит и один из первых научных исследователей Осетии академик Ю. Клапрот [9, с. 195].

В 1848 г., в рамках выполнения специального поручения наместника Кавказа М. С. Воронцова, в Дзивгисе побывал В. С. Толстой, сопровождаемый благочинным Владикавказского округа священником Аксо Колиевым. Это были первые известные нам приезжие, которым удалось попасть внутрь Дзивгисы дзуара. Отмечая древность храма,

В. С. Толстой впервые, хотя и с некоторыми неточностями, приводит переводы грузинских надписей (одну – в пересказе) на двух находившихся здесь колоколах и описывает интерьер церкви. Он отмечает и наличие пещерного склепа, содержащего большое количество захоронений [32, с. 65–66]. Материалы данной поездки оставались неопубликованными вплоть до конца XX в., но уже в мартовском номере следующего, 1849 г. в газете «Закавказский вестник» была напечатана статья анонимного автора «Древние колокола». В ней приводятся грузинские тексты с русскими переводами надписей на колоколах, преподнесенных царем Георгием цейскому Рекому (изначально – церковь Святой Троицы) и царем Арчилом дзивгисскому храму. Надписи содержались в тогда еще не переведенной на русский язык работе Вахушти Багратиони. Несмотря на то что оба перевода отличаются от вариантов В. С. Толстого, побывавшего в ходе своей поездки и в Рекоме, и в дзивгисском храме, можно предположить, что публикация осуществлялась при его непосредственном участии. В любом случае первое, хотя и неточное, обнародование даты одного из колоколов Дзивгисы дзуара произошло в 1849 г. [23, с. 84–85].

Систематический исследователь истории Осетии В. Б. Пфаф посетил Дзивгис в ходе своей научной экспедиции в 1869 г. Он уверенно датировал церковь Святого Георгия временем царицы Тамары и, судя по контексту, к этому же периоду отнес и на скальную крепость. В 1871 г. результаты своих полевых исследований В. Б. Пфаф опубликовал в первом выпуске вскоре получившего широкую известность «Сборника сведений о Кавказе». Приведенные в нем описания храма и крепости дополняются переводами обеих надписей на колоколах, с датой на колоколе царя Георгия – 1613 г. Несмотря на неточности перевода, правильная дата на колоколе в научной литературе появляется впервые [25, с. 160].

В 1879 г. на территории дзивгисского некрополя, расположенного в нескольких десятках метров к северу от храма, археолог В. Б. Ан-

тонович раскопал два погребения XI–XII вв. [1, с. 245–247; 11, с. 97], совершенных по христианскому обряду. Несколько погребений на двух могильниках в окрестностях села были исследованы в начале 80-х гг. XIX в. П. С. Уваровой [35, с. 173]. Скорее всего, они относятся к VIII–IX вв. [11, с. 96–97], то есть к дохристианскому периоду истории Алании.

В 1886 г. в ходе обследования преимущественно христианских памятников Куртатинского ущелья в Дзивгисе побывал наиболее значительный исследователь осетинской истории и культуры XIX в. В. Ф. Миллер. Не имея возможности точно определить дату постройки Дзивгисы дзуара, он относит ее, тем не менее, к давно ушедшей эпохе: «В древнем ауле Дзивгисе... сохранилась небольшая церковь, некогда построенная в память св. Георгия...». Ученый приводит первое подробное описание храма с планом храмового комплекса (включающего также трапезную) и рисунком церкви со звонницей. На могильнике близ храма В. Ф. Миллер исследовал два одиночных погребения, совершенных по христианскому обряду, но не поддающихся датированию. Исследователем сделано и описание захоронений в пещерных склепах, совершавшихся в деревянных гробах. Приводимый инвентарь из них датируется периодом не позднее XII в. [20, с. 48–50, 53–54, табл. IX-1, X].

В конце XIX в. известный археолог П. С. Уварова [34] и экскурсанта А. Е. Россикова [26, с. 312–315] отнесли постройку храма к эпохе царицы Тамары. Не склонны были к поздним датировкам и посетившие Дзивгис в начале XX в. А. Дирр [8, с. 270–271], Ф. С. Гребенец [5, с. 62–70] и Дж. Бэддли. Причем мнение последнего наиболее аргументировано и обосновано. Опираясь на результаты археологических раскопок, проводившихся в окрестностях Дзивгиса, и мнения всех известных ему предшественников, как ученых, так и любителей, Дж. Бэддли датирует нижнюю границу строительства храма XIII в. [36, с. 156; 37, с. 110–112].

В 1927 г. Г. А. Кокиев описал и зафиксировал пещерные, наземные и полуподземные склепы дзивгисского некрополя. Церковь Святого Георгия, наряду с известными храмами Нузала и Галиата, на основании устной народной традиции и мнений дореволюционных исследователей отнесена ученым к XII в. или к периоду правления царицы Тамары [10, с. 5–7, 66]. Это было последнее предположение о времени строительства Дзивгисы дзуара, опиравшееся на существовавшую историографическую традицию, которая была нарушена с утверждением марксистско-ленинской идеологии. Уникальный комплекс, находившийся в преддверии научного исследования, оказался фактически забытым. Тема истории христианства в Осетии – Алании не разрабатывалась в течение нескольких десятилетий. Средневековые памятники церковного зодчества почти не изучались, а их культурно-историческое значение было сведено до уровня туристических объектов, демонстрируемых отдыхающим, мало интересующимся деталями национальной церковной истории. В этих условиях надежно датированные XVII в. дзивгисские колокола стали удобным основанием для необдуманного датирования строительства храма. Такой подход передавал отношение к религиозным памятникам как второстепенным объектам изучения, а полученная дата строительства отвечала идеологической конъюнктуре, целенаправленно вводившейся в осетиноведение. Работы дореволюционных авторов, писавших о Дзивгисе, не переиздавались и превратились в библиографическую редкость. Экскурсоводы, невольно ставшие едва ли не единственными практикующими специалистами по данному памятнику, черпали информацию из путеводителей, где утвердилась совершенно поверхностная, неверная, но простая для восприятия дата.

Примером подобной печатной продукции может служить вышедший в 1971 г. в московском издательстве «Физкультура и спорт» в серии «По родным просторам» тиражом 30 000 экземпляров путеводи-

тель Б. М. Бероева «По Северной Осетии». В 1984 г. путеводитель издается повторно, теперь уже тиражом 50 000 экземпляров. Относительно даты дзивгисского храма здесь указывается следующее: «Точная дата постройки церкви-храма... неизвестна, но надпись (по-грузински)... позволяет отнести ее к XVII в.» [3, с. 93].

Вот пример другого варианта подачи информации, когда автор прямо не указывает на определенную дату, но не настроенный на анализ читатель сам, предсказуемым образом, домысливает время строительства дзивгисского храма: «Возле селения находится небольшая церковь, на колоколе которой сохранилась грузинская надпись, датируемая 1683 годом». Цитата приведена по путеводителю С. Ф. Григоровича, переизданного в 1960 г. тиражом 50 000 экземпляров [6, с. 69].

Схожие подходы в этот период бьются и в специальной литературе. М. Б. Мужухоев, пытаясь обосновать собственное и, надо сказать, довольно неожиданное утверждение о преобразовании существовавшего на месте церкви Святого Георгия до XVII в. языческого святилища в христианский храм путем пристройки полуциркулярной апсиды, вполне ожидаемо приурочил данную перестройку ко времени дарения колокола царем Георгием (1613 г.). Интересно, что при предлагаемой им хронологии событий М. Б. Мужухоев, отвергающий христианскую принадлежность еще нескольких надежно атрибутированных церквей, ссылается на работу известного историка и археолога В. А. Кузнецова [21, с. 93–94].

В. А. Кузнецов, будучи уже авторитетным исследователем истории средневековой Алании, опубликовал в 1974 г. в московском издательстве «Искусство» в серии «Дороги к прекрасному» путеводитель по Северной Осетии тиражом 75 000 экземпляров. Описывая дзивгисскую церковь, В. А. Кузнецов не возражает против устоявшейся «популярной» датировки: «Время ее сооружения неизвестно, но в литературе церковь обычно относят к XVII веку, видимо, на основании колокола с грузинской надписью» [14, с. 120].

В изданной тем же автором в 1977 г. специализированной монографии, посвященной изучению и систематизации памятников церковной архитектуры средневековой Алании, храм Дзивгисы дзуар при всей своей известности включен не был [12]. Вероятная причина – в признании автором его «позднего» происхождения.

Спустя восемь лет после выхода путеводителя, летом 1982 г., В. А. Кузнецов возглавил научную экспедицию, целью которой являлось изучение археологических и архитектурных памятников в районе села Дзивгис. В результате проведенных раскопок на церковном кладбище у апсиды храма были исследованы четыре христианских одиночных погребения, датированных автором XIV–XV вв. [13, л. 31–36]. Стратиграфия могильника указывает на первичность строительства храма, при котором, согласно распространенной церковной практике, со временем возникло приходское кладбище. Соответственно и дата XIV–XV вв. становится верхней временной границей строительства храма, причем сам датирующий погребальный инвентарь суммарно тяготеет скорее к XIII–XIV, а не к XV в. Таким образом, церковь Святого Георгия в XIV в. уже существовала, а ее строительство может быть отнесено к более раннему времени.

Результаты проведенных работ были обнародованы менее чем через месяц после их окончания на страницах главной республиканской газеты. Автор статьи В. А. Кузнецов на основании полученных данных с осторожностью отнес время строительства дзивгисского храма к XIII в. [16]. В составленном затем археологическом отчете В. А. Кузнецов приводит следующее обоснование проведенных им раскопок: «Поскольку в XIX в. в храме имелись колокола с грузинскими надписями и датами XVII в., в литературе утвердилось мнение о дате храма XVI в. Однако такая дата у нас давно вызывала сомнения... мы решили заложить разведочный раскоп на предполагаемом христианском кладбище у апсиды храма» [13, л. 31]. В конце отчета приводится предлагаемая датировка: «Дзивгисский храм в своем исходном, перво-

начальном варианте должен был строиться до XIII–XIV вв., то есть до татаро-монгольского нашествия. Скорее всего, время строительства храма допустимо относить... к XII в.» [13, л. 36].

Датировка храма XIII в. не вызвала возражений у известного этнографа В. С. Уарзиати, опубликовавшего в 1984 г. специализированную статью «Дзвигисы-дзуар» [33]. В вышедшем в том же году своде средневековых памятников архитектуры Северной Осетии археолог В. Х. Тменов, принимавший участие в работах 1982 г., отмечает, что дзивгисский храм, ранее датированный XVII в., на основании проведенных раскопок следует отнести к XIII–XIV вв. [31, с. 111]. Правда, в своей следующей монографии В. Х. Тменов без каких-либо аргументов приводит дату XIV–XV вв. [29, с. 111].

Подытоживая результаты своих многолетних исследований в области истории христианства на Северном Кавказе, преимущественно в Алании, при описании дзивгисского храма В. А. Кузнецов указывает, что «построен он был не позже XIII в., скорее всего в XI–XII вв.» [17, с. 111]. В богато иллюстрированных переизданиях 2009 и 2010 гг. работ В. А. Кузнецова «Путешествие в древний Иристон» и «Христианство на Северном Кавказе до XV века» нет соответствия датировок рассматриваемой церкви. Вероятно, дело в ошибке при научном редактировании. Поэтому в первой книге фигурирует прежняя, давно устаревшая датировка Дзивгисы дзуара – XVII в. [15, с. 198], а во второй – присутствует уточнение по сравнению с изданием 2002 г.: «...построен он был не позже XIII в.» [18, с. 146]. Судя по отсутствию последующих уточнений, эту дату исследователь считает окончательной.

В специализированной монографии В. В. Пищулиной 2006 г. храм Дзивгисы дзуар специально не датирован, но помещен в раздел памятников XIII–XIV вв. [24, с. 122, 140–142].

Краткий, но аргументированный анализ архитектуры рассматриваемого храма содержится в совместной монографии Д. В. Бе-

лецкого и А. Ю. Виноградова [2, с. 260–263]. Не отвергая датировки В. А. Кузнецова, авторы указывают, тем не менее, на относительность определения времени постройки храма по раскопанным погребениям. Определив самобытный характер облика церкви Святого Георгия, Д. В. Белецкий и А. Ю. Виноградов по совокупности определяющих архитектурных признаков предлагают поставить ее в типологический ряд между отличающимися между собой храмами X–XII и XIV вв., расположенными на севере Осетии.

Такая точка зрения на возможное датирование представляется вполне оправданной. Дзивгисский храм был, вероятно, построен в эпоху существования аланского христианского государства. Архитектурный стиль храма, следуя распространенным церковным канонам, имеет при этом собственные неповторимые черты, выступающие в качестве маркера этнокультурной идентичности. Отсюда следует вывод о существовании и развитии собственной оригинальной школы церковного зодчества. С исчезновением аланского государства происходит постепенное угасание собственной храмовой архитектурной традиции, и уже в XV в. церкви Осетии – Алании, сохраняя самобытность архитектурных форм, отличаются все меньшей тщательностью и точностью их исполнения. Затем церковное строительство сходит на нет. Именно древность храма Дзивгисы дзуар, его осознаваемая в народе принадлежность к христианскому, государственному (царскому) периоду своей истории делали храм настолько почитаемым, что он по крайней мере дважды в течение XVII в. получал молитвенные пожертвования в виде подписанных колоколов от царей (князей) из соседней православной Грузии, где он также должен был быть известен и почитаем.

-
1. Антонович В. Б. Дневник раскопок, веденных на Кавказе осенью 1879 года // Труды подготовительной комиссии V Археологического съезда в Тифлисе. М., 1882.
 2. Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М., 2011.

3. *Бероев Б. М.* По Северной Осетии. М., 1984.
4. *Блиев М. М.* Русско-осетинские отношения (40-е гг. XVIII – 30-е гг. XIX в). Орджоникидзе, 1970.
5. *Гребенец Ф. С.* Могильники в Куртатинском ущелье // СМОМПК. Вып. 44. 1915.
6. *Григорович С. Ф.* По горам и равнинам Северной Осетии. Спутник туриста, краеведа и экскурсанта. Орджоникидзе, 1960.
7. *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Вып. 22. Тифлис, 1897.
8. *Дирр А.* В Тагаурской и Куртатинской Осетии // Известия КОИРГО. Кн. XXI. Вып. 3. 1912.
9. *Кокиев Г. А.* Осетины в начале XIX века по наблюдениям путешественника Ю. Клапрота // Известия СОНИИ. Т. XII. Дзауджикау, 1948.
10. *Кокиев Г. А.* Склеповые сооружения горной Осетии. Историко-этнологический очерк. Владикавказ, 1928.
11. *Кузнецов В. А.* Аланские племена Северного Кавказа. МИА. №106. М., 1962.
12. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
13. *Кузнецов В. А.* Отчет об археологической экспедиции (разведке и раскопках) в районе с. Дзивгис СОАССР в 1982 г. // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 158.
14. *Кузнецов В. А.* Путешествие в древний Иристон. М., 1974.
15. *Кузнецов В. А.* Путешествие в древний Иристон. Пятигорск, 2009.
16. *Кузнецов В. А.* Раскопки в Куртатинском ущелье // Социалистическая Осетия. 1982. 7 сентября.
17. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ, 2002.
18. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Пятигорск, 2010.
19. *Любин В. П.* Первые сведения о мезолите горного Кавказа (Осетия) // У истоков древних культур (эпоха мезолита). МИА. №126. 1966.
20. *Миллер В. Ф.* Терская область. Археологические экскурсии. МАК. Т. I. М., 1888.
21. *Мужухоев М. Б.* Средневековые святилища Центрального Кавказа // СА. 1985. №3.
22. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.
23. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. I. Цхинвал, 1981.
24. *Пищулина В. В.* Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006.
25. *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. Вып. I. Тифлис, 1871.
26. *Россикова А. Е.* В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека (Из путевых воспоминаний о горной Осетии) // Записки КОИРГО. XVI. Тифлис, 1894.
27. Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сборник документов. В 2-х т. Т. 2. Орджоникидзе, 1984.

28. *Тменов В. Х.* Археологическое исследование пещерного склепа №15 в с. Дзивгис (Куртатинское ущелье) // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 159.
29. *Тменов В. Х.* Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996.
30. *Тменов В. Х.* Исследование пещерных склепов у с. Дзивгис // Археологические открытия 1983 года. М., 1985.
31. *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
32. *Толстой В. С.* Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
33. *Уарзиати В. С.* Дзвгисы-дзуар // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
34. *Уварова П. С.* Кавказ. Путевые заметки. М., 1887.
35. *Уварова П. С.* Могильники Северного Кавказа. МАК. Т. VIII. М., 1900.
36. *Baddeley J. F.* The rugged flanks of Caucasus. Vol. I. London, 1940.
37. *Baddeley J. F.* The rugged flanks of Caucasus. Vol. II. London, 1940.

Начальная история христианства в Тавриде: проблемы и гипотезы

Ю. М. Могаричев (Симферополь)

Большинство современных исследователей полагают, что процесс христианизации населения Крымского полуострова не был единым актом, а растянулся на довольно длительный промежуток времени [см.: 1, с. 55–91; 7; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 20; 21; 22, с. 6–11 и др.]. Как правило, новая религия проникала на полуостров через Боспор (античный Пантикапей) и Херсонес – «старые» античные города, включенные в орбиту Римской империи. Соответственно здесь находили отражение и процессы, протекавшие в религиозной жизни Рима.

Источники не сохранили сведений о развитой боспорской агиографической традиции. Намеки на начало ее формирования содержатся в произведении Епифания Монаха (он побывал в Крыму между 815 и 820 гг.) «О житии, деяниях и кончине святого и всепохвального первозванного апостола Андрея» [6; 7; 8; 23, с. 44–45]. Епифаний указывает на присутствие в городе ковчега с мощами апостола Симона, при этом подчеркивая, что тот на Боспоре не был. Возможно, культ Симона пришел на Боспор из Никопсиса Зихийского, где, по словам того же автора, находилась гробница с именем Симона [7, с. 311–313; 8]. Как известно, Боспор в раннем средневековье входил в состав Зихийской епархии с центром в Никопсисе [26, с. 130–132]. Вероятно, окончательно боспорская агиографическая традиция так и не была сформирована.

Иная ситуация сложилась в Херсонесе. Здесь прослеживаются три независимые друг от друга версии проникновения христианства в Херсонес и соответственно Крым [22, с. 9–11; 23, с. 9–10].

Первая, вероятно, имевшая константинопольские корни, основана на традиции описания апостольской проповеди Андрея Первозванного. Впервые о пребывании этого апостола непосредственно на территории Крымского полуострова (Боспор, Херсонес, Феодосия) сообщает упомянутый монах Епифаний (ок. 821 г.) [7; 17, с. 54; 22, с. 10].

Вторая, «римская», связана с именем святого Климента Римского. Согласно ей четвертый римский епископ (папа) Климент за проповедь христианства был сослан императором Траяном в окрестности Херсонеса, где впоследствии был подвергнут мученической смерти. Эту устную традицию «материализовал» создатель славянской азбуки Константин (Кирилл) Философ, который, как известно, во время своей «хазарской миссии» (860–861 гг.) обрел мощи святого Климента [17, с. 54–55; 22, с. 9–10; 29].

И третья, составленная в Херсонесе или по заданию городских церковных иерархов (вероятно, во второй половине VIII–IX вв.), выводит корни местного христианства из Иерусалима. Она отражена в так называемых «Житиях святых епископов Херсонских». Согласно источнику, в 16-й год правления римского императора Диоклетиана (около 300 г.) Иерусалимский епископ Ермон направил некоего епископа Василия в Херсонес для проповеди христианства. Несмотря на определенные успехи, Василий был убит язычниками. Вскоре Иерусалимский иерарх вновь посылает в город миссионеров – Евгения, Агафодора и Елпидия. Однако и они пали от рук язычников и иудеев. Спустя непродолжительное время после смерти Елпидия, Евгения и Агафодора Иерусалимский престол прислал херсонитам Еферия. Епископ прибыл в город и увидел, что местные жители жестокосердны и их трудно приобщить к христианству. Узнав, что императором Византии стал Константин Великий, Еферий отплыл в Константинополь и доложил правителю ситуацию в Херсонесе. Константин направляет в город военный контингент, который выселил

из города всех язычников и вместо них поселил христиан. Ефериий, построив церковь, отправился в Константинополь, поблагодарил императора, и на пути домой его корабль ветром был прибит к острову Алсос, где епископ и умер. Наконец Константин Великий (или Феодосий Великий, по более достоверным текстам) направляет в Херсонес 500 воинов для сопровождения нового епископа – Капитона. Последний при помощи совершенных им чудес (вошел в горящую печь и остался невредимым) и византийских солдат окончательно приобщил жителей города к христианству [25].

Отметим, что все три традиции были известны и сосуществовали в Херсонесе по крайней мере в первой половине – середине IX в. Поэтому выглядит странным, что ни в один из списков о деяниях Херсонских епископов не попали сведения об их более знаменитых предшественниках. Не упоминают об апостольской проповеди в Херсонесе Андрея Первозванного и многочисленные произведения, повествующие о «херсонском периоде» Климента Римского. Возможно, это объясняется тем, что все традиции окончательно сформировались приблизительно в одно (вероятно, иконоборческое) время и разрабатывали их сторонники различных политических направлений. Поэтому в итоге единой традиции истории христианизации Херсонеса так и не было выработано.

Под деяниями I Вселенского Собора в Никее (325 г.) уже стоит подпись епископа Боспора. Выходит, что христианская община там должна была появиться не позднее первой четверти IV в. Однако в различных списках материалов Собора руководитель боспорской христианской общины фигурирует под разными именами: Кадм, Марк, Домн и др. Это обстоятельство позволило некоторым ученым сомневаться, действительно ли присутствовал епископ Боспора в Никее [17, с. 39].

В свете современных научных представлений можно сделать вывод, что первые христиане появляются на Боспоре во второй половине

III–IV вв. Но вряд ли их община здесь была многочисленной. Количество последователей новой религии постепенно увеличивается с конца IV – начала V вв. Материалы некрополя Пантикапея показывают, что уже ко второй половине V в. политическая элита Боспора большей частью приняла христианство, однако значительная часть остального населения, связанного с пришедшими сюда гуннами, оставалась еще языческой. Боспорский епископ Евдоксий участвовал в трех Поместных Соборах середины V в. – Константинопольском 448 г., Эфесском 449 г. и Константинопольском 459 г. Вероятно, новая религия была представлена в основном среди греческого населения, при этом ее широкому распространению способствовала политическая ориентация местных правителей на власти Константинополя. Однако о полной победе христианства на Боспоре можно говорить только в период правления императора Юстиниана I (527–565 гг.) [22, с. 7–8].

В Херсонесе также отсутствуют археологические материалы, свидетельствующие о проживании здесь христиан в I–III вв. В городе продолжалось поклонение богам греко-римского пантеона. Проживали там и иудеи. По мнению ряда ученых, Херсонский епископ уже участвовал в заседаниях I Вселенского Собора 325 г. Основанием для такого вывода послужили так называемые Синайский и Арабский списки отцов I Вселенского Собора, где среди прочих упоминается и представитель этого города. Но оригиналы этих списков относятся к VII–VIII вв., а в более ранних документах Херсонский епископ не отмечен. Зато не вызывает сомнений участие епископа Херсонского Эферия во II Вселенском Соборе (382 г.) [17, с. 92].

Суммируя различные точки зрения, можно говорить, что христианская община в городе существовала уже в IV в. Поначалу она была немногочисленной. Причем, как и на Боспоре, новая религия распространяется в основном среди верхушки общества. Значительное увеличение числа христиан в Крыму наблюдается со второй половины V в. Во многом это было связано с решением Халкидонского Все-

ленского Собора (451 г.), утвердившего статус Константинопольского Патриарха в регионе. Соответственно под начало Константинопольской Церкви попали Боспорская и Херсонская епархии. Церковь стала своего рода связующим звеном между византийской администрацией и местным населением, усиливая политическое влияние Империи на полуострове.

Итак, первые христиане появляются на Боспоре и в Херсонесе не ранее конца III – начала IV вв. В течение IV в. там образуются христианские общины, которые постепенно, особенно с конца IV – начала V вв., становятся все более многочисленными. О полной победе христианства можно говорить только по отношению к VI в.

Несколько иная ситуация складывалась в Крымской Готии. Это историко-географическая область, включающая горный Юго-Западный и частично Южный Крым. Традиция отождествлять место проживания таврических готов именно с этой территорией формируется с VI в. В III–V вв. источники фиксируют их пребывание и в других регионах Крымского полуострова.

Среди исследователей не сложилось единого мнения о времени появления германцев в Крыму. Различные авторы датируют это событие временем со второй половины II в. до второй половины III в. [32, с. 252–255]. М. М. Казанский выделяет три германских пласта в культуре варварского населения полуострова: вельбарско-черняховский, скандинавский и дунайский [19]. Скорее всего, именно готы оставили в Южном Крыму в середине III в. могильники с характерным обрядом трупосожжения [1, с. 24–26; 30, с. 255]. К таким некрополям относят могильники на южном склоне горы Чатыр-Даг и на мысе Ай-Тодор (южный берег Крыма). Трупосожжения выявлены также на биритуальном Чернореченском могильнике и некрополе у бывшего совхоза «Севастопольский» (близ Севастополя). Здесь, очевидно, готы соседствовали с аланским населением. К сожалению, соответствующие некрополям поселения пока не выявлены.

Судя по археологическому материалу, пришедшие в Крым германцы были язычниками [30, с. 226–227]. Начальную историю христианства у готов ранние историки Церкви связывали с захватом теми пленников-христиан. Свидетельством распространения новой религии у них в первой четверти IV в. обычно считается подпись Готского митрополита Феофила под деяниями I Вселенского Собора в Никее. Правда, с Готией в IV в. отождествляли территории «к северу от Нижнего Дуная», а чуть позднее – часть провинции Дакия [5, с. 80]. Таким образом, резиденция Готского митрополита, вероятнее всего, располагалась на Дунае. Однако вполне вероятно, что его паства могла проживать и за пределами данной области. Возможно, здесь мы имеем дело не с территориальной, а с этнической церковно-административной единицей [33, с. 198].

Как аргумент в пользу раннего распространения христианства у крымских готов традиционно привлекают письмо святителя Иоанна Златоуста диаконисе Олимпиаде (404 г.): «Мне сообщили монахи имения Марсы, готы, что диакон Модуарий прибыл со сведением, что Унила, оный удивительный епископ, которого я рукоположил и послал в Готию, после многих великих достижений умер, и он (Модуарий. – Ю. М.) пришел и принес письмо короля готов с прошением, чтобы был послан им епископ. Так как я не вижу другого средства исправления против угрожающей катастрофы, как промедление и отсрочку – ибо невозможно совершить плавание к Боспору и в те районы теперь, – устрой дело так, чтобы они отложили пока (отъезд. – Ю. М.) из-за зимы» [цит. по: 4, с. 32]. Анализ текста послания святителя Иоанна Златоуста не позволяет однозначно интерпретировать местонахождение упоминаемой им Готии. Это произведение эпистолярного витиеватого жанра, принадлежащее перу проповедника, не предполагает точности географических «привязок». Поэтому упоминание Боспора может означать, что это всего лишь ближайший европейский порт (святитель Иоанн Златоуст тогда находился в Армении) на пути

в Готию и даже туда невозможно было добраться, не говоря уже об искомой местности. Отметим, что Хризостом отделяет Боспор от «тех районов» (очевидно, припонтийских), где находились готы и их король [1, с. 77–78; 33, с. 450–451].

При этом источники знают готов-христиан, некогда проживавших и в районе Боспора. Это так называемые готы-тетракситы. В трактате «Война с готами» (VIII. 4) Прокопий Кесарийский сообщает о них следующее: «Рядом с теми местами, откуда начинается устье «Болота», живут так называемые готы тетракситы; они немногочисленны и, тем не менее, не хуже многих других с благоговением соблюдают христианский закон... Принадлежали ли эти готы когда-нибудь к арианскому исповеданию, как все другие готские племена, или в вопросах исповедания веры они следовали другому какому-нибудь учению, этого я сказать не могу, так как и сами они этого не знают, да и не задумывались над этим; но доныне с душевной простотой и великой безропотностью чтут свою веру. Незадолго перед этим, а именно когда исполнился двадцать один год единодержавного правления Юстиниана, они прислали в Византию четырех послов, прося дать им кого-либо в епископы, потому что тот, который был священнослужителем, незадолго перед тем умер; они узнали, по их словам, что и абастам император прислал священника. Император Юстиниан очень охотно исполнил их просьбу» [28].

По мнению современных исследователей, готы-тетракситы сначала поселились на европейской части Боспора, а затем, вероятно, в 430-х гг., перешли на азиатскую сторону [33, с. 457].

Горный Крым с готами впервые связал Прокопий Кесарийский. В трактате «О постройках» (III. 13–17) он упоминает о готах-федератах, проживающих в некой стране Дори [28]. Причем там они обосновались до 488 г. В настоящий момент большинство исследователей склоняются к мысли, что страна Дори – это территория, которая впоследствии стала называться Готией или Климатами, то есть горный Юго-Западный Крым и, вероятно, часть Южного.

Позднее Дори упоминается Равеннским анонимом (рубеж VII–VIII вв.) в перечне географических пунктов перед Херсонесом [27, с. 161, 193]. В церковном плане до конца VIII – начала IX вв. эта территория находилась в составе Херсонской епархии [11, с. 115].

Патриарх Никифор в «Бревиарии» (70–80-е гг. VIII в.), повествуя о событиях 704–705 гг., связанных с бегством к хазарам ссыльного Юстиниана II, сообщает, что тот «скрылся в крепости, называемой Дорос и лежащей в готской земле» [31, с. 163].

Согласно подписям под протоколами VII Вселенского Собора в Никее (787 г.), в нем участвовал представитель Готской епархии некий монах Кирилл. Однако в Кирилле скорее всего надо видеть посланца не крымских, а дунайских готов [11, с. 109].

Собственно название Готия по отношению к горному Крыму впервые фиксируется в Житии Иоанна Готского (первая половина IX в.). Упоминаемый там Владетель (Господин) Готии – «Кир» – скорее всего по должности являлся наместником пограничной Византийской области с особым статусом управления [3, с. 22]. Если вначале оно больше получило распространение в церковной литературе, то уже с X в. применяется и в официальных документах [2]. Во многом этому содействовало создание в конце VIII – начале IX вв. Готской епархии. В процессе эволюции системы византийского управления в Крыму епархиальное название трансформировалось в административно-территориальное.

В официальных византийских документах по отношению к крымским владениям также применялся термин Климаты. Вероятно, в разные исторические периоды соотношение значений «Климаты» и «Готия» было различным. В целом, очевидно, «Климаты» – более широкое понятие, и под ними понимались территории, контролировавшиеся византийской администрацией [24, с. 16].

Прокопий Кесарийский не акцентирует внимание на религиозной принадлежности населения Дори. Анализ же археологического

материала свидетельствует: достоверные артефакты, указывающие на присутствие в Крымской Готии христиан, относятся ко времени не ранее VI в. [18, с. 141–143].

Самыми древними вещами с христианской символикой здесь являются «привозные краснолаковые миски и германская пряжка с кербшнитным декором первой половины VI в.» [1, с. 83].

Не выявило христианских артефактов, датирующихся до VI в., и археологическое изучение центра Крымской Готии Дороса – Мангупа. Экспедиция, которой руководил А. Г. Герцен, целенаправленно исследовала ряд позднеантичных – раннесредневековых некрополей в округе плато Мангупа. Наиболее ранние комплексы там датируются концом IV – началом V вв. Большинство же захоронений относятся к первой половине VI – первой половине VIII вв. В целом обряд захоронений языческий. Наиболее ранние памятники распространения христианства в погребальном инвентаре – бронзовый нательный крест и сердоликовая гемма «с изображением херувима в рост с крыльями за спиной и огненным мечом в руках» [9, с. 98–99]. А. Г. Герцен в настоящее время датирует эти находки VI в. [10, с. 9].

Таким образом, археологические материалы вступают в некоторое противоречие с письменными источниками [28]. Возможно несколько вариантов объяснения:

1. Готы Дори приняли христианство только в VI в. (что маловероятно: вряд ли германцы горного Крыма являлись исключением из всех готских племен).
2. Погребальный обряд – явление консервативное, поэтому между принятием христианства крымскими готами и отражением сего факта в погребальном обряде возможно определенное «запаздывание», которое могло растянуться на период жизни нескольких поколений.

Мы практически не знаем поселений (в отличие от могильников) IV–V вв. на территории горного Крыма, где религиозная принадлеж-

ность жителей проявляется более отчетливо. Массовое отражение в археологическом материале и письменных источниках христианизации Крымской Готии появляется только в VI в.

1. *Айбабин А. И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999.
2. *Алексеев Н. А.* Готия в структуре византийской административной системы в Таврике во второй половине X века // Херсонесский сборник. Севастополь, 1998. Вып. IX.
3. *Алексеев Н. А.* Херсон на византийско-хазарском пограничье в начале IX в. // Сугдея, Сурож, Солдайя в истории и культуре Руси – Украины. Киев–Судак, 2002.
4. *Байер Х.-Ф.* История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001.
5. *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М., 1990.
6. *Васильевский В. Г.* Хождение апостола Андрея в стране Мирмидоян // Труды. СПб., 1909. Т. 2. Вып. 1.
7. *Виноградов А. Ю.* Греческие предания о святом апостоле Андрее. СПб., 2005. Т. 1.
8. *Виноградов А. Ю.* Симон Зилот – «апостол Крыма»? // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре. Киев–Судак, 2006. Т. 2.
9. *Герцен А. Г.* Дорос – Феодоро (Мангуп): от ранневизантийской крепости к феодальному городу // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 2003. Вып. 34.
10. *Герцен А. Г.* Раннесредневековый Дорос: от язычества к христианству // Византия – Русь: Тезисы докладов и сообщений. Севастополь, 2013.
11. *Герцен А. Г., Могаричев Ю. М.* К вопросу о церковной истории Таврики в VIII в. // Античная древность и Средние века. Екатеринбург, 1999. Вып. 30.
12. *Диатроптов П. Д.* Распространение христианства в Северном Причерноморье: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1988.
13. *Диатроптов П. Д.* Некоторые дискуссионные моменты начального этапа христианизации Северного Причерноморья // Сугдея, Сурож, Солдайя в истории и культуре Руси – Украины. Киев–Судак, 2002.
14. *Завадская И. А.* Христианизация ранневизантийского Херсонеса (IV–VI вв.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 2003. Вып. X.
15. *Зубарь В. М.* Проникновение и утверждение христианства в Херсонесе Таврическом // Византийская Таврика. Київ, 1991.
16. *Зубарь В. М.* Проникновение и утверждение христианства // Херсонес Таврический в середине I в. до н. э. – VI в. н. э. Харьков, 2003.

17. *Зубарь В. М., Хворостяный А. И.* От язычества к христианству. Киев, 2000.
18. *Зубарь В. М., Сорочан С. Б.* У истоков христианства в Юго-Западной Таврике: эпоха и вера. Киев, 2005.
19. *Казанский М. М.* Германцы в Юго-Западном Крыму в позднеримское время и в эпоху Великого переселения народов // *Готы и Рим*. Киев, 2006.
20. *Мещеряков В. Ф.* О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом // *Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма*. Л., 1978.
21. *Могаричев Ю. М.* Христианство в древнем и средневековом Крыму // *Православные монастыри. Симферопольская и Крымская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата*. Симферополь, 2007.
22. *Могаричев Ю. М.* Византийский Крым (Крым в VI–XII вв). Симферополь, 2009.
23. *Могаричев Ю. М.* Православные святые средневековой Тавриды. Симферополь, 2012.
24. *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К.* Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь, 2007.
25. *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Сорочан С. Б., Саргсян Т. Э., Шапошников А. К.* Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического. Нартекс. Byzantina Ucrainensis. Т. 1. Харьков, 2012.
26. *Науменко В. Е.* К вопросу о церковно-административном устройстве Таврики в VIII–IX вв. // *Античная древность и Средние века*. Екатеринбург, 2003. Вып. 34.
27. *Подосинов А. В.* Восточная Европа в римской картографической традиции. М., 2002.
28. *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках / Пер. *С. П. Кондратьева*. М.: Арктос, 1996.
29. *Уханова Е. В.* Обретение мощей святого Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. // *ВВ*. 2000. Т. 59.
30. *Храпунов И. Н.* Древняя история Крыма. Симферополь, 2005.
31. *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения. М., 1980.
32. *Шаров О. В.* Данные письменных и археологических источников о появлении германцев на Боспоре // *Рим и варвары: от Августа до Августула. Stratum plus*. СПб.–Кишинев–Одесса–Бухарест, 2010. №4.
33. *Щукин М. Б.* Готский путь. Готы, Рим и черняховская культура. СПб., 2005.

Крещение Руси и некоторые аспекты утверждения Руси в Северном Причерноморье и на Северном Кавказе в конце X – середине XI вв.

А. В. Найденко (Ставрополь)

На предшествующих Свято-Игнатиевских чтениях мы имели возможность выступить с сообщением о Хазарской миссии святого Кирилла (Константина Философа) [10] и останавливались на достаточно распространенных в науке представлениях о возможном обращении в христианство святым Кириллом не самих хазар, но иноплеменных подданных каганата на Северном Кавказе, не исключая при этом возможности обращения тогда же и групп славянского населения с левого берега Нижнего Днестра или Северского Донца. Такая точка зрения имеет место со времен работ В. И. Ламанского (1903) и А. В. Карташева (1956), исходивших из факта зависимости в IX в. некоторых восточнославянских племен от Хазарии. Версия оказалась востребованной и в новейшее время: в своих поздних работах известный историк русского средневековья А. Г. Кузьмин связывал становление и развитие «кирилло-мефодиевской традиции» с влиянием моравской и даже ирландской церковных общин, в которых особое место занимало почитание святых Климента Римского и Николая Мирликийского [6; 8, с. 170–199]. О введении христианства на Руси в IX в. при императоре Михаиле III и Патриархе Фотии или при Василии I Македоняnine дают основание полагать ряд византийских сообщений (у сторонников этой точки зрения имеет место своеобразный фразеологизм: «Византия даже не заметила Крещения Руси Владимиром»). Действительно, молчание византийских хронистов о Крещении Руси удивительно, взять хотя бы так называемого Продолжателя Феофана Исповедника (X в.) [3, с. 102–105].

Однако официальной датой Крещения Руси признается 988 г. – год Корсунского похода Владимира Святославича. Остановимся на замечании, что распространение христианства – процесс достаточно сложный. Да и что понимать под Русью середины IX в.? А. В. Карташев в своих «Очерках по истории Русской Церкви» усматривал под этим термином этногонический синтез славян, варяго-норманн и ираноязычных роксолан. Эта позиция находит поддержку и у современных ученых, в частности осетинских, усматривающих численно существенный аланский компонент в начальной Руси.

Кроме русских летописей некоторые сведения о Крещении Руси при Владимире I сохранились все же и в византийских источниках. Например, сообщение так называемого «Анонима Бандури» из парижского списка Cod. Paris. gr. 3025 середины XV в. Те же сведения исследователями усмотрены в так называемом Патмосском списке №634, где приводится распространенный в христианской традиции эпизод с Неопалимым Евангелием при обращении язычников, в нашем случае связываемый с русским князем Владимиром, собиравшим информацию о мировых религиях и на этом основании определившим свой выбор [18, с. 156] (другое дело, что у вышеназванного Продолжателя Феофана тот же эпизод связывается с деятельностью императора Василия I Македонянина и относится ко времени около 874 г.). Как предполагают исследователи, Киевскому митрополиту Исидору, подписавшему в 1439 г. Флорентийскую унию, принадлежал хранящийся в Ватиканской библиотеке кодекс (Cod. Vatic. gr. 840), где говорится: «В году 6496 (988 от Р. Х. – А. Н.) был крещен Владимир, который крестил Росию» [21, с. 677–678]. Обратив внимание на скупость византийских источников, остановимся на событиях, происходивших вокруг этой даты. Период 987–990 гг. впечатляет еще и тем, что яркие события Крещения Руси, связанные с этим временем, характеризуют Русь как раннее единое государство, могучую военную державу.

Среди аспектов проблемы Крещения Руси невольно выходит на поверхность аспект геополитический южный, судя по всему, представлявшийся русской правящей элите жизненно важным для упрочения государства. Русские, да и отрывочные византийские и арабские мусульманские источники, позволяют интерпретировать связанные во времени с принятием христианства военно-политические предприятия Руси в Крыму и на Северном Кавказе и последовавшие события конца X – середины XI вв. как детерминированные Крещением Руси при Владимире. Распространенная интерпретация версии Крещения Руси от Византии в первое десятилетие княжения Владимира I более-менее увязывает разрозненные и не совсем последовательные сообщения русских, вышеуказанных византийских и восточных авторов. Исследователи стараются опираться на известные события внутреннего политического кризиса в Византии 987–989 гг. и участия в них войск Владимира Святославича. Так как это стало общим местом в современной литературе, вплоть до учебных пособий, излагать их здесь подробно нет необходимости. Шеститысячное отборное войско Владимира помогло законным императорам Василию II Болгаробойце и Константину VIII подавить восстание Варды Фоки. Русские летописи об этих фактах не сообщают, но зато их описывает арабо-христианский историк рубежа X–XI вв. Яхья Антиохийский. Кроме того, сходные описания событий содержатся в арабских сочинениях визира халифа ал-Муктади (1075–1094) и абу Шуджа' ар-Рудравари конца XI в. [7, с. 383–395; 3, с. 232–235]. Подтверждение слов арабских историков мы находим у греческих хронистов XI–XII вв. Иоанна Скилицы, Иоанна Зонары и Михаила Пселла.

Однако первенствующий император Василий II не спешил с заключением брака своей сестры, который, безусловно, должен был иметь для Руси чрезвычайно важное политическое значение. Но ведь всего за несколько лет до того и германскому императору Оттону II не удалось жениться на византийской принцессе Феофано. Визан-

тийские императоры занимали самое высокое место в феодальной иерархии тогдашней Европы, и женитьба князя на византийской принцессе резко поднимала престиж Русского государства. Чтобы добиться выполнения условий договора, Владимир осадил центр византийских владений в Крыму – Херсонес (Корсунь) – и взял его. Императору пришлось выполнить обещанное. Только после этого Владимир принял окончательное решение креститься. Значение женитьбы Владимира I на Анне, дочери Романа II и сестре императора Василия II, для обоих государств подчеркивается знаменитым византийским писателем второй половины XI в. Скилицей. Он прямо говорит, что юная принцесса Анна была в центре событий и отношений Византии и Руси в годы ее Крещения: «...[император] ведь призвал их на помощь в войне, сделав архонта Владимира зятем благодаря своей сестре Анне» [20, с. 336, 89–90].

Дипломатическая традиция общения Руси и Византии имела до Владимира I долгую историю, но по большей части она связана с войнами между ними, причем обычно по инициативе Руси. Как известно, они завершались развернутыми договорами «О мире, дружбе и любви» на определенный период времени. Для нашей темы важно, что Византия согласно этим договорам опасается утверждения Руси на побережье Понта. Во всех этих договорах содержится статья «О Корсуньстей стране» (Корсунь – это античный Херсонес). Статья запрещает любые действия русскому князю, которые могут угрожать византийским интересам в Таврике и на прилегающих к ней территориях, включая район Боспора Киммерийского (Керченского пролива) и Тмутараканского острова (Тамани). Но Владимир еще в 985 г. (хронология по «Повести временных лет») своим походом на дунайских болгар нарушил эту статью. Он заключает вечный мир с болгарами, обеспечивавший ему спокойный тыл на юго-западе Руси, да еще и союзника в случае дальнейших действий в области Причерноморья. Этим Владимир хотя бы отчасти исправляет деяния своего героиче-

ского отца, неудачно завершившего войну на Балканах (предпринятая Святославом попытка противопоставить Империи русско-болгарский союз провалилась его поражением от Иоанна Цимисхия в 971 г.). О непреходящей значимости последствий Крещения Руси как на ближайшее тому событию время, так и на много столетий вперед говорить нет необходимости. Но целесообразно остановиться на последствиях русско-византийского договора 988 г., вызванного обращением Византийской империи за военной помощью к Владимиру I. Его не дошедший до нас текст частично отложился в хрониках и дипломатических документах как византийского происхождения, так и других – русско-го, закавказского, западноевропейского происхождения.

Важным межгосударственным следствием договора, по справедливому мнению В. Г. Васильевского, было военно-политическое. На службе в Империи осталась русская наемная дружина, преобразованная в шеститысячный корпус, подчиненный непосредственно императору, несший постоянную службу в качестве дворцовой гвардии и дислоцированный как в Константинополе, так и в угрожающих Империи пограничных зонах. Выдающийся отечественный историк-медиевист В. Т. Пашуто считал, что за службу корпуса «шла постоянная дань на Русь, последняя следила за его комплектованием как русскими воинами, так и подвластными ей самой варягами... Позднее подобную службу Киеву нес тюркский корпус» [13, с. 76]. Мы имеем сообщения иностранных источников об участии русского корпуса в войнах Византии в Болгарии в 991–995 гг., что как бы противоречит вышеназванному соглашению Владимира I с болгарами в 985 г., но ведь дружина была достаточно независимым от Владимира I военным формированием. Участвовала она в имперских акциях и в северной Сирии в 999 г., и в Армении в 1000 г., и наконец в Крыму, где русская рать помогла византийскому флоту в 1016 г. «завоевать Хазарию» (то есть один из остатков разгромленного Святославом Хазарского каганата, очевидно, район Судака и его окрестностей) и «захватить ее ар-

хонта Георгия Тзулоса». В 1016 г. русская дружина сражалась уже с болгарями при Пафлагонии и получила от Василия II треть добычи.

Реконструкция несохранившихся положений договора весьма привлекательна, если иметь в виду геополитический аспект относительно Северного Причерноморья и северо-западной оконечности Кавказа, который связан с разделом наследия Хазарского каганата. Если разгром Хазарии и поход Святослава Игоревича на Северный Кавказ, включая Таматарху, можно датировать 965 г., по «Повести временных лет», а по сведениям Ибн Хаукаля – 968/969 гг., то образование здесь русского княжества скорее всего приходится как раз на время Крещения Руси. Кстати, восстановление православной епархии на западной оконечности Кавказа произошло сразу же после похода Святослава. Империя стремительно отреагировала на изменение ситуации в регионе – устранение власти своего постоянного соперника, каганата. Была восстановлена Таматарханская, иначе Зихская, епархия – одна из двух кафедр бывшей так называемой Готской митрополии, которая возобновляет христианизацию зихов, касогов и, очевидно, немногочисленных здесь еще славян и русов. По Х. Гельцеру, в обновленных Константинопольских епархиальных списках (нотиях епископатуум) кафедра занимает 50-е либо 53-е место, то есть ее восстановление приходится, по мнению этого авторитетного исследователя, на период правления императора Иоанна Цимисхия (969–976) [2, с. 72].

Константинополь старался быстрее связать одной цепочкой населенную адыгскими этническими группами Тамань и близлежащую часть Прикубанья, вероятно, и простиравшиеся на юг вдоль побережья предгорные районы со старыми христианскими центрами на Боспоре. При этом, конечно же, учитывалась вражда зихов («народа Зибус» в транскрипции Кембриджского документа) к бывшей хазарской власти. Зихи (в русских источниках передаются этнонимом «касоги», в арабских – «касахи/кашаки»), как представляется современным исследователям, переживали в то время завершающую стадию родо-

племенного строя и первичного зарождения государственности с чертами военно-демократического типа. Источники характеризуют его как объединение, подобное аланскому царству X–XI вв., но, очевидно, уступающее последнему в степени этнополитической консолидации.

Об этой составляющей политического курса Византии в регионе был вполне осведомлен Владимир, и князь поспешил предупредить Империю, проведя здесь демонстрацию русской военной силы. Она заключалась в своеобразном военном походе Владимира на неких «козар», свидетельство о котором сохранилось в «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха. «Повесть временных лет» о походе не сообщает. Видимо, в «Памяти и похвале...» речь идет о походе на Таматарху и на ближайший военный хазарский оплот в земле адыгов под названием С-м-к-р-ц (Самкерц, Самкуш по ал-Факиху или С-м-к-рай по Кембриджскому документу). Поход происходил между 986 и 988 гг. Хронологическую опору дает статья в «Повести временных лет», рассказывающая о беседе князя с прибывшими в Киев проповедниками в момент так называемого «выбора веры». Среди них были и «жидове козарстьи». Из всего контекста ситуации того времени следует, что речь идет о хазарах-иудеях из Тумен-Тархана (Тмутаракани). Владимир I не мог не знать о бедственном состоянии некогда самой значительной из хазарских иудейских общин после Восточного похода Святослава и о действиях Константинополя по восстановлению на Тамани (в Тмутаракани) своей епархии в 70-х гг. X в. Поэтому он встретил прибывших в Киев хазарских евреев явно враждебно (по «Повести временных лет» дискуссия с ними происходит в 986/988 гг.). Хазарский иудаизм не мог привлечь к себе набирающую силу Русь. Но, как считал обстоятельно исследовавший этот вопрос талантливый отечественный медиевист А. В. Гадлю, «козарские иудеи явились посланниками всей Тумен-Тарханской общины; не решив миссионерской задачи, они обратили внимание Владимира I к Таматархе – Тумен-Тархану» [2, с. 80]. И кто знает, возможно, хитрые «ко-

заре» именно эту задачу считали главной: руками могущественного князя русов ослабить позиции давнего своего врага – христианского императора ромеев, лишь прикрываясь проповедническими целями. В результате поход состоялся и закончился установлением русского протектората над городом и округой.

В летописном тексте о выборе веры Владимир спрашивает козар: «То где есть земля ваша? Они же реша: «В Ирусалиме». Осведомленный обо всех драматических событиях хазарской истории и, несомненно, представлявший хотя бы схематично историю иудеев, князь проявил естественную иронию и недоверие: «То тамо ли есть?! – Они же реша: Разгневался Бог на отци наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестеяном. Он же рече: То како вы инех учите, а сами отвержены от Бога и расточени? Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чюжим землям. Егда и нам тоже мыслете прияти?» [14, с. 60]. В этом фрагменте летописи можно усмотреть и побудительное намерение грозного князя нанести завершающий удар по уже отвоеванным хазарским владениям и сделать хотя бы часть из них подконтрольными Киеву. Едва ли не единственное и богатейшее из них оставалось как раз в таманском северо-восточном уголке Причерноморья, смежном с Крымом и Приазовьем. Если думать (как мы отметили выше), что сами козары имели намерение привлечь внимание могущественной Руси к этому проблемному участку приморского Кавказа, то расчет их вполне удался. Приход туда русской военной силы лишал Константинополь возможности контроля над Керченским проливом и прилегающей территорией Западного Кавказа, а также Восточного Крыма. В результате похода дань, наложенная Владимиром на «тмутараканских козар», то есть на городскую общину Таматархи, закрепляла позиции Руси в северо-восточном Причерноморье.

Получается, что образование здесь русского княжества и реконструируемые реалии похода войск Владимира в район Керченского пролива по времени совпадают и предваряют знаменитый Корсунский

поход Владимира I, по летописи датирующийся 988 г. Более того, эти походы были взаимообусловлены. В летописном тексте под тем же годом сообщается, что после смерти старшего сына Владимира Святославича – Вышеслава – был произведен передел уделов между сыновьями великого князя: «Умершу же старейшему Вышеславу Новгороде, посадиша Ярослава Новгороде, а Мстислава Тмутарокани» [14, с. 79].

С именем Мстислава Владимировича связаны дальнейшая победа русских дружин над касожским объединением и утверждение полного господства Руси на северо-западной оконечности Кавказа в первой четверти XI в. Они подробно освещены как в русской летописи, так и в адыгском эпосе. А. В. Гадлю считал, что до Мстислава на Тмутараканском столе сидел его старший брат Святослав, а Мстислав появился в Тмутаракани в 1010 г. Историк останавливался на уже упомянутой «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» Иакова Мниха, где сообщалось о победоносном походе Владимира I на хазар, в результате которого на княжение воссел его сын Святослав, вскоре замененный Мстиславом [12, с. 71–75]. После разгрома Хазарского каганата хазары сохранялись локальными группами на Каспийском побережье (в окрестностях Самандара и Дербента) и Тамани (в Тмутаракани). Причем Таматарха-Тмутаракань, несомненно, была политическим центром западнокавказских козар, которых источники упоминают здесь в течение почти всего XI в.

Выдающийся отечественный востоковед А. П. Новосельцев, как и А. В. Гадлю, обстоятельно интерпретировал статьи летописи 986–987 гг. о так называемом «выборе веры», Житие Владимира особого состава, а также историю Дербента («Тарих ал Баб»), написанную по-арабски. Изучал он и «Дербенд-намэ» – источник местного дагестанского происхождения. Анализ этих памятников, как и русских источников, позволил лучше реконструировать историю Тмутаракани – раннего русского владения в Северном Причерноморье, на западной оконечности Кавказа [11, с. 70–72].

Поход Святослава Игоревича на Хазарию уничтожил власть хазарской военно-аристократической верхушки на водных и степных путях Юго-Восточной Европы. Но лишь в княжение Владимира I, до и после Корсунского похода, началось передвижение земледельческого и ремесленного люда из южнорусских земель в Приазовье и Нижнее Прикубанье. Способствовало этому, несомненно, и обсуждаемое здесь русское военное мероприятие – совершенный, в свете сопоставления приведенных источников, в 986/987 г., возможно, даже в 987/988 г., Владимиром I поход на Тмутаракань. Вполне войско Владимира могло затронуть и соседний Самкерц, а также крымский берег Керченского пролива. Успешным следствием похода было наложение дани на тмутараканских хазар и создание здесь еще одного княжеского стола. В Тмутаракани было введено наместничество, размещена княжеская дружина. Можно предположить, что эти победоносные действия дали право киевскому князю как суверену одной из областей бывшей Хазарии именоваться титулом каган. А это говорит об огромной резонансной значимости событий реконструируемого похода.

Историки обращают внимание на близкое по времени сообщение дербентской хроники «Тарих Баб аль-абваб ва-Ширван» (XI в.), в котором рассказывается, что в 987 г. к Дербенту подошли 18 русских кораблей, которые доставили туда отряд воинов, прибывший для освобождения местного правителя эмира Маймуна бен Ахмада, находившегося к тому времени в плену у городской знати (так называемых раисов). Эмир, возможно, каким-то образом сносился с великим князем Руси через Тмутаракань. В 989 г. в Дербенте вспыхнули волнения на религиозной почве, подогреваемые прибывшим в город фанатичным мусульманским проповедником Мусой ат-Туси из Гиляна. Волнения были направлены против эмира, окружившего себя после высвобождения гвардией из русов. Эмир обвинялся в измене исламу. А. В. Гадло считал, что восстание в Дербенте – это несомненная реак-

ция мусульманских ближневосточных стран, традиционно связанных так называемым Хазарским путем с Русью, на христианскую реформу Владимира [2, с. 81]. Объект ненависти восставших – очевидно, воины-христиане, присланные сюда Русью. Так Владимир I в годы Крещения Руси, когда статус его как христианского государя несравненно повысился, старался установить свою гегемонию на северо-западе Кавказа и активно влиять на его юго-востоке (Дербент).

Успешно ему это удалось лишь в многоэтничной Тмутаракани. Здесь короткое время правил его сын Святослав, а затем, до 1036 г., – другой сын, прославленный богатырь, победитель касогов в 1023 г., князь Мстислав.

Как известно, история тмутараканской земли нашла подробное отражение в «Повести временных лет». В отечественной историографии сложилась традиция признавать автором «тмутараканских этюдов» древнейшего русского летописца Никона Великого, за именем которого, если принять версию М. Д. Приселкова и А. А. Шахматова, скрывался сам митрополит Иларион, низложенный по требованию Константинопольского Патриарха незадолго до кончины Ярослава Мудрого или сразу после нее. Приняв схиму и поселившись в Киево-Печерском монастыре, бывший митрополит практиковал пострижение представителей русской знати. Когда он постриг здесь двух знатных вельмож Варлаама и Ефрема, на него обрушил свой гнев князь киевский Изяслав: «На заточение послю ты и сушу с тобою и печору вашу раскопаю» [15, с. 176–181, 206–212]. Никону пришлось срочно бежать; из Киево-Печерского патерика мы узнаем, что это было в феврале 1061 г. Бежал он в Тмутаракань – византийскую Таматарху, находившуюся на северо-западной оконечности Кавказа: «Великий же Никон отыде в остров Тмutorоканьский и ту обрете место чисто близ града, вседе на нем» [9, с. 472], – гласит «Житие преподобного Феодосия Печерского».

Древняя Матрахия, ставшая к тому времени главной опорой Руси на Северо-Западном Кавказе и в Северном Причерноморье, удаленная

от основной русской территории тысячами верст степного пространства, стала весьма притягательной для княжеских кланов и простого народа Руси. Народные сказители распевали «славы» о войнах могучего Мстислава Владимировича с касогами. Став первым русским правителем на этом самом крайнем локальном участке Северо-Западного Кавказа, он победил в 1023 г. Ярослава Мудрого в страшном ночном сражении под Лиственгом, приведя разноязычное по составу войско с Кавказа. Он стал его соправителем и владел Русью восточнее Днепра. Именно Мстислав создал просуществовавшую до 70-х гг. XI в. политическую систему, опиравшуюся на три центра: Чернигов, Муром, Тмутаракань. Для преподобного Никона Тмутаракань, к 60-м гг. XI в. добившаяся наибольшей доминации в регионе Прикубанья и Восточного Крыма, была центром греческой церковной учености. Греческая епископская кафедра, ведущая начало от Готской еще с VI в., потерянная в период господства здесь и в крымских климатах хазар, быстро восстанавливается после разгрома Святославом Хазарии как Зихская епархия.

По мнению А. В. Карташева, при Крещении Руси Тмутараканская епархия вошла в состав Русской Церкви, где находилась вплоть до потери Тмутаракани русскими князьями. Однако письменных указаний на этот счет нет. Можно полагать, что преподобный Никон принят здесь был с почетом и вскоре основал монастырь. В дальнейшем он стал составителем второго летописного Свода. Но когда и где начал он делать свои первые погодные записи? Непрерывная информация идет в повествовании Никона с 1061 г., Тмутаракань занимает в нем обязательное место. Мы не знаем обстоятельств его прибытия на Северо-Западный Кавказ, но, несомненно, он попал в сложную обстановку столкновения противоречивых интересов различных групп.

На политической обстановке в далекой Тмутаракани остро отражалась и беспокойная ситуация на Руси, сложившаяся после Ярослава. С 1054 г. она стала владением Святослава Черниговского и его сына Глеба. Последний воспитывался здесь с десятилетнего возраста. А. В. Гадло пришел к выводу, что Тмутаракань представляла собой ав-

таркичную, многоэтническую по составу общину, в которую входили и город, и округа – хора. Князья зависели от общины, возможно, в большей мере, чем община от князя. Могущественный Мстислав не сразу добился подчинения своей власти, то же приходилось говорить и о не закаленном в боях и политических битвах Глебе. Положение отпрыска черниговского властителя в Тмутаракани в данный период было непрочным. Это своеобразие княжеской власти отражает в своем труде наблюдавший за событиями преподобный Никон Великий. Видимо, он находился под покровительством князя как признанный к тому времени духовный авторитет, способный повлиять на события. Он подробно описывает правление давно умершего Мстислава, чтобы показать, как утверждалась власть княжеского рода на берегах Керченского пролива и в прилегающем районе Прикубанья. В целях возвеличивания русской княжеской власти в регионе преподобный Никон постарался использовать информацию о деяниях Мстислава, очевидно, записанную еще во время своего пребывания в Богородичном монастыре, соборный храм которого считался обетным. Остатки этой церкви, построенной Мстиславом Владимировичем в 1023 г., были исследованы экспедицией Б. А. Рыбакова в 1952–1955 гг. [4, с. 4; 17, с. 300].

Летописный Свод, по определению Д. С. Лихачева, был завершен преподобным Никоном в 1073 г. В событиях, происходивших в Тмутаракани, он, надо полагать, был непосредственным участником, а не сторонним наблюдателем. Как показывает содержание летописного текста за 1064–1067 гг., преподобный Никон особенно компетентен был в истории противоборства князя Ростислава Владимировича с Глебом и его отцом Святославом Черниговским. И хотя в первый период своего появления в Тмутаракани он, видимо, пользовался покровительством князя Глеба, симпатии игумена в конечном итоге оказались явно на стороне Ростислава. Возможно, он был одним из тех, кто помог этому князю в его победе.

Ростислав Владимирович – привлекательный герой русской средневековой истории. Преподобный Никон составил его доблестный об-

раз. Князь Ростислав – новгородец и по рождению, и по воспитанию, старший и любимый внук Ярослава Мудрого. В последние годы жизни деда он становится властителем огромных пространств новгородской и суздальской земель, отобранных затем князем киевским Изяславом. Взамен их он получил в качестве княжеского стола Владимир Волынский и прилегающую к нему червенскую землю в Прикарпатье. Это решение состоялось в 1057 г., тогда же главенствующие Рюриковичи решили и другие владельческие вопросы своего времени, но шаткое равновесие власти на Руси длилось недолго. Ростислав был едва ли не первым нарушителем его. В 1061 г. он объявился в Новгороде и попытался отобрать новгородское княжение у сидевшего здесь Мстислава Изяславича – сына великого князя, аргументируя свои действия правом первенства и старшинства. Потерпев поражение, он решился бежать в далекую Тмутаракань. Вместе с Ростиславом бежали и его сторонники – Порей и воевода Вышата. Последний был представителем новгородского рода наместников и посадников, крупным военачальником того времени. Вышата командовал войсками князя Ярослава в походе 1043 г. на Крым в неудачной войне против Византии и даже попал в плен, вернулся из которого нескоро, но свою жизнь связал навсегда с князем Владимиром Ярославичем и его сыном Ростиславом. Возможно, он и был инициатором замысла неудачливого искателя Новгородского престола как человек, хорошо знавший Крым и прилегающие к нему земли, представлявший ту политическую конъюнктуру, с которой они могут столкнуться в Тмутаракани. Опираясь на военно-экономический потенциал тмутараканского анклава, князь мог повести борьбу за новгородское, а в дальнейшем и киевское княжение. Вероятно, он предвзятительно вступил в переговоры с влиятельными представителями тмутараканской общины и затем древним восточным путем – через Рязань, Муром, по Дону, степям Предкавказья – добрался до Тамани. Если верить преподобному Никону, жители радостно встретили князя-изгоя. Глебу Святославичу не оставалось ничего иного, как уйти из города.

Преподобный Никон повествует о дальнейших событиях отнюдь не беспристрастно. Казалось бы, незаконно захвативший власть Ростислав предстает в повествовании образцом братолюбия. Ведь он не стал оспаривать власть силой, когда на следующий год явился с войском Святослав Черниговский, чтобы вернуть стол сыну Глебу. Получается, что мужественный Ростислав ушел из Тмутаракани лишь потому, что «не хотя противу строеву (то есть старшего, дяди. – А. Н.) своему оружия взяти» [14, с. 110–111]. Здесь преподобный Никон развивает идеологию предсмертного обращения Ярослава к сыновьям – быть в любви между собою и почитать старшего «в отца место». Считается, что завещание Ярослава записал сам преподобный Никон (конечно, выраженная в нем позиция привлекательна своим нравственным и патриотическим содержанием). Фактически же поведение Ростислава вовсе не было таким кротким. Стоило Святославу уйти из Тмутаракани, как он явился туда вновь и вторично изгнал Глеба. Наступило победоносное двухлетнее княжение Ростислава: «Ростиславу сущю Тмутаракани и емлющу дань у касог и у инех стран», – пишет преподобный Никон [14, с. 112]. Возможно, Ростислав становится князем (архонтом) областей к востоку от Зихии и даже глубинных территорий Кавказа.

А. В. Гадло считал, что именно Ростиславу принадлежала знаменитая свинцовая печать с греческой надписью: «Михаил – архонт Матрахии, Зихии и всей Козарии» [19, с. 29–30]. Чаще принято связывать эту надпись с именем другого тмутараканского князя – Олега Святославича, княжившего здесь в 1079 и 1083–1094 гг. Однако наибольшее расширение зависимой от русской Тмутаракани территории на Северном Кавказе приходится на эпоху Ростислава или даже на более раннее время. В Ставропольском краеведческом музее хранится огромный, около трех метров высотой, каменный крест, который был вкопан в землю, как можно было понять из разрушившихся к настоящему времени начертаний славянских буквенных знаков, в 1041 г. от Р. Х. Крест изначально был вкопан на берегу реки Егорлык – там, где ныне находится

село Преградное Ставропольского края. 1068 годом датируется знаменитая Тмутараканская плита с надписью: «Лета 6576 индикта 6 князь Глеб мерил море по леду от Тмутаракани до Корчева 14 тысяч сажен». Эта плита была оставлена князем Глебом, в третий раз вернувшимся на тмутараканское княжение, уже после трагической гибели Ростислава. Но расширение русских владений и обретение Тмутараканской Русью территории на восточном берегу Крыма связывают с Ростиславом. Именно этому князю принадлежит честь создания здесь большого и сильного образования – князю, претендующему, как следует из печати, на все наследие Хазарского каганата [5, с. 65–68].

Столь большие успехи русской стороны в непосредственной близости от византийских владений не могли не вызвать опасений со стороны Византии, и прежде всего Херсонеса. В 1067 г. оттуда с визитом к Ростиславу прибыл котопан (византийский наместник) Склир. Ростислав устроил богатый прием важному сановнику: «Оному же пришедщю к Ростиславу и вверившюся ему, чтящеть и Ростислав» [14, с. 112]. Однако «благодарный» херсонесский котопан отравил доблестного князя ядом, высыпанным из-под длинного ногтя в приветственную чашу с херсонесским вином. Смерть Ростислава вызвала всеобщее негодование не только в Тмутаракани, но и в Херсонесе, где князя также весьма уважали. Население Херсонеса не разделяло побуждений своего правителя, в городе вспыхнул мятеж, во время которого наместник был убит. Вскоре отношения херсонеситов с Тмутараканью были восстановлены. Ростислав был погребен в церкви Богородицы. Преподобный Никон и после кончины высоко чтимого им князя сохранял здесь высокий духовный авторитет. Именно он отправился на переговоры в Чернигов к князю Святославу – просить о новом возвращении на княжение Глеба. Преподобный Никон выполнил поручение с честью и вернулся в августе 1068 г. на Тамань вместе с Глебом.

Глеб унаследовал все владения Ростислава, включая и вновь приобретенные, но и в третий раз его княжение было недолгим. В 1068–

1069 г. он был переведен отцом в Новгород, а в Тмутаракань был посажен его брат Роман, при дворе которого находили место князья-изгои – вначале родные братья Олег, Давид, Ярослав, затем другие обделенные судьбой Рюриковичи. Тмутараканский «остров» начинает превращаться не только в русский центр власти, но и в оплот противостояния центральным киевским властям на Руси.

Таков один из геополитических аспектов последствий принятия Русью христианства. При Владимире и его преемниках она вела обширную наступательную политику в Северо-Причерноморском и Западно-Кавказском регионах, весьма своеобразно соблюдая при этом военно-политический союз с Византией. Все это, несомненно, влияло и на престиж русской государственности, что известно по самым различным иностранным сведениям, как восточным, так и европейским, и на положение ранней Русской Церкви, достаточно независимое внешне. Церковные связи Руси с Империей тогда еще не были четко регламентированы. Остается нерешенным и вопрос о подчиненности Тмутараканской епархии. Вероятно, она оставалась архиепископией, подчиненной непосредственно Константинопольскому Патриаршему престолу.

При Владимире I, насколько мы можем судить по источникам, ярко проявилась организующая и созидательная роль княжеской власти как государственной. Отмечает это и видный современный украинский историк Орест Субтельный: «При Володимире Русь постепенно стала превращаться в единое общество... Складывалось новое, более единое и в то же время более сложное общество» [16, с. 102]. Политическое и культурное развитие Руси теперь проходит в тесном взаимодействии с народами окружающих стран. Введение христианства в качестве государственной религии стало одним из важнейших событий в истории нашей Родины. Мы видим, как в политике Владимира и его преемников Византия начинает занимать ведущее место. Несомненно, что через Церковь Русь проникалась

обаянием византийской цивилизации, черты которой становились неотъемлемыми для общественной жизни, особенно высших социальных слоев.

Для нашей темы важно, что влияние Империи, следование собственным ромеям принципам и приемам дипломатии уже при Владимире I, а еще больше при его преемниках сказалось на отношениях Руси как с христианским Западом, так и с мусульманским Востоком. Особое место в устремлениях Руси занимали малые политические образования на Северном Кавказе и северо-восточном побережье Черного моря в связи с продолжавшим нарастать движением Руси на юг, к Черному и Каспийскому морям. Это касожские «княжества», мусульманские эмираты, еще позже – политические образования аланов и ясов, и наконец, отношения с христианской Грузией. Политические и культурные последствия Крещения Руси именно от Византии сказались и на жизни народов Северного Кавказа и Закавказья. В свете как русских, так и зарубежных источников становится понятно, что динамичные и сложные в связи с идейно-религиозным выбором общества и политическими амбициями власти события 986–990 гг., сопровождавшиеся военными предприятиями Владимира I, малоазийско-корсунскими походами его и самостоятельных воинских дружин, сказались на всем южном направлении внешней политики крестителя Руси.

В работах А. В. Гадло прослежено, как после знаменитого похода Владимира I на Корсунь и менее известного похода на Таманский полуостров началось массовое передвижение вслед за дружинами киевского князя земледельцев и ремесленников. То же следует сказать и о представителях Русской Церкви, среди которых возвышается фигура святого Никона Великого. Русская политическая власть надолго устанавливается на берегах Керченского пролива и связанных с Тмутараканью землях. Русский этнический компонент вливается в состав этнических общностей Северного Кавказа, становится одним из участников общей средневековой культуры региона.

1. *Василевский В. Г.* Труды. Т. II. СПб., 1909.
2. *Гадло А. В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994.
3. Древняя Русь в свете зарубежных источников / Под ред. *Е. А. Мельниковой*. М., 2000.
4. Керамика и стекло древней Тмутаракани / Под ред. *Б. А. Рыбакова*. М., 1963.
5. *Котляр Н.* Тмутараканский остров // Родина. 2002. №11–12.
6. Крещение Руси в трудах русских и советских ученых / Сост. *И. Ф. Вышегородцев* и др.; вступ. ст. *А. Г. Кузьмина*. М., 1988.
7. *Кримський А., Кезма Т.* Оповідання арабського історика XI в. Абу Шоджі Рудраверського про те, як охрестився Русь // Ювілейний зб. на пошану акад. Д. Багалія. Київ, 1927.
8. *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 г.: В 2-х кн. Кн. 1. М., 2004.
9. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М., 1995.
10. *Найденко А. В.* Хазарская миссия святого Кирилла-Константина Философа в свете раннего распространения христианства на Северном Кавказе // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2013.
11. *Новосельцев А. П.* Восток в борьбе за религиозное влияние на Руси // Введение христианства на Руси. М., 1987.
12. Память и похвала князю русскому Владимиру Иакова Мниха / Публ. *А. А. Зимин* // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 37. М., 1963.
13. *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.
14. Повесть временных лет / Под ред. *В. П. Адриановой-Перетц*. М.–Л., 1950.
15. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.
16. *Субтельный О.* История Украины. Киев, 1996.
17. *Устаева Э. Р.* Богородичная церковь, построенная Мстиславом Храбрым в Тмутаракани в 1923 г. и упоминаемая в «Повести временных лет» // Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. Вып. II. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2012.
18. *Шрайнер П.* Miscellanea Byzantino-Russica // Византийский временник. 1991. Т. 52 (77).
19. *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв.: В 2-х т. Т. 1: Печати X – начала XI вв. М., 1970.
20. *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum.* Berlin, 1973.
21. *Schreiner P.* Die byzantinischen Kleinchroniken. Wien, 1975. Bd. 1.

Храм Датуна – памятник христианской культуры X – начала XI вв. в горном Дагестане

П. И. Тахнаева (Москва)

Церковь, находящаяся недалеко от селения Датуна, в ущелье Хатан-Бугеб-Ккал (с аварского – «ущелье, где находится храм»), – единственный наземно сохранившийся в горном Дагестане памятник средневекового христианского храмового зодчества конца X – начала XI вв. (ил. 1).

Датунская церковь широко известна в научной литературе. Ее упоминали в своих работах Д. Н. Анучин, А. П. Берже, Е. И. Козубский, Н. Б. Бакланов, А. П. Круглов и др.

В конце 1950-х гг. историк искусства, специалист по средневековому грузинскому зодчеству Р. О. Шмерлинг, изучившая архитектурные особенности Датунской церкви, датировала памятник концом X – первой половиной XI вв. [37, с. 9]. Немногом ранее, в конце 1940-х гг., архитектор Н. П. Северов, специалист по грузинскому средневековому зодчеству, по поводу церкви, близкой по форме Датунской, – в Спети (Грузия) – отмечал, что она может служить образцом самого распространенного и самого устойчивого типа маленькой зальной церкви. Датировал он такие постройки XI в. [34, с. 143].

Спустя два десятилетия, в 1970-е гг., известный архитектор, автор фундаментального исследования по традиционному аварскому зодчеству Г. Я. Мовчан также датировал памятник X–XI вв., но, подчеркивая грузинское происхождение церкви, заключил, что «она осталась вполне чужеродным памятником» в аварской архитектуре [30, с. 16]. Замечу, категоричность этого утверждения, несмотря на давность

лет, по настоящее время подвергается нами сомнению в силу полного отсутствия археологических исследований в области церковной архитектуры в горном Дагестане. В те же 1970-е гг. архитектор и исследователь зодчества народов Северного Кавказа А. Ф. Гольдштейн утверждал, что Датунская церковь, представляющая собой одностолпную базилику (с апсидой, не выступающей наружу), по начертанию плана, строительной технике и характеру архитектурных форм соответствует закавказским христианским храмам X–XII вв. и построена «безусловно, грузинскими мастерами» [17]. Немного позднее, в 1980-е гг., археолог и автор многих значительных трудов по истории Дагестана В. И. Марковин, посвятивший отдельное исследование храму Датуна, отнес его по архитектурно-конструктивным особенностям (скрытая алтарная часть, тайнички по сторонам апсиды, скупость внешнего декора, строительная техника) к грузинским храмам, сравнивая его с храмом в Цирколи VIII в. [29, с. 37].

Расположенная внутри глубокого скального каньона в ущелье Хатан-Бугеб-Ккал, церковь Датуна издали напоминает небольшой изящный домик, сложенный из аккуратных блоков золотисто-желтого песчаника. Кладка стен выполнена на известковом растворе с толстыми швами, чередующимися широкими и узкими рядами. Стоит церковь на высоком скальном останце, глубокой петлей омываемом с трех сторон маленькой речкой (выходя из ущелья, она впадает в поток Аварского Койсу). Еще в 1887 г. А. Роинашвили писал о том, что «на ее стенах заметны следы живописи, но, к сожалению, нельзя разобрать, так как все стены закоптились, благодаря небрежности местных жителей, потому что здесь пастухи разводили костер». О фресках, покрывавших стены, помнил еще проводник экспедиции Н. Ф. Яковлева 1923 г. Ш. Гитиновасов [38, с. 246; 20, с. 83]. В конце 1980-х гг. В. И. Марковин отмечал «следы упавшей штукатурки» и сообщал, что «стены постройки сильно закопчены, на них заметны следы штукатурки», однако фрески он уже не застал [29, с. 37].

По истории происхождения церкви существуют предания сомнительного характера, записанные в 1970-е гг. Согласно одному из них, грузин по имени Тавади просит хунзахского нуцала оставить его в этой местности на жительство, взамен он обещает хунзахскому нуцалу поддержать его в борьбе с грузинскими феодалами [28, с. 149]. Таким образом, Датунское поселение выступает как «владение грузинского феодала, находящегося на службе у аварского нуцала», что, замечу, не находит какого-либо подтверждения в других источниках [9, с. 100–101]. В таком случае исключительное происхождение Датунской церкви в центральной Аварии, связываемое с владением грузинского феодала, находящегося на службе у аварского нуцала, противоречит многочисленным фактам, свидетельствующим о широком бытовании христианства в Гидатле и существовании в нем других церквей. Замечу, на фотографии храма Датуна конца XIX в. (предположительно Ермакова) написано: «Церковь св. Давида».

История возникновения христианского храма Датуна имеет непосредственное отношение к историко-культурным и политическим событиям, происходившим в регионе, и не является исключительным явлением в горном Дагестане. В частности, в настоящее время, по различным источникам: археологическим, сведениям грузинских летописей, авторов XIX в., местным народным преданиям, в ряде случаев надежно подкрепляемым археологическим подъемным материалом, – известно о существовании на территории средневековой Аварии более 30 церквей [обзор литературы по этому вопросу см.: 35, с. 21–38].

В историческом и политическом центре горного Дагестана, на Хунзахском плато (географически к нему примыкает Гидатль), в результате раскопок, проведенных Дагестано-грузинской археологической экспедицией под руководством Г. Г. Гамбашидзе, было выявлено несколько церквей: в 5 км к югу от селения Хунзах, на территории поселения Акаро, и у селения Амитль, к юго-востоку от Хунзаха [12, с. 5–14]; у северной окраины Хунзаха, в местности Тадраал [35, с. 81];

к юго-востоку от Хунзаха, в селении Хини [38, с. 246; 12, с. 7]; недалеко от этого селения в местности Гаганида [5, с. 31; 8, с. 175; 7, с. 204–205] (в 2 км к северу от селения Заиб); на поселении Галла и в селении Гиничуть [14, с. 13]; к западу от Хунзаха, в селении Обода [36, с. 180–181].

Остатки церкви, расположенной близ Хунзахского хутора Заиб, на месте средневекового поселения, в 1924 г. были осмотрены Дагестанской этнолого-лингвистической экспедицией. Здесь ранее, по словам старожилов, стоял христианский храм (в 1938 г. М. И. Артамонов собрал подъемный материал, в том числе обломки черепиц для покрытия крыш). Согласно воспоминаниям старожилов, церковь была похожа на Датунскую и сложена из тесаного камня, позднее использованного для современных построек.

Особый интерес представляет христианский храм, выявленный ДГАЭ на горном плато Акаро (близ Хунзаха). Здесь также было обнаружено 16 надписей молебного-мемориального содержания, исполненных древнегрузинскими шрифтами «асомтаврили» и «нусхури», палеографически датируемыми X–XI вв. Частое упоминание в обнаруженных надписях «двенадцати апостолов» позволило Г. Гамбашидзе предположить, этот храм, как и мцхетский собор «Светицховели», был освящен в честь «Святых двенадцати апостолов» [13, с. 77–78]. Другая христианская церковь XI–XIII вв. у селения Амитль (близ Хунзаха), также выявленная ДГАЭ, как утверждает Г. Г. Гамбашидзе, хотя и не выделяется архитектурно-декоративными данными, но представляет особый интерес в историко-социологическом плане. Построенные сельчанами для религиозной службы, эти церкви являются доказательством проникновения христианской религии вглубь, в среду местного населения [12, с. 7]. Все выявленные ДГАЭ христианские храмы на Хунзахском плато, по мнению Г. Г. Гамбашидзе, являются памятниками местного народного зодчества.

Распространение христианства на Хунзахском плато в X–XIV вв. хорошо иллюстрируется данными письменных источников. Если в

903–912 гг. Ибн Русте отмечал, что «обитатели замка (то есть правители Сарира) все – христиане, а остальные жители его все кяфиры» [3, с. 47], то в 1333 г. Католикос Грузии Евфимий отправляет Евангелие «церкви народа Хундзи», которая, несомненно, существовала на Хунзахском плато. По всей видимости, в средневековый период в селении Хунзах находился христианский центр нагорного Дагестана. В начале первой четверти XIV в., в период правления Георгия V Блистательного (1318–1346 гг.) и Патриарха Грузии Евфимия, на территории нагорного Дагестана предполагается существование двух епархий – Анцухской и Хунзахской. Предположение о существовании в Хунзахе митрополии Грузинской Православной Церкви находит подтверждение в упоминании о «католикосе хундзов Окропири» (с грузинского – «златоуст») в грузинском Синодике XIV в. [22, с. 318–319; 25, с. 295]. Согласно грузинскому колофону XIV в. (1333 г.), Католикос Евфимий, «обозревая свою паству... видел» не только «церковь народа *Хундзи*», но и «храмы в *Анцухе*» [18, с. 50]. В отличие от Хунзахского плато, территория, занимаемая обществом Анцух (исторически состоящим из 21 селения), археологически не исследована. Но одновременное упоминание Анцуха в средневековой грузинской хронике наряду с Хунзахом в числе центров христианства на Северном Кавказе неслучайно и позволяет с достаточной долей уверенности предположить о существовании здесь системы церковного управления.

Длительное бытование христианства в нагорном Дагестане вызвало строительство на его территории (Хунзахского плато, Андалала, Гидатля, Анцуха) в XI–XIII вв. небольших церквей так называемого «зального типа» [1, с. 191]. Замечу, количество церквей, существовавших в Аварии в X–XIV вв., превышает число известных исторической науке на сегодняшний день. Совершенно очевидно, что с самого начала своего распространения в регионе христианство (православие) приобретает в Аварии организованные формы. Основной формой организации религиозной жизни христиан являлся приход – церков-

ный округ с населением, имеющий свой храм. Таким образом, выявленные церкви свидетельствуют о том, что христианство имело в горах Аварии прочную социальную базу в форме христианских общин, и представляют особый интерес в историко-социологическом аспекте, являясь доказательством укорененности христианской религии в местной среде.

В частности, обнаруженные штампы для просфоры: в селении Хунзах – цилиндрический двухсторонний штамп из известняка с изображением креста и именем Христа, датируемый X–XI вв. [15, с. 73], и в селении Хини – штамп с именем Христа, палеографически датируемый XIII в. [4, с. 38], – свидетельствуют о совершении Евхаристического богослужения.

Независимо от степени сохранности церквей (наземные или археологические памятники) христианское зодчество Аварии до настоящего времени не становилось предметом самостоятельного исследования. Христианские церкви Аварии, объединенные определенными типологическими и историческими связями, представляют собой еще не исчерпанный до конца историко-архитектурный материал.

Надо заметить, география местонахождения христианских храмов на территории Аварии довольно обширна (ил. 4), что свидетельствует не только о глубине этого процесса, но и о масштабах распространения христианства в горном Дагестане. Ярким очагом христианства в средневековой Аварии принято считать исторические общества Андалал и Гуржих («Гуржихълти» с аварского – «грузинство»). Имеются сведения о бытовании церквей в селениях Наказух, Ругуджа, Согратль [33, л. 3], Гамсутль, Чох [19, с. 36; 35, с. 91], а также о наличии храмов в горной Аварии, в западных ее пределах, в частности, в селениях Хуштада [33, л. 3], Гагатли [24, с. 51], Гунха [24, с. 55]; об остатках часовен близ Камилуха [35, с. 92–93], Кванада, Тинди, Ботлиха; о каменных крестах у селений Кванада и Тинди [7, с. 206–207; 6]; об остатках церквей близ селения Хупро, у подножия Кодорского

перевала [26, с. 107], в селениях Агвали [10, с. 11], Хуштада, Сильди, Хамавуай [27, с. 42].

Одним из известных историко-культурных центров Горного Дагестана, в котором христианство пустило глубокие корни, является общество Гидатль. По сообщениям местных жителей (в ряде случаев подтверждаемым находками ярких памятников христианской культуры) [8, с. 165; 1, с. 191–194; 7, с. 200–201; 35, с. 80–81] в Гидатле имелись христианские храмы в селениях Урада, Тидиб, Хотода, Мачада [7, с. 201]. Автор местной средневековой хроники XIV в. «История Ирхана» гидатлинцев – «жителей области Хид» – называет «чистыми грузинами», подчеркивая тем самым их принадлежность к Грузинской Православной Церкви [21, с. 166]. Не случайно Гидатль дает наибольшее количество известных христианских памятников горного Дагестана (эпиграфика, церкви, топонимика) [7, с. 165–201; 23, с. 63].

Трудно согласиться с исследователем В. В. Пищулиной, которая вне историко-культурного и историко-политического контекста относит храм Датунa (общество Гидатль, близ Хунзаха) «по конструктивным особенностям (кладка из каменных квадров, наличие гурта над центральным объемом), а также по особенностям плана» к Армянской Церкви [31, с. 42]. Автор утверждает, что «план храма Датунa очень близок, например, церкви Аменаприкч в Санаине, которая, правда, имеет купол, но купол имеет и грузинская церковь в Цирколи, а в храме Датунa его нет». В. В. Пищулина пытается обосновать армянское происхождение памятника неубедительными отсылками к историческому контексту: «Армянская церковь имела длительное влияние на церковь Кавказской Албании, и впоследствии, после распада Албании, Армения проводила политику приобщения к христианству населения, проживающего на территории каспийского отрезка торгового пути, засылая на эту территорию миссионеров наряду с Грузией» [31, с. 42]. Не вдаваясь в сложные вопросы атрибуции памятников церков-

ного грузинского и армянского зодчества, замечу, что попытка автора аргументировать свое предположение об армянском происхождении храма Датуна в контексте политической истории горного Дагестана не выдерживает критики.

По хронике «Тарихи Дагестан» сведения о принятии ислама в качестве государственной религии Хунзахского нуцальства относятся к концу XIII – началу XIV вв. В ходе нашествия Тимура в 1395–1396 гг. и распада Грузии, начавшегося с 60-х гг. XV в., христианство теряет значение государственной религии в Хунзахском нуцальстве и уступает позиции исламу.

У церкви Датуна необычная судьба: воздвигнутая еще в XI в., в период распространения христианства в горах Дагестана, и заброшенная спустя три столетия, с утверждением ислама, она вновь ожила в первой половине XIX в., при имаме Шамиле, в период территориального вхождения в пределы теократического государства имамат.

По русским источникам, случилось это в 1849 г., когда старообрядцы из числа терских казаков, преследуемые российским правительством, ушли за Терек, в горы, и попросили разрешения у имама Шамиля организовать там уединенный скит. Майор П. Пржецлавский, в 1860-е гг. будучи помощником военного начальника Среднего Дагестана, называет их «беглыми с линии раскольников» [32].

Другой современник описываемых событий, Гаджи-Али Чохский, несколько подробнее повествует об этой истории (датирует он ее 1851 г.), упоминая о «двадцати солдатах, которые с женами и детьми и двумя священниками пришли в Дарго-Ведено... просили у Шамиля земли поселиться. Он указал им место и землю, где они построили дома и церковь» [11]. Община обустроилась на новом месте скоро. Абдурахман из Газикумуха (сын известного шейха и духовного наставника имама Шамиля) в своих воспоминаниях «Хуласат-ат-тафсир» (1868 г.) писал об этой удивительной истории: «...в Дарго-Ведено было целое селение из беглых русских солдат и староверов,

которые просили Шамиля разрешить им жить на его земле. Тот разрешил. Они построили себе дома на возвышенности близ Дарго, в лесу, где много зелени и холодная приятная вода. Построили строение, похожее на часовню. В углах они повесили свои иконы. Около домов они посадили немного капусты, лука, кукурузы и, таким образом, жили спокойно». Абдурахману разрешили зайти в это строение, где изумленный горец увидел много икон и светильников со свечами. «Даже не знаю, откуда они берут эти свечи в чеченских лесах, где вообще нет светильников... монахи были одеты в длинные до пят балахоны» [2, с. 102].

Через некоторое время, как передает Гаджи-Али, в совете Шамиля зашла о них речь: одни наибы утверждали, что «им дозволяется укрываться здесь», другие категорически возражали им. Имам Шамиль принимает решение отослать их в Гидатль, к заброшенной церкви, которая, по Гаджи-Али, в стародавние времена была «построена грузинами». Решение имама Шамиля покровительствовать беглым христианам не являлось чем-либо из ряда вон выходящим. Как писал известный кавказовед М. Гаммер, «Шамиль действовал строго в рамках правил шариата. Для него представители этих групп, как и перебежчики, были *харбитами*, пришедшими на дар аль-ислам (землю ислама), а потому к ним имам относился как к *мустаминам* (нуждающимся в защите)» [16, с. 375].

По Абдурахману из Газикумуха, вынужденное переселение группы христиан из Ведено в Гидатль выглядит как их собственное и добровольное решение. Он не скрывает своего некоторого удивления, когда пишет: «Я даже не представляю, как они узнали об этом, ведь из своего поселка они никуда не выходили». В Гидатле, как передает Абдурахман, на месте переселения староверов к тому времени «сохранились стены кельи и старой церкви, являвшейся местом поклонения христиан в былые времена» [2].

Гаджи-Али пишет: староверов «Шамиль отправил в Батлух, предписавши местному наибу поселить их там, отвести землю для посева и охранять их», но они «увидели, что наиб не исполняет относительно их приказанья, разбежались. Осталось их около 6 человек» [11]. Маленькая община просуществовала здесь недолго – до 1852 г.

О печальном конце этой истории Абдурахман писал: «...когда они занимались богослужением, никому не принося вреда, ни словом, ни делом, ночью на них напали неизвестные разбойники...» [2]. Гаджи-Али лаконично передает об их участи: «Окрестные жители в одну ночь умертвили их» [11]. По Абдурахману, «когда Шамиль узнал об этом, он очень переживал, так как разрешил им жить на подвластной ему территории» [2]. По Пржецлавскому, смерть раскольников была мученической [32]. Гаджи-Али пишет, что когда он услышал об убийстве монахов, то «сказал Шамилю: «Если мы оставим без внимания это дело и не накажем виновных, то тебе от народа будет стыдно и бог прогневается». Имам Шамиль приказал отыскать виновников и взыскать с них [11]. П. Пржецлавский уточняет: «Шамиль строго взыскал за это самоуправство: с зачинщика была снята голова, а с остальных участников он взял в штраф по 70 рублей серебром за каждого убитого раскольника...» [32].

В настоящее время храм Датуна является памятником культуры и находится под охраной государства. О необходимости реставрации уникального архитектурного памятника чиновники от культуры заговорили еще в 1987 г. По просьбе Министерства культуры Республики Дагестан в 1988 г. грузинское Управление по охране памятников даже успело направить экспедицию для обмерных и фиксационных работ Датунской церкви (в нее входили архитекторы-реставраторы М. Андриадзе, П. Нуцубидзе, Т. Габуниа), но материалы проведенных работ, так и не востребованные, лишь пополнили личные архивы архитекторов. «Фонд Кавказа» (Тбилиси) во главе с его

президентом – археологом и известным специалистом по истории христианской культуры на Северном Кавказе профессором Гиви Гамбашидзе – пытался подключиться к этому проекту, предлагая самую разнообразную помощь, вплоть до поставки идентичной черепицы. Министерство культуры Республики Дагестан в официальном письме дипломатично благодарило «Фонд Кавказа», извещая, в свою очередь, что со своей стороны «не исключает возможности консультаций реставрационных работ с грузинскими специалистами». В 2009 г. Минкультуры приступило в Датуне к реставрационным работам и завершило их в 2012 г. (ил. 2, 3).

1. *Абакаров А. И., Давудов О. М.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993.
2. *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний сайида Абдурахмана, сына устада шейха тариката Джамалуддина ал-Хусайни о делах жителей Дагестана и Чечни. Махачкала, 1997.
3. *Абу-Али Ахмед-ибн-Омар-ибн-Русте.* Книга драгоценных камней / Пер. Н. А. Караулова // СМОМПК. Т. 32. Тифлис, 1903.
4. *Артамонов М. И.* Отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции в Дагестане в 1937–1938 гг. // Рукописный фонд ИИЯЛ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 33.
5. *Артамонов М. И.* Отчет о работе Северо-Кавказской археологической экспедиции ИМК // Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Д. 1602.
6. *Атаев Д. М.* Археологические исследования в горном Дагестане осенью 1962 г. // МАД. Т. 3. Махачкала, 1973.
7. *Атаев Д. М.* Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии). Махачкала, 1963.
8. *Атаев Д. М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки ИИЯЛ Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1958. Т. IV.
9. *Ахмедов Ш. М.* К вопросу о становлении феодальных отношений в Дагестане // ВИД. Вып. 3. Махачкала, 1975.
10. *Бобровников В. О.* Новые эпиграфические данные по истории ислама в Северо-Западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6. М., 1999.
11. *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле / Под ред. В. Г. Гаджиева. Махачкала, 1995.
12. *Гамбашидзе Г. Г.* Вопросы христианской культуры и исторической географии Аварии в свете результатов Дагестано-грузинской объединенной археологической экспедиции АН ГССР и АН СССР // Материалы IV Международного симпозиума по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.



Ил. 1 – Християнски храм X–XI вв. у селения Датуна.



Ил. 2 – Храм Датуна до реставрации.



Ил. 3 – Храм Датуна
после реставрации
(фото 2012 г.).



Ил. 4 – Конфессиональная карта средневековой Аварии (христианство).

13. *Гамбашидзе Г. Г.* Грузинские лапидарные надписи из христианского храма на горе Акаро над Хунзахом (Дагестан) // Кавказ и степной мир в древности и средние века. Махачкала, 2000.
14. *Гамбашидзе Г. Г.* К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1977.
15. *Гамбашидзе Г. Г.* Штамп евхаристического хлеба (просвиры) с грузинской надписью из Дагестана // Археологическая конференция Кавказа. Тбилиси, 1998.
16. *Гаммер М.* Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана. М., 1998.
17. *Гольдштейн А. Ф.* Средневековое зодчество Чечено-Ингушетии и Северной Осетии. М., 1975.
18. *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Вып. 22. Тифлис, 1897.
19. *Иоселиани П.* Путевые заметки по Дагестану в 1861 году. Тифлис, 1862.
20. *Исаков М. И.* Археологические памятники Дагестана: материалы к археологической карте. Махачкала, 1966.
21. История Ирхана / Пер. А. Р. *Шихсаидов* // Дагестанские исторические сочинения. М.: Наука, 1993.
22. *Кекелидзе К. С.* К истории грузинской культуры в эпоху монгольского господства // Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 2. Тбилиси, 1945. (На груз. яз.).
23. *Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII – начале XV вв. М., 2007.
24. *Криштопа А. Е.* Политическое развитие Дагестана в XIII–XV вв. Махачкала, 1981.
25. *Ломатидзе Г. А.* Выступление на заключительном заседании сессии 14 мая 1959 г. // МАД II. Махачкала, 1961.
26. *Магомедов Д. М.* Исторические сведения о дидойцах // ВИД. Вып. 2. Махачкала, 1975.
27. *Магомедов Д. М.* Христианство и его роль в культурной жизни горцев Дагестана // Христианские памятники в Дагестане. Махачкала, 2001.
28. *Магомедов М. Р.* Дагестан. Исторические этюды. Махачкала, 1971.
29. *Марковин В. И.* О христианизации горцев Северо-Восточного Кавказа и храме Датуна в Дагестане // Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.
30. *Мовчан Г. Я.* Древняя архитектура Аварии (горный Дагестан): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1970.
31. *Пищулина В. В.* Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006.

32. *Пржецлавский П.* Кавказская летопись // Кавказ. 1860. №27.
33. *Ройнов А.* Памятники древнего христианства в Дагестане // Рукописный фонд Института рукописей им. К. С. Кекелидзе АН Грузии. ROS. 33. Л. 3.
34. *Северов Н. П.* Памятники грузинского зодчества. М., 1947.
35. *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII–XVI вв.). Махачкала, 2004.
36. *Шигабудинов М. Ш.* Аул Обода. Махачкала, 1998.
37. *Шмерлинг Р. О.* Храм близ сел. Датун в долине реки Аварское Койсу // Вторая научная сессия Института истории грузинского искусства. Тбилиси, 1956.
38. *Яковлев Н. Ф.* Новое в изучении Северного Кавказа // Новый Восток. 1924. №5.

Раннехристианские памятники Северо-Восточного Причерноморья: раскопки 2001–2008 гг.*

Л. Г. Хрушкова (Москва)

В настоящей работе речь пойдет о приморской зоне, расположенной между Севастополем (город Диоскурия классической эпохи, современный Сухум) в Абхазии и окрестностями города Сочи Краснодарского края Российской Федерации.

Если о раннехристианских памятниках Абхазии есть обобщающие работы [14; 39], то систематическое археологическое исследование христианских памятников в Краснодарском крае началось только в последние годы, в связи с подготовкой города Сочи к Олимпийским играм 2014 г. В этом районе сейчас известно девять средневековых церквей. Именно эта часть Черноморского побережья была малоизвестна и в эпоху античности, и в средние века. О процветании здесь пиратства сообщают многие авторы, начиная со Страбона и до первой половины XIX в.

Раннехристианский комплекс в Севастополе (Сухуме)

Комплекс октогональной церкви и прилегающая к нему часть Севастополя были исследованы в 1985–1992 гг. [14, с. 195–259] (ил. 1). Изучение памятника не было завершено вследствие военного абхазо-грузинского конфликта в этом регионе в 1992–1993 гг. Исследованию препятствовало еще одно обстоятельство – восточная часть комплекса была перекрыта современным зданием и отделена от уже раскопанного участка стеной XIX в. В 2001 г. это сооружение было разобрано, что

* Английская версия данной статьи опубликована в Актах XV Международного конгресса по христианской археологии, который прошел с 8 по 12 сентября 2008 г. в Испании, в Толедо [32, р. 1303–1318]. На русском языке работа публикуется впервые. В послесловии приведены основные сведения о публикациях последних лет по теме статьи.

позволило продолжить раскопки. Выяснилось, что небольшая базилика примыкала к октогону с востока. Стена XIX в., разделившая два участка, раскопанных в разные годы, создала в начале раскопок ошибочное представление о двух самостоятельных памятниках [2, с. 568–574] (ил. 1).

В 2003 г. я приняла участие в исследовании западной части базилики. Выяснилось, что базилика составляла часть открытого ранее комплекса. План октогональной церкви осложнен четырьмя помещениями, расположенными крестообразно. Базилика примыкала к ней с востока таким образом, что ее «нартекс» асимметричной формы располагался между восточным и южным рукавами креста. Этот «нартекс» и дверной проем, ведущий в центральный неф базилики, были открыты в 1990 г. Асимметричный план «нартекса», обусловленный положением юго-восточной стены октогона, – еще одно (но не единственное) свидетельство того, что базилика и октогон составляли единый комплекс и функционировали одновременно [39, р. 57–70].

В начале изучения памятника я предполагала наличие здесь дополнительного помещения, симметричного южному [46, р. 914–921, fig. 2]. Фактически оно было открыто позже. Лишь спустя 15 лет появилась возможность их обследовать и провести обмерные работы. Дополнительные данные о плане комплекса и его конструктивных особенностях мы получили летом 2006 г. при расчистке северной части октогона (ил. 2) по приглашению Управления по охране культурного наследия Абхазии.

Трехнефная базилика, длина которой – около 17 м, имела пятигранную апсиду, три пары столбов и дополнительное помещение с севера. Какое-то гражданское сооружение из двух помещений, расположенное к югу, отделялось от базилики коридором. Алтарная часть базилики повышена, в северной части сохранился фрагмент одноступенчатого синтрона. План базилики обладает некоторыми чертами, которые ранее не встречались в Восточном Причерноморье. В ее продольных стенах располагались аркосолии, которые сейчас имеют вид ниш. Два из них, длиной 1,95 м, расположены в

южной стене. Два аркосолия, более коротких и частично разрушенных, находились в северной стене. Эти последние могли служить для реликвариев, а аркосолия южной стены позволяют предполагать наличие гробниц или саркофагов.

В центральном нефе была открыта гробница для двух усопших, из вертикально поставленных черепиц. Другое погребение было расположено под полом, в уровне оснований фундаментов стен в западной оконечности северного нефа. Погребение имело перекрытие из черепиц, уложенных на два ската в виде «крыши» (погребения были раскопаны И. М. Безрученко и Ю. В. Горловым в 2001–2004 гг.). Этот тип захоронений широко распространен в римском мире в позднеантичную эпоху.

Очевидно, что базилика, включавшая как захоронения чтимых лиц, так и могилы привилегированных персон, имела мемориальный характер. Необычно узкие боковые нефы и отсутствие в их западных стенах дверей указывают на то, что они, в сущности, были пространством для размещения аркосолиев. Примыкающее к базилике с запада помещение служило мартирием. Три гробницы, расположенные выше уровня пола, служили предметом почитания.

Базилика пережила перестройку: ее столбы были заложены и превращены в сплошные стены – обычный прием, которым пользовались с целью укрепления сооружения. В 2003 г. был открыт также восточный рукав октогона, который сохранился значительно хуже, чем южный. Таким образом, подтвердилось наше предположение о том, что у октогональной церкви не было апсиды.

Весь комплекс был разрушен в 542 г., когда, по сообщению Прокония Кесарийского, во время войны с персами византийцы уничтожили Севастополис и Питиус, чтобы не оставить их врагу. Слои пожара и разрушения, лежавшие на полу, были хорошо видны во всех частях комплекса.

Еще одна особенность комплекса – различные типы вымосток в разных его частях. В центральной части, в деамбулатории, который окружал октогон, пол состоит из обычного известкового бетона с добав-

лением дробленной керамики. В мартирии пол вымощен кирпичами. Вымостка нефов базилики выполнена в технике *opus sectile*, так называемого «малого модуля» (*piccolo modulo*) [28, р. 13, 14, 17, 59, 262]. В Севастополе видим скромную версию такой вымостки: пол из плиток проконнесского мрамора сочетается с кирпичами различной формы.

Вымостка *opus sectile* лучше сохранилась в центральном и южном нефх, она состояла из прямоугольных и треугольных панно, разделенных полосами квадратных кирпичей. Мастер использовал две декоративные схемы. В одной – квадратная плитка мрамора сочетается с окружающими ее керамическими шестиугольниками. Вторая схема комбинирует кирпичи с усеченными углами и круглые плитки мрамора. Оба мотива были широко распространены на востоке Империи: в Антиохии, на Кипре, в Малой Азии [28, р. 105–106, 327–348; 54, р. 421–444; 27, р. 137–161]. Скорее всего, Антиохия и была центром их происхождения.

В Восточном Причерноморье фрагмент вымостки *opus sectile* был открыт в одном помещении виллы (*villa rustica*) IV в. в Бобоквати, близ Цихидзири (древняя Петра), в окрестностях Батуми [39, р. 62, pl. 40 b, c]. Возможно, подобной вымосткой была украшена и одна из базилик Питиуса. От нее сохранилось лишь несколько плиток, которые находятся в хранилище археологического музея Пицунды (я обнаружила их летом 2007 г. среди группы мраморных архитектурных деталей) [40, р. 505–518]. Одна из них имеет характерную форму «удлиненного шестиугольника», распространенную повсюду, в том числе в Севастополе и Бобоквати. Несколько фрагментов мрамора происходят из Сухума (случайная находка летом 2006 г. на берегу моря, в центре города). Судя по их размерам, они могли быть частью вымостки «большого модуля» (*grosso modulo*) какого-то общественного здания Севастополя [40, р. 515].

Литургическое устройство в форме экседры, расположенное в центре октогона, остается единственным в своем роде. Оно служило скамьей для духовенства; в середине, на продольной оси сооружения, возможно, располагался престол. Эта экседра ориентирована на вос-

ток, а не на запад, как хорошо известная сирийская «бема». Публикации о сирийской беме становятся все более многочисленными [58, р. 452–464, fig. 7–36; 24, р. 195–211; 22, р. 447–457; 29, р. 287–309], но это не помогает уточнить вопрос о нашей беме, которая находится слишком далеко от Сирии. Эта конструкция в центре октогона Себастополиса не имела никаких мемориальных функций – мы проверили это с помощью шурфа, который не открыл никаких остатков погребений.

Комплекс октогональной церкви датируется первой половиной V в. Базилика была построена после того, как октогон был уже возведен. Об этом говорит расположение обеих частей и взаимное положение их фундаментов, которое можно наблюдать благодаря шурфу в месте примыкания северной стены базилики к восточной стене восточного рукава креста октогона. Единство строительной техники обеих частей комплекса говорит о том, что между ними не было хронологического разрыва.

Археологические материалы из шурфа в центре октогона датируются временем между I в. н.э. (дата римской стеклянной чаши) и рубежом IV–V вв., эпохой *Notitia Dignitatum*. К этой эпохе относится около 20 фрагментов черепиц с клеймами XV Аполлонова легиона (*Legio Apollinaris*). Фрагменты римской краснолаковой керамики (*terra sigillata*), найденные в шурфе, датируются I–IV вв. (вывод эксперта по краснолаковой керамике доктора Кшиштофа Домжальски из Варшавы, осмотревшего эту неопубликованную керамику в Сухуме в ноябре 2006 г.; я выражаю благодарность за это мнение), что полностью согласуется с другими археологическими материалами. Культурный слой, который содержал черепицу с клеймами Аполлонова легиона и краснолаковую керамику IV в., стратиграфически предшествовал слою строительных остатков октогональной церкви.

Раскопки в Пицунде (2006–2008 гг.)

Древний Питиус (современная Пицунда) – один из самых известных античных, затем христианских городов в Причерноморье.

Стратофил, епископ Питиуса, был участником Первого Вселенского Собора в Никее в 325 г. Самую раннюю церковь Питиуса археологи идентифицировали с церковью Стратофила. К началу X в. этот город именовался Сотирополисом (Сотириуполисом) и был центром архиепископства, которое подчинялось Константинопольскому Патриархату. Огромная купольная церковь (ее длина – свыше 43 м), хорошо сохранившаяся и сейчас, была построена для архиепископа Сотирополиса.

В первой половине XI в. Сотирополис вместе с Анакуфой входил в состав византийской фемы. В конце XIV в. этот город, который с XI в. в грузинских источниках именуется Бичвинта, становится резиденцией Абхазского Католикоса (Патриарха), распространявшего свою юрисдикцию на Западную Грузию (Имеретию, Гурию, Мегрелию) и собственно Абхазию. Уже после падения Константинополя эта кафедра продолжала существовать до середины XVI в. (или, по другим данным, до середины XVII в.). Рассматриваемая церковь была почитаемой также в эпоху турецкого господства (после 1453 г.), о чем свидетельствуют различные источники XVII в. И наконец, эта церковь стала первой, которую Общество по восстановлению православного христианства на Кавказе смогло возобновить в 80-х гг. XIX в. [39, р. 93–100; 42, р. 271–292; 11, с. 234–249].

Купольная церковь расположена на расстоянии 35 м к востоку от раннехристианского архитектурного комплекса, который находился *extra muros* Питиуса. Этот комплекс пережил две фазы. В V в. он состоял из двух небольших сооружений, мартирия и часовни. Во второй половине VI в. на их остатках была построена церковь крестовидного плана с тремя апсидами. Она еще функционировала, когда была построена купольная церковь, значение которой отражало важную роль Абхазского царства в распространении христианства на Северном Кавказе, в Алании.

Кроме того, к северу от раннехристианской церкви находится часовня, построенная во второй половине XIX в. на древних фунда-

ментах, которые остались неисследованными. В недавнее время в ней были возобновлены богослужения. Все пространство, на котором находятся перечисленные памятники, окружено крепостной стеной, неоднократно перестраивавшейся.

Таким образом, на этом участке находятся сооружения различных эпох, из которых археологически изучен только раннехристианский комплекс, но не окружающее его пространство. Впрочем, и этот комплекс исследован не полностью, поскольку его западная часть уходит под современное бетонное покрытие, окружающее здание XX в.

Комплекс около большой купольной церкви

В 2006 г. во время ремонтных работ у северной стены церкви были обнаружены древние строительные остатки, что послужило поводом для начала раскопок (Пицундская археологическая экспедиция была организована Управлением охраны историко-культурного наследия Абхазии при поддержке Кабинета министров Республики Абхазия, первоначально экспедицией руководил В. В. Бжания (2006 г.), в 2007–2008 гг. – Л. Г. Хрушкова). Никогда ранее ни саму церковь, ни примыкающий к ней участок археологи не исследовали. Были выявлены две стены, строительная и бытовая керамика, несколько погребений. Но было неясно, к какому времени относятся эти находки. Важной находкой стала монета Констанция (337–361), однако ее стратиграфический контекст остался неясен. В 2007–2008 гг. раскопки были продолжены (ил. 3).

Стратиграфия

Для исследования стратиграфии участка в 2007 г. мы заложили траншею (1), идущую параллельно северной стене храма, на расстоянии 15 м от нее. Траншея шириной 2 м и длиной 46 м (23 квадрата размерами 2 x 2 м) позволила оценить динамику культурных накоплений и наличие строительных остатков на этом участке. Стратиграфия здесь выглядит следующим образом. В западной части траншеи (квадраты 1–12) под дерном лежал слой серой земли (мощность – до 55 см), а в квадратах с 13 по 20 под дерном мы обнаружили слой насыпной желтой глины мощностью до 28–30 см. Слой глины практически не со-

держал археологических находок. Глина служила для выравнивания поверхности участка в поздней фазе существования памятника, возможно, во время строительных работ во второй половине XIX в., когда здесь был организован монастырь.

Ниже следовал слой темно-серой земли, который был насыщен культурными остатками, особенно многочисленными фрагментами плоской черепицы. Интенсивные скопления черепицы, как обычно, наблюдались около стен, образуя слой местами мощностью до 45–50 см. Эти остатки указывали на разрушение крыши сооружения. В этом же слое были и другие свидетельства разрушения стен: множество фрагментов раствора, камни, древесные угли. Разрушение, скорее всего, было связано с пожаром. Фрагменты керамических сосудов разных эпох, от поздней античности (амфоры) до позднего средневековья, указывали на нарушение культурных слоев вследствие различных последующих вмешательств. Во время строительства средневекового здания его фундаменты разрушили слои позднеантичного времени, а деятельность в XIX–XX вв., в свою очередь, потревожила слои эпохи средних веков.

Материковый слой, представлявший собой крупный песок темно-серого цвета, залегал на глубине 1,1–1,2 м от современной поверхности. Предшествующая ему прослойка состояла из смеси темной земли и песка. В квадрате 19 Ж был обнаружен скелет, вкопанный в материковый слой (погребение 11). Слой насыпной глины перекрывал могильную яму этого погребения, что подтверждает позднее происхождение этого слоя.

Еще одно существенное наблюдение: в восточной части траншеи мощность культурных слоев убывала, а строительные остатки отсутствовали. Было очевидно, что изучаемое сооружение развивалось к западу, в сторону руин раннехристианского комплекса. В течение археологической кампании следующего года мы убедились в том, что часть древнего сооружения находится за пределами нашего участка, к западу от него.

Архитектурные остатки

Остатки архитектурного сооружения представлены только фундаментами стен, кладка самих стен не сохранилась. Скорее всего, они были полностью разобраны. Местами фундаменты разрушены корнями деревьев. В 2007 г. мы выявили положение углов и стен помещений северной части комплекса и тем самым установили размеры сооружения по оси юг-север – 21,56 м. В 2008 г. была раскопана часть (центральная и восточная) комплекса, которая состояла из восьми помещений. Длина раскрытой части составляет свыше 16,3 м в направлении восток-запад (ил. 3). Сооружение продолжалось к западу, его общая длина пока не выявлена. Взаимное положение этого сооружения и купольного храма согласовано таким образом, что восточная стена помещения 4 не доходит до южного дверного проема на расстояние 1,9 м, то есть это помещение не преграждало вход в церковь. Гражданское сооружение расположено почти параллельно церкви, однако их продольные оси не совпадают. Расстояние между двумя зданиями колеблется от 3,2 м (у восточной стены помещения 4) до 4,1 м (у северо-западного угла церкви). Церковь ориентирована на восток, тогда как ось гражданского сооружения слегка смещена к юго-востоку. Из этого можно заключить, что оба здания не были построены как единый ансамбль, однако в течение какого-то времени существовали одновременно.

Фундаменты сложены из камня-булыги на известковом растворе, местами использован подтесанный камень-известняк и хрупкий рыхлый камень-конгломерат. Последний очень распространен в античных и средневековых постройках Пицунды и ее окрестностей, поскольку месторождения этого строительного материала находятся поблизости. Техника, использованная в кладке фундаментов, указывает на то, что помещения 1 и 2 составляют единое сооружение размерами 17,5 x 9,25 м, разделенное стеной на две неравные части. Его положение никак не связано с положением церкви.

Отличительная черта фундаментов этого сооружения – наличие ряда кирпича, который выравнивает кладку по всей толщине стены в наиболее ответственной части, на переходе от фундамента к собственно стене. Толщина стен преимущественно 0,95–0,98 м; кирпичи слегка выступали за плоскость стены с обеих сторон, ширина кирпичной кладки составляет 1,05 м. Кирпичи квадратные (или близки к квадрату) и достаточно стандартизованных размеров: 33 x 29; 32 x 30; 30,5 x 30; 30 x 29; 29 x 29; 28,5 x 28 см, при толщине от 3 до 4 см (ил. 4). Обжиг хорошего качества, на некоторых экземплярах нанесены крестообразные полосы. Кирпичи такого типа распространены в памятниках Абхазии в эпоху поздней античности. В кладке северной стены помещения 1 кирпичей почти нет. Эта стена толщиной 0,73 м сохранилась хуже, чем другие.

В восточной части помещения 1 на глубине 0,44–0,50 м от современной поверхности сохранились участки пола. Вымостка толщиной 0,09–0,11 м состоит из двух слоев. Нижний слой выложен из гальки, уложенной на ребро, наклонно; верхний – представляет собой известковый бетон с добавлением мелкодробленой керамики, которая придает ему характерный розоватый цвет. Эти два помещения скорее всего были жилыми. Северная стена северного помещения продолжается к западу, здесь раскопки должны быть продолжены.

К помещениям 1 и 2 с южной стороны было пристроено помещение 3, а к нему, в свою очередь, примыкает помещение 4. Далее комплекс развивался к северу, это помещения 5, 6, 7, 8. Так образовалась восточная часть комплекса. Она была построена, когда более древние помещения еще функционировали. Такой вывод можно сделать, поскольку фундаменты поздних частей примыкают к древним, но нигде не перекрывают их. Помимо этого северные стены обеих частей лежат на одной линии, они формировали общий фасад.

Существенное различие в строительной технике двух разновременных частей заключается в том, что поздние стены более тонкие

(0,65 м) и в их кладке кирпич отсутствует. Кроме того, в поздней части комплекса наблюдаем иное качество полов. В помещении 3 достаточно прочная и неплохо сохранившаяся вымостка выполнена из известкового бетона красноватого цвета с добавлением дробленой керамики. Однако эта вымостка не имеет слоя гальки, обнаруженного под вымосткой в других частях (помещения 1 и 2). В помещении 7 сохранились остатки хрупкой вымостки, которая состояла из известкового бетона серого цвета, по всей вероятности, более позднего периода.

Помещения 3 и 4 были скорее всего жилыми. Очень маленькие пространства 5 и 6 носили вспомогательный характер, а узкие помещения 6 и 7 могли служить галереей, открытой к востоку.

От архитектурного декора сохранились два маленьких фрагмента мрамора, побывавших в огне, и один, тоже небольшой, фрагмент архитектурной детали из известняка. На нем можно различить пальметту. Еще на одном, совсем маленьком, фрагменте из известняка можно различить растительный мотив. В V–VI вв. из Проконнеса в Питиус было вывезено немало мрамора. Известняковые элементы декора, которые относятся к X–XI вв., ранее здесь не были известны.

В 2007 г. мы полностью раскопали фундаменты северного притвора купольного храма (ил. 3, А). Их раскрытие началось в 2006 г. Оба боковых притвора, южный и северный, изображены на старых планах и рисунках. Однако сейчас южного притвора не существует, а от северного сохранились только фундаменты восточной и западной стен. Восточная стена притвора сохранилась лучше, ее размеры 6 x 1,2 м; западная стена сохранилась значительно хуже. Эти фундаменты сложены из нетесаного камня на известковом растворе. К восточной стене притвора примыкает водосток позднейшего происхождения (XIX в.) длиной 3 м. Он сложен из толстого кирпича. Обследованию фундаментов церкви препятствует массивная каменная вымостка шириной 2,4 м, которая создана в 2006 г. и охватывает весь периметр храма.

Погребения

На изучаемом участке было выявлено 35 захоронений. Большинство их появилось тогда, когда здание перестало функционировать. Некоторые костяки лежали прямо на фундаментах сооружения, стен уже не было. В 2006 г. было выявлено 17 погребений, значительная их часть сосредоточена вблизи церкви. В 2007 г. было раскрыто 13 погребений, в 2008-м – 5. Глубина залегания костяков различна, от 0,23 м от современной поверхности до слоя земли, которая переходит в материковый песок на глубине 1,05 м. Большинство захоронений являются ингумациями, совершенными по христианскому обряду: костяк лежит на спине, головой на запад (с некоторыми отклонениями к северу).

Положение рук усопших различно: иногда они вытянуты вдоль тела, сложены на груди (обе или одна) или в области таза, иногда одна расположена под подбородком. Инвентарь или отсутствует, или очень бедный: железные кольца, ножницы, ножички (обычно у таза, с левой стороны), пуговица. В двух случаях в захоронениях были обнаружены целые керамические сосуды (ил. 5, б). Оба погребения (14/06-07 и 1-2/08) были расположены близ северо-западного угла церкви. В одном случае (погребение 12, обнаруженное в траншее 1, квадрат 19 Ж) голова покойного была накрыта черепицей.

В 2008 г. в юго-западной части изучаемого сооружения (помещение 3) мы открыли погребения, которые отличаются от других некоторыми особенностями. В двух погребениях (3-08 и 4-08) были могильные конструкции. В одном случае это обкладка из камней около верхней части костяка. Расположенный рядом костяк помещался в гробнице, составленной из мелких плит и камней, без раствора. Оба костяка лежали на спине, головой на запад, инвентарь отсутствовал. К югу от них было обнаружено парное захоронение (погребения 1-08 и 2-08) с необычной ориентацией на северо-восток.

Между головами усопших, на обломке черепицы, стоял кувшин *in situ*. Кувшин высотой 22 см, светло-коричневой глины, лепной, с

двумя сливами и массивной ручкой (ил. 5, а), украшен орнаментом, нанесенным штампом по всему тулову и на ручке. Такие сосуды ранее в Абхазии не находили. По-видимому, это парное захоронение относится к позднеантичному времени. В этом случае оно связано с архитектурным комплексом V–VI вв., расположенным к западу от большого купольного храма.

Археологические материалы

Самые массовые находки – черепицы позднеантичных форм, среди которых плоские, как обычно, более многочисленны. Их скопление в виде мощного слоя (до 0,5 м) около стен свидетельствует о характере перекрытия: при пожаре и разрушении, когда горят деревянные балки сооружения, вся масса черепицы быстро сыпается с крыши. Другая группа плоской черепицы относится к эпохе средних веков, в том числе три фрагмента плоской черепицы с рельефным знаком креста. Черепицу с подобными знаками находили в нижнем слое дворца в селе Лыхны, в слое начала X в. [9, с. 34, рис. 9, 2], а также при раскопках церкви X–XI вв. в селе Лоо близ города Сочи.

Керамическая посуда относится к двум хронологическим группам: к VI в. (амфоры, лутерии, пифосы и др.) и, более многочисленная, к эпохе средних веков (пифосы, кувшины, миски). Встречаются фрагменты амфор с фактурой, характерной для VI в. (мелкое «гребенчатое» рифление, профиль «набегающей волны»). Толстые стенки массивных пифосов отличаются хорошо обожженной глиной. Во второй группе многочисленны большие тарные кувшины с плоскими ручками и расширяющейся горловиной (у некоторых диаметр достигает 9 см), которые можно датировать IX–X вв. Глина этих кувшинов хорошего качества, цвет от светло-коричневого до ярко-оранжевого. На стенках горшков с отогнутым венчиком встречается обычный орнамент (мотив волны, насечки). Некоторые ручки кувшинов орнаментированы крестами, «елочкой» и другими мотивами. Подобный орнамент на керамической посуде местного производства распростра-

нился начиная с X–XI вв. Поливная чаша, украшенная растительным орнаментом желто-коричневого цвета, относится к XIV в., к известной группе «Zeuxippe Ware» (мнение профессора Хараламбоса Бакирциса (Салоники), за которое выражаю благодарность) (ил. 5, в).

Вообще же поливной посуды очень мало, всего несколько фрагментов. Отметим также отсутствие керамики *terra sigillata*, которая во множестве встречается в городах Средиземноморья и Причерноморья. Много ее и в Питиусе, но внутри стен городища, где жило немало римских солдат и торговцев.

З а к л ю ч е н и е

Два основных строительных периода комплекса можно датировать позднеантичным (V–VI вв.) и средневековым (X в.) временем. Первое сооружение хронологически и топографически связано с раннехристианским комплексом. Позже оно было расширено, с востока к нему были пристроены дополнительные помещения. Эта фаза связана с большим купольным храмом. С X в. жилое здание служило резиденцией архиепископа Сотирополиса (Пицунды), подчиненного Константинопольскому Патриархату.

Жилое здание располагалось вблизи северной стены храма, но не выходило за пределы его северного притвора. У северной стены храма и сейчас можно наблюдать начало свода, который служил основанием для лестницы, ведущей на второй этаж нартекса. Такие наружные лестницы, развернутые по фронту фасада (в случае пицундского храма – северного), известны во дворце в селе Лыхны и в расположенной поблизости купольной церкви. Оба сооружения датируются первой половиной X в. [39, p. 117, 125, 139, pl. 95d].

Двойная церковь в сосновой роще

В течение археологической кампании 2008 г. наша экспедиция занималась также расчисткой и обмерами церкви с целью ее подготовки к работам по консервации. Церковь расположена в юго-восточной периферийно-кладбищенской зоне Питиуса, близ моря, в сосновой

роще. Это дерево произрастает здесь с античной эпохи, его греческое наименование *λίθος* и дало название городу.

Церковь была раскопана в 1956 г., и на протяжении свыше полувека ее руины оставались покрытыми деревьями и кустарником. Церковь датируется временем около середины VI в. [39, р. 33–34]. Археологическое исследование окружающей территории невозможно именно из-за рощи, которая охраняется как природный заповедник. Наши работы позволили уточнить некоторые элементы плана и особенности конструкции и строительной техники, в частности выявить дверной проем в восточной части южной стены.

Церковь размерами 18,5 x 14,5 м состоит из двух одинаковых удлиненных залов, снабженных апсидами, пятигранными снаружи и подковообразными изнутри (ил. 6). Апсиды сообщались между собой двумя проходами. План церкви без апсид представляет собой квадрат; внутреннее пространство сооружения было разделено на две части только одним столбом. Дверные проемы располагались как в продольных стенах (по два с каждой стороны), так и в западных стенах каждого зала.

Церковь сложена из местного камня – рыхлого конгломерата, в некоторых несущих элементах применен тесаный известняк. В кладке нижних частей стен и опор использован кирпич в виде поясов, которые состоят из четырех рядов кирпича с нерегулярной толщиной слоя раствора. Столб, разделяющий апсиды, сложен почти полностью из кирпича. Участок вымостки был раскрыт в северной апсиде. Она состояла из толстого слоя бетона (до 20 см), на который был уложен кирпич. Сильно обгоревшие кирпичи вымостки свидетельствуют о пожаре. Размеры кирпичей: 34,7 x 20,4 x 4,5; 34 x 22 x 5,5; 34 x 20 x 5; 34 x 17,5 x 5,5; 33 x 19 x 5,2; 31 x 30,5 x 2,7; 35 x 21 x 5 см.

Строители церкви, возведя довольно тонкие стены, позаботились о прочности фундаментов. Толщина северной стены – 0,66 м, а южной – 0,88 м. Стремление усилить южную часть сооружения объясня-

ется некоторым понижением рельефа к югу, в сторону моря. Толщина фундаментов достигает 2,28 м, при глубине 1,1–1,15 м. Конструкция была усилена пилястрами, которые расположены в углах церкви и во всех стенах, в том числе в стенах апсиды. Два столба расположены по продольной оси здания: один столб находится в центре, а другой – в восточной части. Судя по этим характеристикам, обе части церкви были перекрыты сводами.

Пицундская церковь принадлежит к типу так называемых «двойных» церквей, при этом у нее полностью симметричны обе части. Длительные дискуссии о природе и назначении двойных церквей продолжаются [26, р. 22–50]. Наиболее правдоподобна идея о различных функциях каждой части, например, евхаристической и крещальной; иногда это действительно можно подтвердить наличием крещальной купели. В нашей церкви существовал престол, от него сохранились фрагменты мраморных колонок (диаметром 11 см) и четыре маленькие капители. Однако положение престола осталось неясным.

Базилика Лесное (Леснянская) – 1 близ Адлера

Близ Адлера (район города Сочи) в юстиниановскую эпоху была построена церковь, украшенная проконнесским мрамором. От нее остались только две плиты, которые хранятся в Историческом музее города Сочи. Небольшая капитель найдена вне археологического контекста в местности «Каштаны», тоже в районе Адлера. Она украшена четырьмя листьями тонкого зубчатого аканфа, ее можно датировать концом V – первой половиной VI вв. [17, с. 10–14, табл. I; II, 1; XV, 4].

Базилика ранневизантийского времени была раскопана в 2003–2004 гг. близ села Лесное в окрестностях Адлера [48, р. 141–152; 31, р. 345–346]. От нее сохранились фундаменты, часть полов и незначительные остатки стен. Эта трехнефная базилика имела три выступающие апсиды, полуциркульные снаружи и изнутри (ил. 7). К нартексу с трех сторон (с севера, юга и запада) примыкали небольшие помеще-

ния. Размеры базилики – 22,3 x 16,4 м, включая боковые пристройки. Отличительной чертой ее плана является неравная ширина боковых нефов: 2,6 м – южного, 2 м – северного.

Ширина центрального нефа – 4,4 м. Важная особенность сооружения – боковые нефы отделялись от центрального стенами, а не отдельно стоящими столбами. Сохранность памятника позволяет наблюдать остатки дверного проема, который соединял северный и центральный нефы. Базилика построена из тесаного известняка. В боковых нефях пол был выполнен из бетона с добавлением большого количества дробленой керамики. На нем сохранились следы горения, возможно, деревянных конструкций. В центральном нефе пол был вымощен каменными плитами.

Восточные части всех трех нефов отделялись преградами, от которых сохранились фундаменты. В центре северной апсиды обнаружено круглое углубление диаметром 0,8–0,9 м, глубиной 0,1 м (ил. 8, а). Возможно, оно служило вместилищем реликвария, над которым был установлен престол. Помещение реликвария в боковой апсиде или в одном из пастофорий наблюдается обычно в церквях Сирии и Палестины, например в недавно раскопанной епископской церкви второй половины VI в. в Суссите, на территории Израиля [51, р. 160–161]. В южной апсиде располагалась крещальная купель, частично разрушенная. Она прямоугольной формы, но с двух сторон видны следы небольших ступенек, которые, вероятно, придавали купели крестовидную форму (ил. 8, б).

В боковых нефях базилики, а также близ ее северной стены к северу было обнаружено восемь могил. Три из них сложены из плит известняка, а остальные были простыми ингумациями, без могильных конструкций. Две гробницы из плит располагались рядом в восточной части южного нефа, ниже уровня пола. В одной из них найден раздавленный стеклянный сосуд высотой 14,2 см с шарообразным туловом и расширяющимся горлом. Он датируется второй половиной VI – нача-

лом VII вв., судя по аналогиям хорошо изученного могильника в Пантикапее (Керчи) в Крыму [4, с. 39, табл. 13 (36, 37); 38, р. 337–353].

Сосуд определяет дату и погребения, и всей базилики. План базилики Лесное-1 с ее тремя нефами и тремя выступающими апсидами близок плану Цандрипшской базилики, расположенной близ города Гагра в Абхазии. Там крещальная купель тоже расположена в апсиде (северной), а в южной апсиде помещались две гробницы, предназначенные для почитания. Кроме того, в нескольких гробницах также были найдены стеклянные сосуды. Цандрипшская базилика была церковью, которую Юстиниан построил для абазгов [37, р. 405–445; 39, р. 45–55].

Неподалеку от базилики Лесное-1 недавно была обнаружена еще одна церковь, получившая наименование «базилика Лесное (Леснянская) – 2». Эта трехнефная и трехапсидная базилика дошла до нас в перестроенном виде – она была превращена в однефную церковь. Важный факт: в ее южной апсиде тоже размещена хорошо сохранившаяся крещальная купель крестовидной формы (ил. 9). В центре ее круглого дна находится отверстие для вывода воды, ступени размещены с четырех сторон. В западном конце южного нефа находится сложенная из камня гробница (раскопки проведены Д. Э. Василенко и С. В. Верещагиным в 2007–2008 гг.; благодаря содействию Д. Э. Василенко я имела возможность обследовать базилику в июле 2008 г.). Могила располагалась в уровне пола и служила объектом почитания. Здесь, как и в Цандрипшской базилике и в церквях других частей христианского мира, мы видим соседство крещальных и мемориальных устройств в пределах одного сооружения. Интересная деталь: расположение ступеней со всех сторон в этом случае не имело практического смысла, потому что купель тесно вписана в маленькую южную апсиду. Такая форма купели, возможно, копировала какой-то образец.

Крестовидные купели были очень распространены: С. Ристов насчитывает 179 примеров (16% всех баптистериев, известных в то вре-

мя) [55, S. 27–28]. Раскопки продолжают открывать новые памятники. Приведу только два примера из двух соседних регионов. В трехнефной базилике в Филиппополе (современный Пловдив в Болгарии) крещальня занимала северное дополнительное помещение; ступени располагались со всех четырех сторон крестовидной купели [23, S. 41–46, Abb. 4, 5]. В церкви, изученной в 2001–2004 гг. в Узункабурче в Турции, баптистерий находится в северном пастофории; крестовидная купель вписана в маленькую апсиду, а южный пастофорий, возможно, имел мемориальное назначение [57, S. 155–158, Abb. 56] (подобное расположение крещальной купели в южном пастофории видим также в Палестине, в базилике Иродиана близ Вифлеема [56, p. 1753, fig. 14]). Принято считать, что маленькая крещальная купель, вписанная в апсиду, – сирийская особенность [49, p. 15, 217]. Сегодня эта особенность известна в различных частях Средиземноморья, от Сон Бу на Минорке в Испании на западе до Нубии на востоке. Базилики в северо-восточной части Причерноморья являются частью этого обширного ареала.

Таким образом, в настоящее время в Северо-Восточном Причерноморье известна группа из трех трехнефных базилик с тремя выступающими апсидами, и в одной из боковых апсид размещается крещальная купель. Из них самой ранней является Цандрипшская базилика, которая и могла послужить образцом для двух других. Известна также базилика VI в. в деревне Алахадзы, близ Пицунды, с тремя выступающими апсидами, которые сообщаются между собой. Возможно, у них были другие функции – здесь литургические устройства не сохранились. Все эти четыре базилики находились на территории архиепископства Абасгия, которое фигурирует в Первой епископской нотиции Константинопольского Патриархата [25, p. 7–5, 205–212; о церковной организации в Восточном Причерноморье см.: 39, p. 17–28, 89–97; 45, p. 187–193]. Нотиция была составлена в царствование Ираклия (до 641 г.), она зафиксировала положение,

которое сложилось в этом регионе по окончании византийско-персидских войн (561 г.).

На Кавказе нет других примеров раннехристианских церквей с тремя апсидами. Очевидно, что речь идет о некоторых особенностях организации литургического пространства. Исследователи раннехристианской архитектуры Палестины ищут ответ на вопрос, чем было обусловлено превращение церквей с одной апсидой в церкви с тремя апсидами, которое наблюдается в этом регионе в VI в. Некоторые объясняют это главным образом развитием почитания святых и мучеников [50, р. 143–164]. В последнее время решающую причину усложнения алтарной части палестинских церквей видят в распространении элементов литургии с великим входом уже с конца V в. и, несомненно, в VI в. [52, р. 341–387].

Что же касается трех базилик Северо-Восточного Причерноморья (Цандрипш, Лесное-1 и Лесное-2), то здесь три апсиды не сообщались между собой и каждая из них имела собственные функции. Боковые апсиды предназначались для крещения и размещения почитаемых захоронений или реликвий. Поэтому здесь, несмотря на географическую близость византийской столицы, трудно предполагать возможность константинопольской литургии с двумя входами. Скорее речь идет о сохранении старых сирийско-палестинских моделей функционального использования восточных оконечностей боковых нефов.

Крестовидная церковь Крион Нерон

Церковь находится на расстоянии 1 км к северо-востоку от села Лесное, у родника Крион Нерон (греч. «Холодная вода»). Это название дало месту греческое население соседней деревни. Церковь была раскопана Д. Э. Василенко в 2007–2008 гг. (в июле 2008 г. я приняла участие в исследовании фундаментов церкви). Ее стены сохранились на высоту до 1,5 м. Эта маленькая церковь размерами 8,81 м в длину и



Ил. 1 – Севастополь, базилика (вид на запад, фото Л. Г. Хрушковой).



Ил. 2 – Севастополь, октогональная церковь (северная часть, вид на восток, фото Л. Г. Хрушковой).



Ил. 3 – Пицунда, жилой комплекс (вид на северо-запад, фото Л. Г. Хрушковой).



Ил. 4 – Пицунда, жилой комплекс (остатки восточной стены помещения 2, фото Л. Г. Хрушковой).



а



б



в

Ил. 5 – Пицунда, жилой комплекс
(фото Л. Г. Хрушковой).

Посуда:

а – кувшин;

б – чаша;

в – поливная чаша.



Ил. 6 – Пицунда, двойная церковь, южный неф (вид на запад, фото Л. Г. Хрушковой).



Ил. 7 – Лесное-1, базилика (вид на восток, фото Д. Э. Василенко).



а



б

Ил. 8 – Лесное-1, базилика (фото Д. Э. Василенко):
а – северная апсида; б – южная апсида, крещальная купель.

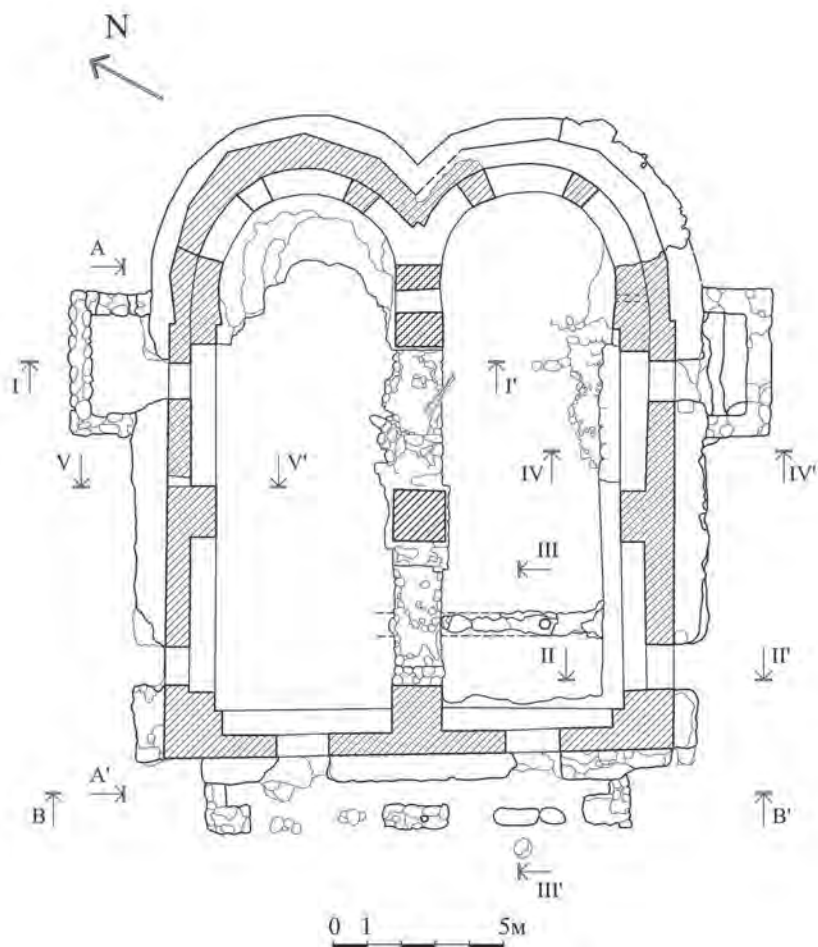


Ил. 9 – Лесное-2, базилика, крещальная купель (фото Л. Г. Хрушковой).



Ил. 10 – Крион Нерон, крестовидная церковь (вид на восток, фото Л. Г. Хрушковой).

Architectural plan of the archaeological site "Церква" (Church). The plan shows a complex of stone structures with numbered areas (1-9) and various elevation points. A north arrow is in the top left, and a scale bar (0-10m) is in the top right. The site is situated near a river (Дніпро) and a road (Дорога). The word "церковь" (church) is written at the bottom.



Ил. 13 – Пицунда, двахапсидная церковь. План (обмер и чертеж Л. Г. Хрушковой при участии Я. Пинчук, компьютерная обработка И. Б. Гусаковой и И. А. Снитко).

7,34 м в ширину относится к типу «*croix libre*». Апсиды, полигональная снаружи, отделена от основного пространства алтарной преградой, которая сохранилась частично (ил. 10).

Внутри церкви и вокруг нее обнаружено более 30 погребений, большая часть их – в каменных гробницах, сложенных из каменных плит. Вещей в этих бедных могилах очень мало. В одном погребении найден бронзовый крест с изображением Распятия (ил. 11) [39, р. 119, рl. 88e]. Его иконография и техника исполнения идентичны кресту, происходящему из села Лыхны, который датирован X в. Длинное одеяние Христа на этих крестах, по-видимому, восходит к древней палестинской тунике – *colobium*.

Церковь предварительно датируется ранним средневековьем (X в.). Тип «*croix libre*» был широко распространен в раннехристианскую эпоху в понтийско-кавказском пространстве: в Крыму [8, с. 211–226; 30, р. 141–158], Болгарии [20, с. 46, 200, 226, 302, рис. 20, 27, 50, 99] и в особенности на Кавказе. Так, в Грузии и Армении их число достигает 66. Это впечатляющая цифра, даже если не все эти церкви датированы удовлетворительно [53, S. 277–279].

Группа церквей района Сочи – Адлера, до недавнего времени почти неизвестная исследователям, обладает чертами сходства с памятниками Абхазии, Крыма и Кавказа.

Послесловие

За последние несколько лет археологическое изучение христианских памятников Северо-Восточного Причерноморья существенно продвинулось. В частности, в 2009 г. я завершила раскопки обоих памятников в Пицунде – двухапсидной церкви в сосновой роще и жилого комплекса, расположенного рядом с большим Пицундским храмом (ил. 12, 13). При этом были выявлены новые архитектурные элементы и уточнены многие детали, неясные в 2008 г. Отмечу, что в публикуемом в настоящей статье плане жилого комплекса (ил. 12)

изменен порядок нумерации помещений: помещения 1 и 3 поменялись местами, что лучше соответствует последовательности раскопок. Доклады об этих работах были сделаны на различных конференциях и семинарах (15, с. 394–397; 16, с. 10–11; 47, с. 29–30), в последний раз – на международной научной конференции «Оборонительные сооружения и монументальное зодчество Древней Руси», посвященной 100-летию со дня рождения выдающегося историка архитектуры и археолога Павла Александровича Раппопорта (1913–1988), которая состоялась 22–24 октября 2013 г. в Санкт-Петербурге. Доклад «Питиус (современная Пицунда) в Абхазии: новые данные по архитектуре и топографии» будет опубликован в очередном томе «Трудов Государственного Эрмитажа».

Совместно с Д. Э. Василенко было продолжено изучение базилики Лесное-1. В 2010 г. мы провели ее исследование и уточнили некоторые детали плана и конструктивные особенности. За последние годы раскопками Д. Э. Василенко, В. В. Верещагина, Е. А. Армарчук, В. В. Седова и других археологов на территории Краснодарского края открыты и изучены новые памятники церковной архитектуры; получила освещение группа памятников византийской эпохи, хранящихся в Историческом музее города Сочи [основную библиографию см.: 13, с. 112–116]. Некоторые публикации посвящены отдельным архитектурным памятникам, декору, музейным предметам [4, с. 345–348; 12, с. 4–37; 19, с. 34–37]. Ведется археологическое изучение церквей Абхазии [3, с. 268–270; 5, с. 317–319]. Появились новые работы по церковной истории Восточного Причерноморья [3, с. 156–176; 7, с. 258–260; 21, с. 47–68]. В течение 2009 г. были опубликованы обзорные статьи о Восточном Причерноморье в эпоху поздней античности и средних веков в интернет-издании «Энциклопедия греческого мира» [35; 36; 41; 43; 44]. Получили развитие историографические аспекты темы [10, с. 429–432; 13, с. 100–116]. В частности, завершается публикация очерка по истории христианской и византийской ар-

хеологии в России в римском журнале «*Römische Quartalschrift*» [33, S. 254–287; 34]. Сокращенный вариант этой работы на русском языке находится в печати [18].

Таким образом, можно утверждать, что христианская археология в Северо-Восточном Причерноморье находится в фазе динамичного развития.

1. *Бгажба О. Х., Сакания С. М., Агумаа А. С.* Археологические раскопки в Бедийском храме в 2011 г. // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. / Ред. *М. С. Гаджиев и др.* Махачкала, 2012.
2. *Безрученко И. М., Бжания Д. С., Горлов Ю. В.* Раскопки раннехристианской базилики в Сухуме в 2001–2002 гг. // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. Памяти В. С. Ольховского / Ред. *В. Ш. Гуляев*. М., 2005.
3. *Виноградов А. Ю.* Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII – первая половина X в.) // Древности Западного Кавказа: Сборник статей. Вып. 1 / Ред. *Н. Е. Берлизов и др.* Краснодар, 2013.
4. *Засецкая И. П.* Боспорский некрополь как эталонный памятник древностей IV – начала VII века // Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII века / Ред. *Т. И. Макарова, С. А. Плетнева*. М., 2003.
5. *Сакания С. М.* Притвор зальной церкви в с. Джал // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тезисы докладов / Ред. *М. Б. Мужухоев и др.* Магас, 2010.
6. *Хрушкова Л. Г.* Группа бронзовых литых крестов эпохи средних веков из Северо-Восточного Причерноморья // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тезисы докладов / Ред. *М. Б. Мужухоев и др.* Магас, 2010.
7. *Хрушкова Л. Г.* Краснодарский край: территория трех епархий Константинопольского Патриархата // Современные проблемы изучения истории Церкви. Международная научная конференция: Тезисы докладов / Ред. *В. В. Симонов, Г. М. Запальский*. М., 2011.
8. *Хрушкова Л. Г.* Крестовидные мартирии в Херсонесе Таврическом и на христианском Востоке: начало традиции // *Sacrum et Profanum*. III / Ред. *Ю. А. Бабинов и др.* Севастополь, 2007.
9. *Хрушкова Л. Г.* Лыхны. Средневековый дворцовый комплекс в Абхазии. М., 1998.

10. Хрушкова Л. Г. Московское археологическое общество и изучение христианских памятников Кавказа // Шестая Международная Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции / Ред. И. И. Марченко. Краснодар, 2013.
11. Хрушкова Л. Г. Питиус (Пицунда, Бичвинта) – древнейший христианский центр Кавказа // Византийский Временник. 2008. №67.
12. Хрушкова Л. Г. Полы *opus sectile* в Восточном Причерноморье, Крыму, Киеве: византийский контекст // Первые каменные храмы Древней Руси. Материалы архитектурно-археологического семинара. 22–24 ноября 2010 года. Труды Государственного Эрмитажа, LXV / Ред. Д. Д. Елшин. СПб., 2012.
13. Хрушкова Л. Г. Прасковья Сергеевна Уварова – выдающийся исследователь христианских памятников Кавказа // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе. Материалы Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 14 мая 2013 г. / Ред. и ум. Алексей (Смирнов), прот. М. Моздор, свящ. Е. Шишкин. Ставрополь, 2013.
14. Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII века). М., 2002.
15. Хрушкова Л. Г. Раскопки в Питиусе (совр. Пицунда): 2007–2009 // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. / Ред. М. С. Гаджиев и др. Махачкала, 2012.
16. Хрушкова Л. Г. Раскопки Питиуса в Восточном Причерноморье: новые данные об архитектуре и топографии важного городского центра // Proceedings of the 22nd international Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22–27 August 2011. Vol. III: Abstracts of Free Communications. Sofia, 2011.
17. Хрушкова Л. Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии. V–X века. Тбилиси, 1980.
18. 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 / Ред. В. В. Симонов. М., 2014 (в печати).
19. Хрушкова Л. Г. Церковь в селе Лоо Краснодарского края: типология, декор, дата, архитектурный контекст // Пятая Кубанская археологическая конференция: Материалы конференции / Ред. И. И. Марченко. Краснодар, 2009.
20. Чанева-Дечевска Н. Ранно-христианската архитектура в България IV–VI вв. София, 1999.
21. Чхаидзе В. Н. Зихская епархия: письменные и археологические свидетельства // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: «империя» и «полис». Сборник научных трудов / Ред. Н. А. Алексеенко. Севастополь, 2013.
22. Balty J., Balty J. Ch. Nouveaux exemples de «bêma syrien» // Blázquez J. M. Martínez, B. González (ed.). Sacralidad y arqueología. Homenaje al Prof. T. Ulbert. Murcia, 2004.

23. *Bospačieva M.* Spätantike (frühchristliche) Denkmäler in Philippopolis (Plovdiv, Bulgarien) // Mitteilungen zur christlichen Archäologie. 2005. Bd. 11.
24. *Cassis M.* The Bema in the East Syriac Church in Light of New Archaeological Evidence // Hugoye. Journal of Syriac Studies. 2002. 5, 2.
25. *Darrouzès J.* Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Paris, 1981.
26. *Duval N., Caillet J.-P.* Introduction. La recherche sur les «églises doubles» depuis 1936: historique et problématique // Antiquité Tardive. 1996. 4. (Специальный том журнала, содержащий серию статей по проблеме «двойных церквей»).
27. *Froidevaux M.-G., Raynaud M.-P.* Les sols en *opus sectile* et leur contexte architectural dans la basilique épiscopale de Xanthos // Mélanges J.-P. Sodini. Paris, 2005 (Travaux et Mémoire, 15).
28. *Guidobaldi F., Guigla Guidobaldi A.* Pavimenti marmorei di Roma dal IV al IX secolo. Città del Vaticano, 1983 (Studi di Antichità Cristiana, XXXVI).
29. *Kalinowski Z.* Przestrzenie naznaczone liturgią. Kilka uwag na temat bemy w cościołach syryjskich // *B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak* (red.). Sympozja Kazimierskie. VI. Lublin, 2008.
30. *Khrushkova (= Khrushkova) L. G.* Chersonesos in the Crimea: the First Christian Buildings (4th–5th Centuries) // Antiquité Tardive. 2008. 16.
31. *Khrushkova L. G.* Early Christian Architecture of the Caucasus: Problems of Typology // Antiquité Tardive. 2012. T. 20.
32. *Khrushkova L.* Early Christian Monuments of the North-East Black Sea Coast: Excavations of 2001–2008 // *O. Brandt et al.* (ed.). Acta XV Congressus internationalis archaeologiae christianae. Toleti (8–12.9.2008). Episcopus, civitas, territorium. Pars II. Città del Vaticano, 2013 (Studi di Antichità Cristiana, LXV).
33. *Khrushkova L. G.* Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18 bis ins 20. Jahrhundert (4. Folge) // Römische Quartalschrift. 2013. Bd. 108, 3–4.
34. *Khrushkova L. G.* Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18 bis ins 20. Jahrhundert (5. Folge). IV. Christliche und byzantinische Archäologie in der UdSSR (1917–1991) und in nachsowjetischer Zeit einschließlich Ukraine und Kaukasus // Römische Quartalschrift. 2014. Bd. 109. (В печати).
35. *Khrushkova L. G.* La côte orientale de la mer Noire (Moyen Âge). Histoire. 2008 // Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea. URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10682> (дата обращения: 26.04.2014).
36. *Khrushkova L. G.* La côte orientale de la mer Noire (Moyen Âge). Monuments. 2008 // Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea. URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10685> (дата обращения: 26.04.2014).
37. *Khrushkova L. G.* La propagation du christianisme dans une région pontique. La basilique de Candripš, «temple pour les Abasges» // *B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak* (red.). Sympozja Kazimierskie. V. Lublin, 2005.

38. *Khrushkova L.* Late Antique Glass from the Eastern Black Sea: Christian Context // *E. Laffi* (ed.). Late Antique / Early Byzantine Glass in the Eastern Mediterranean. Izmir, 2009 (Colloquia Anatolica et Aegaea, Congressus Internationalis Smyrnensis, II).
39. *Khrushkova L.* Les monuments chrétiens de la côte orientale de la Mer Noire. Abkhazie. IV^e–XIV^e siècles. Turnhout, 2006 (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive. 9).
40. *Khrushkova L.* Opus sectile Pavements in the Crimea and on the East Coast of the Black Sea // *M. Şahin* (ed.). 11th International Colloquium on Ancient Mosaics. October 16th–20th 2009. Bursa, Turkey. Istanbul, 2011.
41. *Khrushkova L. G.* Pityous-Sotirioupolis (Pitsunda), Moyen Âge. 2008 // *Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea*. URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10676> (дата обращения: 26.04.2014).
42. *Khrushkova L.* Quelques notes sur l'organisation ecclésiastique de l'Abkhazie et ses relations artistiques avec Constantinople à l'époque Paléologue // *Byzantinische Forschungen*. 2007. XXIX.
43. *Khrushkova L. G.* Sebastopolis (Moyen Âge). 2008 // *Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea*. URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10688> (дата обращения: 26.04.2014).
44. *Khrushkova L. G.* Tamatracha. 2008 // *Encyclopaedia of the Hellenic World, Black Sea*. URL: <http://www.ehw.gr/l.aspx?id=10689> (дата обращения: 26.04.2014).
45. *Khrushkova L.* The Spread of Christianity in the Eastern Black Sea Littoral (Written and Archaeological Sources) // *Ancient West and East*. 2007. Vol. 4, 1.
46. *Khrushkova L.* Une église octogonale à Sébastopolis en Abkhazie // *Actes des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn 22–28 Septembre 1991*. II. Città del Vaticano-Münster, 1995 (Studi di Antichità Cristiana, LII).
47. *Khrushkova L.* W poszukiwaniu zaginionych śladów chrześcijan. Wykopiska nad Morzem Czarnym. Materiały seminarium otwartego, które odbyło się dnia 2 czerwca 2009 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II // *Ks. S. Nowosada, B. Żurek* (red.). Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki. Lublin, 2010.
48. *Khrushkova L. G., Vasilinenko D. E.* Basilica Lesnoe-1 near Sochi in the North-Eastern Black Sea Region // *G. R. Tsetskhladze* (ed.). The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of archaeology and ancient history. Oxford, 2012 (BAR International Series 2432).
49. *Lassus J.* Sanctuaires chrétiens de Syrie. Paris, 1947.
50. *Margalit S.* On the Transformation of the Mono-apsidal Churches with two Lateral Pastophoria into Tri-apsidal Churches // *Liber Annuus*. 1989. 39.
51. *Młynarczyk I.* Architectural and Functional / Liturgical Development of the North-West Church in Ippos (Sussita) // *Études et Travaux*. 2008. XXII.
52. *Patrich J.* The Transfer of Gifts in the Early Christian Churches of Palestine: Archaeological and Literary Evidence for the Evolution of the «Great Entrance» //

- B. Caseau et al. (éd.), Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval. Paris, 2006.*
53. *Plontke-Lüning A. Frühchristliche Architektur in Kaukasien. Wien, 2007 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, XIII).*
54. *Pralong A. La basilique de l'acropole d'Amathonte (Chypre) // Rivista di Archeologia Cristiana. 1994. 1–2.*
55. *Ristow S. Frühchristliche Baptisterien. Münster, 1998 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 27).*
56. *Tsafir Y. Christian Archaeology in Israel in Recent Years // Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon-Aoste 21–28 septembre 1986. II. Città del Vaticano, 1989 (Studi di Antichità Cristiana, XLI).*
57. *Wannagat D. Neue Forschungen in Uzuncaburç 2001–2004. Das Zeus-Olbios-Heiligtum und die Stadt Diokaisareia // Archäologischer Anzeiger. 2005. 1.*
58. *Zaqquq A., Piccirillo M. The mosaic floor of the Church of the Holy Martyrs at Tayibat al-Imam-Hamah in Central Syria // Liber Annuus. 1999.*

О Готских епархиях в Крыму

В. Ю. Юрочкин (Симферополь)

Готская епархия на территории Таврического полуострова – явление в известной степени уникальное. Она до исторического момента вхождения Крыма в состав Российской империи сохранила в себе имя грозного и славного народа, сыгравшего весомую роль в сложении средневековой этнополитической карты Европы.

Христианство у готов обычно ассоциируется с именем Ульфилы, проповедовавшего среди соотечественников во второй половине IV в. учение ересиарха Ария. Благодаря ему арианство у готов стало своего рода «национальной религией», что повлекло за собой противостояние с православной Византией. Но о массовом распространении арианства среди готов можно говорить только со времени их переселения за Дунай, на территорию Империи, в эпоху Валента (364–378). Причем на начальном этапе речь шла только о западной ветви готов [5, с. 138–142; 7, с. 114–118].

Согласно церковной традиции, принимаемой большинством историков, христианство проникло к готам посредством христиан из провинций Малой Азии, попавших в плен во второй половине III в. в результате так называемых «скифских войн», часть из которых осуществлялась с территории Боспорского царства [6, с. 2–10; 46, р. 4–7]. Границы «Готии» этого периода определить довольно сложно. Археологическим выражением пребывания готов в Северном Причерноморье современные исследователи считают черняховскую культуру. Учитывая ареал ее распространения, вероятно, можно говорить о расселении готов на землях большей части современной Украины, Молдовы, северо-восточных регионов Румынии – от Северского Донца до

левобережной части нижнего Подунавья – традиционной границы Римской империи и варварского мира [25, с. 125, карта 23].

Параллельно и одновременно с черняховской культурой в Крыму формируется особая общность, в культуре которой представлены элементы германского круга, иранского мира Нижнего Дона и Северного Кавказа, греко-римской цивилизации Боспора. Это население, обитавшее в IV в. на территории предгорной части Центрального и Юго-Западного Крыма, представленное памятниками «инкерманской культуры», стало основой для формирования раннесредневековой культуры Суук-Су, распространившейся в горной части Юго-Западного Крыма и на крымском Южном берегу [40, с. 360, рис. 1; 37, с. 383–416]. Ареал распространения культуры Суук-Су, для которой показательны типичные для готов категории инвентаря (орлиноголовые пряжки, двухпластинчатые фибулы и т. д.) [3, с. 35–48], по всей видимости, отражает границы области Дори, населенной, согласно Прокопию Кесарийскому, готами, союзниками Византии [24, с. 223–224]. Именно в ареале этой культуры расположены так называемые «пещерные города» Крыма с центром на плато горы Мангуп. Следовательно, уже к началу эпохи Великого переселения народов предки «европейских» (черняховская культура) и «крымских» (инкерманская культура) готов представляли собой два отдельных анклава, отличающихся как на культурном, так и, надо полагать, на языковом уровне [29, с. 240; 8, с. 250]. Отношения между этими двумя группами готов неясны, вероятнее всего, они не составляли политического единства. По свидетельству Прокопия Кесарийского, когда в 488 г. предводитель остготов Теодорих Великий отправился на покорение Италии, крымские готы за ним не последовали. Объяснение этому довольно простое. В отличие от народа-войска, над которым главенствовал Теодорих, не имевшего постоянного места обитания и чувствовавшего себя довольно неуютно на территории православной Византии, крымские готы, частично смешавшиеся с местными жителями, уже давно освои-

ли плодородные земли полуострова, успешно противостояли кочевой степи, находились в дружественных политических, а возможно, и культурно-конфессиональных отношениях с Империей. А поэтому они не нуждались в обретении «новой родины», в отличие от своих собратьев. Именно такое положение вещей позволило крымским готам сохраниться и оставаться одной из доминирующих сил в Таврике на протяжении всего средневекового периода.

Впервые Готская епархия, подчиненная Константинопольскому Патриархату, в ранге архиепископии упоминается в эпоху императора Льва Мудрого (886–911) [14, с. 174]. Церковная и старая историографическая традиция рассматривает ее возникновение в связи с именем подвижника иконопочитательского движения святого Иоанна Готского, поднявшего антихазарское восстание в 787 г., или относит к еще более ранней эпохе [историографию вопроса см.: 20, с. 6–7].

Безусловно, христианство у крымских готов распространилось гораздо ранее. Об этом свидетельствуют как археологические, так и письменные источники.

Первым православным архиереем готов источники называют Феофила, митрополита Готии, поставившего вместе с епископом Боспора Кадмом свою подпись под определениями Никейского Собора 325 г. [6, с. 11–12; 46, р. 11]. Границы Готской митрополии времен Феофила определить сложно, равно как и самой Готии. Высказывалось предположение, что данная митрополия была своего рода «миссионерской епархией», первоначально созданной для пленников-христиан и их потомков, инкорпорировавшихся в готское общество, а также для новообращенных германцев, возможно, весьма немногочисленных [35, с. 330]. Местоположение кафедры Готского митрополита неизвестно. Вряд ли она располагалась в ареале черняховской культуры. Более очевидно, что резиденция предстоятеля находилась в одном из старых центров античного мира в Северном Причерноморье. Историографическая традиция знает два варианта локализации: в городе Томис

(современная Констанца, столица римской провинции Малая Скифия, центр Скифской епархии) и на Боспоре Киммерийском [историографию см.: 6, с. 14–23; 46, р. 14–23; 45, р. 178–186]. Первая версия не может быть принята, поскольку в первой четверти IV в. в Добрудже, на правом берегу Дуная, отсутствуют какие-либо следы пребывания германцев. Иное дело Боспор, традиционно связанный с варварским миром Северного Причерноморья (скифы, сарматы). В этот период на Боспоре появляются изделия германского круга (гребни, фибулы, умбоны) [12, с. 277–280]. Прокопий Кесарийский в середине VI в. называет готов, обитавших на Боспоре, тетракситами или трапезитами [24, с. 20–24, 75]. Если первый вариант наименования так и не получил должного объяснения, то второй обычно связывают с городом Трапезунт или с горой Трапезус [историографию см.: 13, с. 452–457]. На роль Трапезуса претендует не только Чатырдаг, но и столовая гора Опук (между Керчью и Феодосией) [36, с. 131–132], на вершине которой в это время строится мощная цитадель. Она фланкировала с юга Узунларский вал, в данный период, по-видимому, являвшийся западной границей Боспора. По мнению А. А. Васильева, в настоящее время поддержанному М. М. Казанским, к 362 г. Боспор попадает под власть готов [12, с. 283–284]. Как раз со второй половины IV – начала V вв. получает распространение так называемый инкрустационный стиль, объединяющий оружие и украшения [10], сходные с изделиями германцев Западной Европы, где он получил условное наименование «меровингского», а в Крыму – «готского» [34; 42].

Косвенным свидетельством христианского исповедания варварской элиты Боспора служит «Похвала святому Фоке», составленная святым Астерием, епископом Амасийским, во второй половине IV в. Владыка Астерий писал: «...почитание его (святого Фоки. – В. Ю.) проникло и к варварам: все крайне дикие скифы, владеющие материком за Эвксинским Понтом, обитатели стран соседних Меотийскому озеру и реке Танаиду, а также живущие по Боспору и простирающиеся до реки

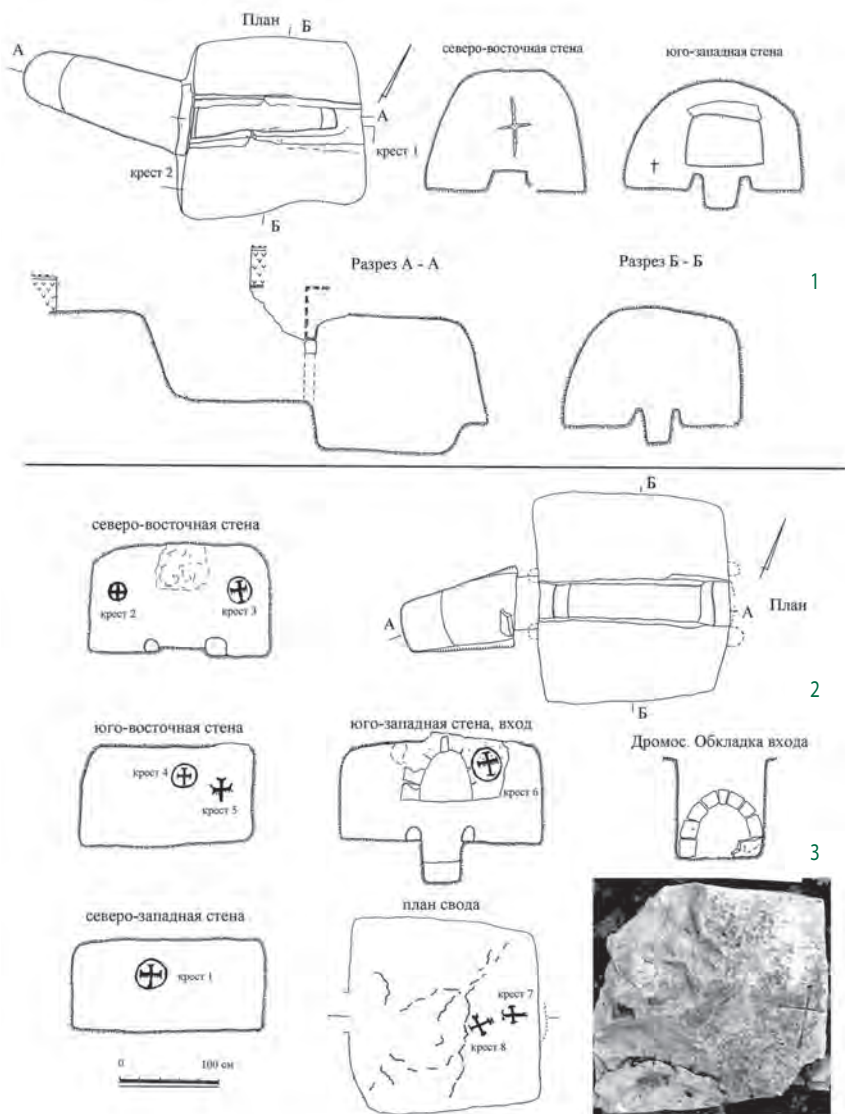
Фасиса – все они чтут Садовника... Один владетельный царь из тех стран, сняв со своей головы венец, блестящий золотом и драгоценными камнями, и скинув военный панцирь, осыпанный драгоценностями (ибо варварское вооружение хвастливо и роскошно), послал тот и другой в виде вкладов, посвящая Богу, через Его мученика (святого Фоку. – В. Ю.), знаки своего могущества и достоинства» [цит. по: 17, с. 722–723]. Несмотря на пафосный стиль изложения, сообщение святого Астерия вполне согласуется с реалиями материальной культуры. Нетрудно догадаться, что речь идет об «инкрустационном» стиле, в данный период распространенном только у двух групп варваров – кочевников-гуннов и жителей Боспора. Первых, по-видимому, стоит исключить и рассматривать приношение святому Фоке как дар одного из боспорских правителей или представителя высшей аристократии. Представляется, что это сообщение, на которое не обращали внимание исследователи, заполняет хронологическую лакуну о варварах-христианах на Боспоре между эпохой Феофила и известным пассажем письма святителя Иоанна Златоуста к диаконисе Олимпиаде [6, с. 38–43; 11, с. 191–192]. Надо отметить, что тема христианства у готов крайне занимала Святителя. Это касалось, прежде всего, готов-ариан, находившихся на территории Византии, которых святитель Иоанн в дни своего патриаршества (398–404) пытался отклонить от арианства и вернуть в лоно Церкви. Не забывал он причерноморских готов. Для них Святитель рукоположил епископа Унилу [16, с. 182–184]. Последний скончался, когда святитель Иоанн Златоуст уже находился в ссылке. В 404 г. представители готов прибыли в Константинополь ходатайствовать о новом епископе. Святой исповедник просил свою верную сторонницу Олимпиаду всячески затягивать дело, поскольку полагал неканоническим посвящение, принятое от нового Патриарха. В качестве одного из аргументов отсрочки он предлагал использовать погодные условия зимнего периода, поскольку в это время «невозможно совершить плавание к Боспору и в те районы» [4, с. 31–32]. Возможно, предприятие с отсрочкой удалось. По

крайней мере, с тех пор нет никаких свидетельств о Готской епархии на Боспоре. Между тем готы-трапезиты оставались христианами как до переселения на восточный берег Боспорского пролива в середине V в., так и после этого события. И только во времена Юстиниана I, в 547 г., трапезиты обратились в Константинополь с просьбой о назначении нового архиерея. Но скорее всего Керченский полуостров покинули не все готы. Во всяком случае, и после середины V в. продолжают функционировать местные некрополи, в которых находят атрибуты германского женского костюма и целые комплексы предметов второй половины V-VI вв. [44].

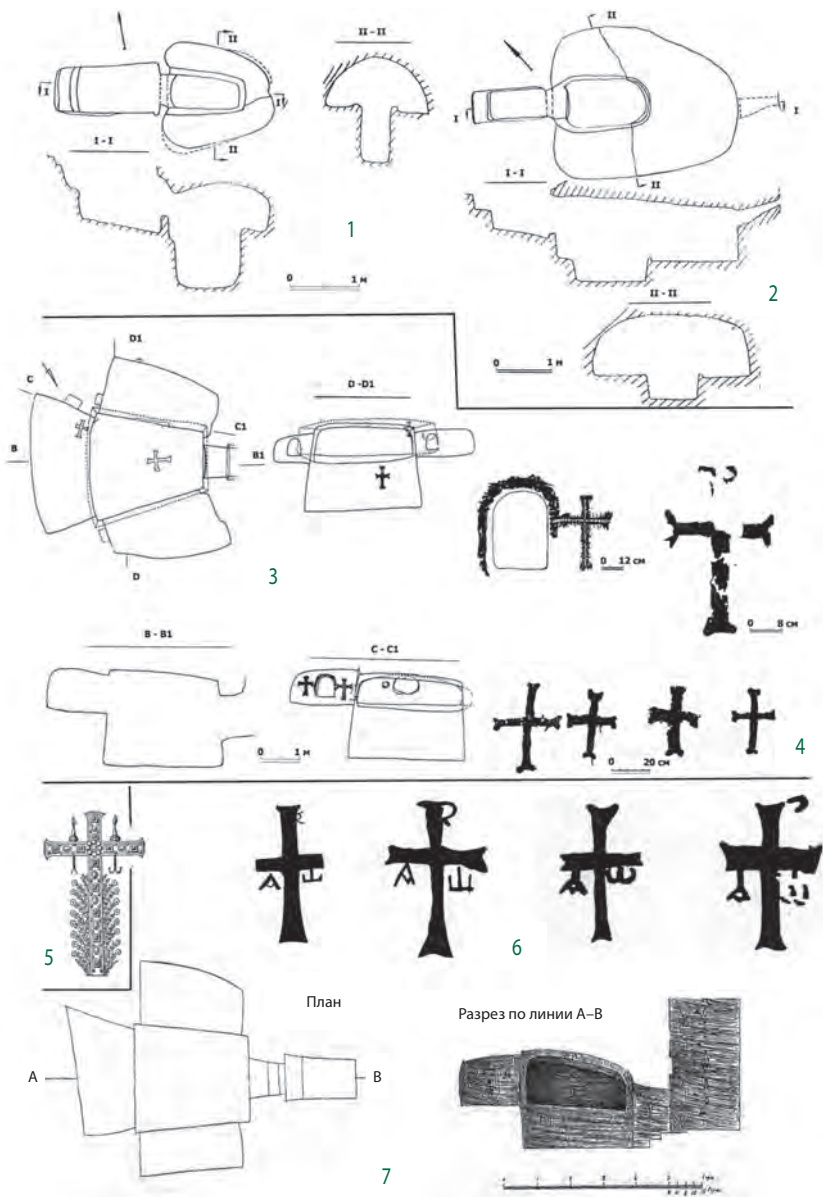
Сложнее ситуация обстоит с готами Юго-Западного Крыма. В известном пассаже Прокопий Кесарийский не уточняет, были ли жители области Дори христианами, как делает это в случае с готами-трапезитами. Но в последнем случае трапезиты, прибывшие в Константинополь, для византийцев представляли некую экзотику, поскольку общение с ними было прервано на многие годы. Иное дело – хорошо известные «дорийские» готы, в этот период не прерывавшие контактов с Империей и поставлявшие в армию воинские формирования. По крайней мере, ясно одно: крымские готы арианами не были, иначе бы секретарь Велизария не преминул бы отметить это обстоятельство. В среде населения IV в., на основе которого сформировались жители области Дори, какие-либо атрибуты христианства не зафиксированы. Только с середины V в. в захоронениях появляется импортная краснолаковая посуда с христианской символикой [31, с. 287]. Безусловно, это может служить лишь косвенным аргументом в определении вероисповедания погребенных или их родственников. Можно лишь констатировать, что символика была не чуждой этому населению. Вместе с тем не может служить контраргументом и погребальный обряд, не выявляющий следов христианства. Традиционный способ коллективных захоронений в склепах с неустойчивой ориентацией, сформировавшийся еще в IV в., фактически без изменений сохраня-

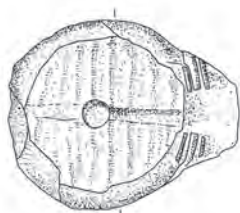
ется по меньшей мере до IX в., хотя к этому времени православное исповедание готов уже не вызывает серьезных сомнений [1, с. 127–130, рис. 17; 30, с. 77–98].

В связи с этим стоит отметить, что свою роль в обращении жителей Дори могли сыграть и выходцы с Боспора – трапезиты, не ушедшие с гуннами. В 2005 г. при обследовании большого некрополя культуры Суук-Су, расположенного у подножия «пещерного города» Бакла (в урочище Дурной Яр), было зафиксировано два склепа [38, с. 291–292, рис. 12, 13]. Конструкция их необычна для культуры Суук-Су (ил. 1). Характерной их особенностью являлось наличие продольного углубления в полу, разграничивающего погребальное пространство и придающего ему некоторое сходство с лежанками – особенностью боспорских склепов V–VI вв. (ил. 2, 3, 7) [19, с. 129, рис. 33]. На стенах и потолке одного из склепов располагалось восемь разнотипных изображений крестных символов, нанесенных красной краской (ил. 1, 2) [39, с. 119, ил. 3]. На северо-восточной стене другого склепа и рядом со входом также вырезаны изображения крестных символов (ил. 1). К сожалению, погребальные сооружения подверглись ограблению, по-видимому, неоднократно. Однако типология изображений демонстрирует явное сходство с боспорской ставрографией раннесредневекового периода (ил. 2, 4). В частности, здесь отмечены кресты с тремя вертикальными линиями, соединенными с горизонтальной перекладиной и, возможно, имитирующими буквы А и ω, известные по изображениям на стенах «катакомбы 491 г.» [15, с. 17–18]. В последнем случае они выглядят «подвешенными» к горизонтальной перекладине (ил. 2, 6). Возможно в основе подобной формы крестного символа – почитаемая в раннем средневековье реликвия, известная по фреске V–VI вв. в катакомбах святого Понтиана (ил. 2, 5) [23, рис. 10]. Особый интерес заслуживает изображение «креста в круге». Этот первоначально солярный символ, позднее известный как «просфорный крест», отмечен на позднеантичных памятниках Боспора. По крайней

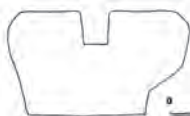


Ил. 1.





1



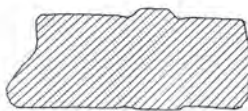
0 12 cm



2

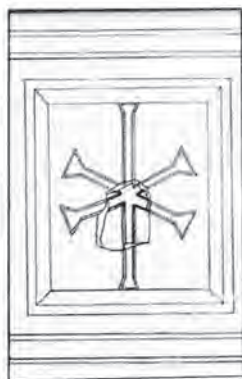


0 12 cm



3

0 3 cm



4

Ил. 1 – Могильник Дурной Яр
в районе «пещерного города» Бакла.
Раннесредневековые погребальные сооружения
с крестной символикой:
1 – склеп 27;
2 – склеп 28;
3 – закладная плита.

Ил. 2: 1, 2 – склепы к западу от «пещерного города» Бакла [22];
3, 4 – раннесредневековый склеп №16 могильника
на горе Митридат (Керчь) с крестной символикой;
5 – изображение креста в катакомбах
святого Понтиана (Рим);
6, 7 – катакомба 491 г. с крестной символикой
на горе Митридат (Керчь).

Ил. 3 – Изделия из мрамора с территории
«пещерного города» Бакла:
1 – база колонны;
2 – архитектурная деталь;
3 – фрагмент алтарной преграды;
4 – вариант реконструкции алтарной преграды.

мере, в двух случаях он сочетается с атрибутами германской культуры: костяные гребни в «Склепе Савага» (могильник Джург-Оба) и руны на камне с горы Опук [39, с. 118–119]. Подобные крестообразные фигуры зафиксированы в памятниках черняховской культуры и, возможно, восходят к культовой солярной атрибутике, отмеченной в Скандинавии; впрочем, не чужды они и сарматской символике [33, с. 180–181; 9, табл. 16–18]. Таким образом, ставрография в баклинских склепах также указывает на боспорское направление. Оба склепа расположены в непосредственной близости друг от друга. Между тем сложно сказать, сколько подобных склепов находилось на могильнике. Поблизости найдена закладная плита склепа с прочерченным изображением креста (ил. 1, 3). Но не исключено, что на данном участке со временем отыщутся аналогичные сооружения, предположительно принадлежавшие анклаву готов – переселенцев с Боспора. Кстати, на плато, в полукилометре к западу от городища (так называемый «мыс Церковный»), зафиксировано 10 склепов сходной конструктивной схемы (ил. 2, 1, 2). К сожалению, они также разграблены в древности. На самом же мысу обнаружены следы разобранного христианского храма, в руины которого впущены плитовые и грунтовые могилы X–XIII вв. [22, с. 137–138, рис. 3, 4].

Наиболее достоверные следы распространения христианства у готов области Дори диагностируют находки пряжек с широким щитком, на котором помещено тисненное изображение креста. Однако относительно датировки пластинчатых тисненых пряжек с зооморфным язычком и полусферическими заклепками нет единого мнения. А. И. Айбабин склонен относить их ко второй половине VI – первой половине VII вв. [2, с. 130, рис. 53, 1–3, табл. XXVIII, 8, 12, 22, 25]. Однако на Среднем Дунае изделия подобной конструкции и стиля датируются второй-третьей четвертями V в. К. Лоэ не исключает датировку аналогичных пряжек в Крыму вплоть до середины VI в., но никак не позднее. Если экстраполяция «дунайской» хронологии окажется вер-

ной, то начальный этап распространения христианства у дорийских готов можно будет отнести ко второй половине V – первой половине VI вв. То есть во времена составления трактата «О постройках» готы Юго-Западного Крыма уже были христианами, а потому Прокопий Кесарийский и не стал заострять на этом внимание. С середины VI в. в захоронениях уже известны нательные кресты, сначала «византийского», а затем и «местного» образца [32].

Приблизительно к этому же времени большинство исследователей относят и начало крепостного строительства на территории «пещерных городов» [26, с. 189–211]. Надо полагать, и Баклинское городище не было исключением. При сооружении цитадели восточная часть плато, на котором прежде располагалось большое зернохранилище, была вертикально подрезана на глубину до 2 м, в результате чего образовался эскарп, увеличивший высоту боевых стен. В этом углублении, служившем одновременно карьером для постройки стен, по всей видимости, был сооружен христианский храм. Предположение о наличии здесь храма, погибшего в пожаре не позднее X в., высказывал еще первый исследователь городища Д. Л. Талис, в 1962–1965 гг. зафиксировавший мощный завал камней и черепицы и руины стены длиной до 20 м, ориентированной по линии запад-восток [27]. Как показали раскопки 2003–2005 гг., с восточной стороны этого завала около X в. была построена небольшая церковь, в конструкции которой использованы архитектурные детали из более ранней постройки, а также надгробия [38, с. 279–287, рис. 5, 6, 10]. Особый интерес представляют изделия из мрамора – фрагмент алтарной преграды с резным изображением хрисмы (ил. 3, 3, 4) и база колонны, использованная при сооружении одной из прилегающих могил XII–XIII вв. (ил. 3, 1). Подобные изделия, изготовленные из проконнесского мрамора, хорошо известны в Херсонесе, а также в других центрах византийской культуры [41, с. 132–152, рис. 53, 55, 56; 43, таб. 142–144, 146, 149, 150, 151, 161] и обычно датируются VI в. Считается, что подобные элементы

литургического устройства вывозились из камнерезных мастерских на острове уже в готовом виде. На Баклинское городище они, скорее всего, были доставлены из Херсонеса. Это свидетельствует о том, насколько большое значение придавалось данному удаленному пограничному пункту. Вероятно, он рассматривался как центр обращения варваров, возможно, не только готов-федератов, но и степных кочевников. Заметим, что ранее мраморные детали литургического устройства в храмах Готии фиксировались только при раскопках Мангупской базилики [28, с. 339, рис. 3].

По всей видимости, отдельной Готской епархии в этот период еще не существовало, а готская паства окормлялась епархией Херсонеса. Как известно, ее Предстоятель, присутствовавший на Трулльском Соборе, подписался как епископ Херсонеса и Дороса. К периоду господства в Северном Причерноморье хазар – вероятно, ко второй половине IX в. – относится проект воссоздания Готской митрополии, на этот раз с центром в Доросе. В митрополию должна была войти территория ряда подвластных хазарам тюркских племен, несколько крупных городов Хазарского каганата, включая Таматарху – бывшую Гермонассу на Тамани [14; 21]. Возможно, новая Готская епархия, как и во времена Феофила Готского, рассматривалась в качестве «миссионерской», но с кафедрой теперь уже не на Боспоре, а в Доросе. Однако вследствие сложных взаимоотношений с Хазарским каганатом проект не был реализован. Только после ослабления Хазарского каганата, победы над иконоборческой ересью и создания Херсонесской фемы была учреждена особая Готская епархия, ставшая фактором консолидации христиан Крыма, впоследствии известных как «крымские греки».

Таким образом, на протяжении почти полуторатысячелетнего периода в Крыму известно три Готских епархии. Первая сложилась к первой четверти IV в. и на последнем этапе (примерно до середины V в.) объединяла боспорских готов-трапезитов. Вторая, так сказать, «проектная», второй половины IX в., была призвана окормлять

христиан на территории Хазарского каганата и вести миссионерскую деятельность между варварами-тюрками на подконтрольной территории. Третья учреждена Константинопольским Патриархатом для готов Юго-Западного и Южного Крыма не ранее IX в. Она просуществовала до 1779 г. и была переведена в подчинение Святейшего Синода Русской Православной Церкви после переселения «греков» в приазовские владения Российской империи, а после кончины последнего ее архиерея – митрополита Игнатия – и вовсе упразднена.

1. *Айбабин А. И.* Могильники VIII – начала X в. в Крыму // МАИЭТ. 1993. Вып. 3.
2. *Айбабин А. И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: Дар, 1999.
3. *Амброз А. К.* Юго-Западный Крым. Могильники IV–VII вв. // МАИЭТ. 1994/95. Вып. 4.
4. *Байер Х.-Ф.* История крымских готов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург: Уральский ун-т, 2001.
5. *Буданова В. П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М.: Наука, 1990.
6. *Васильев А. А.* Готы в Крыму // ИРАИМК. 1921. 1. Ч. 1.
7. *Вольфрам Х.* Готы. СПб.: Ювента, 2003.
8. *Ганина Н. А.* Крымско-готский язык. СПб.: Алетей, 2011.
9. *Драчук В. С.* Системы знаков Северного Причерноморья. Киев: Наукова думка, 1975.
10. *Засецкая И. П.* Материалы Боспорского некрополя второй половины IV – первой половины V вв. н. э. // МАИЭТ. 1993. Вып. 3.
11. *Иоанн Златоуст, свят.* Письма к Олимпиаде. М.: Отчий дом, 1997.
12. *Казанский М. М.* Готы на Боспоре Киммерийском // Сто лет черняховской культуре. Киев, 1999.
13. *Катюшин А. Е.* Еще раз об этнониме «трапезиты» // МАИЭТ. 2005. Вып. 9.
14. *Кулаковский Ю. А.* К истории Готской епархии в VIII веке // ЖМНП. 1898. Февраль.
15. *Кулаковский Ю. А.* Керченская христианская катакомба 491 г. // МАР. 1891. №6.
16. *Кулаковский Ю. А.* История Византии (395–518 годы). СПб.: Алетей, 2003.
17. *Латышев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. СПб., 1890. Т. I. Вып. 3.
18. *Лоз К.* Могильник Скалистое в Крыму и ранние фазы этногенеза крымских готов (IV – начало VI в.) // Stratum plus. 2000. №5.
19. *Лысенко А. В., Юрочкин В. Ю.* Некрополь Пантикапея-Боспора // О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. Сборник научных трудов по материа-

- лам конференции в честь 210-летия со дня рождения П. И. Кеппена. Киев: Стилюс, 2004.
20. *Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Шапошников А. К.* Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь: Антиква, 2007.
 21. *Науменко В. Е.* Notitia К. де Бора как источник по церковно-политическим контактам Византии и Хазарского каганата в середине IX века // Церковная археология Южной Руси. Симферополь, 2002.
 22. *Петровский В. А., Труфанов А. А.* Средневековый христианский комплекс к западу от Баклы // Проблемы археологии древнего и средневекового Крыма. Симферополь: Таврия, 1995.
 23. *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб.: Лига Плюс, 1999.
 24. *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках / Пер. С. П. Кондратьева. М.: Арктос, 1996.
 25. Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н. э. – первой половине I тысячелетия н. э. М.: Наука, 1993.
 26. *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон. Очерки истории и культуры. Харьков: Майдан, 2005.
 27. *Талис Д. Л.* Черепицы с метками из раскопок Баклинского городища // СА. 1968. №2.
 28. *Тиханова М. А.* Базилика. МИА. 1953. №34.
 29. *Топоров В. Н.* Древние германцы в Северном Причерноморье: результаты и перспективы // Балто-славянские исследования 1982 г. М.: Наука, 1983.
 30. *Ушаков С. В.* Варвары горной Таврики на рубеже эпох. Донецк: Донбасс, 2010 [Археологический альманах. 2010. №23].
 31. *Ушаков С. В., Филиппенко А. А.* Керамический комплекс могильника Карши-Баир // Херсонесский колокол. Симферополь, 2008.
 32. *Хайрединова Э. А.* Раннесредневековые кресты из Юго-Западного Крыма // МАИЭТ. 2007. Вып. 13.
 33. *Хлезов А. А.* Об историко-культурной интерпретации керченских рун // ANAXAPCIC. Памяти Ю. Г. Виноградова. Севастополь, 2001.
 34. *Штерн Э. Р.* К вопросу о происхождении «готского стиля» предметов ювелирного искусства: археологические заметки по поводу золотых вещей, найденных в Керчи летом 1896 г. // ЗООИД. 1897. Т. 20.
 35. *Юрочкин В. Ю.* Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: греческая культура на периферии античного мира. Материалы международной научной конференции. СПб., 1999.
 36. *Юрочкин В. Ю.* Готы-трапезиты на пограничье Боспора // Пантикапей – Боспор – Керчь. 26 веков древней столице. Материалы Международной научной конференции. Керчь, 2000.

37. *Юрочкин В. Ю.* Крым в эпоху Великих миграций: проблемы этноса и культуры // *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest.* Iasi: Trinitas, 2005.
38. *Юрочкин В. Ю.* Новые христианские памятники «пещерного города» Бакла в Крымской Готии // *Северное и Западное Причерноморье в античную эпоху и средневековье.* Симферополь, 2009.
39. *Юрочкин В. Ю.* Церковно-археологические древности Тавриды // *Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе. Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений.* Ставрополь, 14 мая 2013 г. Ставрополь, 2013.
40. *Юрочкин В. Ю., Труфанов А. А.* Хронология могильников Центрального и Юго-Западного Крыма III–IV вв. н. э. // *Древняя Таврика.* Симферополь: Универсум, 2007.
41. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес. МИА. 1959. №63.
42. *Baye J.* La bijouterie des Goths en Russie // *Memoires de la Sosiété nationale des Antiquaires de France.* Paris, 1892. Т. 41.
43. *Biernacki A.* Wczesnobizantyjskie elementy s detale architektoniczne Chersonezu Taurydzkiego // *Architektura Wczesnobizantyjskich budowly sakralnych Chersonezu Taurydzkiego.* Poznan: Wydawnictwo Poznanskie, 2009.
44. *Kazanski M.* Les Germains orientaux au nord de la mer Noire pendant la seconde moitié du V s. et au VI s. // *МАИЭТ.* 1996. Вып. 5.
45. *Popescu E.* Christianitas Daco-Romana. Bucuresti, 1994.
46. *Vasiliev A. A.* The Goths in the Crimea. Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1936.

ПРАВОСЛАВИЕ В НОВОЙ И НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Святитель Игнатий Брянчанинов и Северный Кавказ

И. Л. Бабич (Москва)

Святитель Игнатий Брянчанинов – одна из крупных фигур духовной жизни России в XIX в. Судьба связала его жизнь и деятельность на некоторое время с Кавказом. Именно этому периоду и посвящена данная статья, подготовленная на основе архивных документов Священного Синода и Кавказского комитета из фондов Российского государственного исторического архива и опубликованных писем Святителя родному брату *Петру Александровичу* [биографию см.: 2] и выдающемуся военному и государственному деятелю *Николаю Николаевичу Муравьеву-Карсскому* (1794–1866).

В конце 1854 г. Н. Н. Муравьев-Карсский, находившийся в родстве с Брянчаниновыми, был назначен Главнокомандующим и наместником на Кавказе. Принимая столь ответственный пост и нуждаясь в моральной поддержке, он обратился к святителю Игнатию, в то время архимандриту Сергиевой пустыни под Петербургом, с письмом, в котором высказывал свои сомнения. С этого времени начинается их наиболее интенсивная переписка. Несмотря на военные действия, Муравьев-Карсский считал одной из первостепенных мер по улучшению ситуации на Северном Кавказе повышение роли духовного влияния на население, поэтому уделял значительное внимание Кавказской

епархии. Именно он предложил назначить на Ставропольскую кафедру своего друга – архимандрита Игнатия. Николай Николаевич написал отцу Игнатию письмо, дабы заручиться его согласием. Однако из ответа Святителя от 26 января 1856 г. видно, что вопрос о его назначении, несмотря на поддержку государя императора, не был решен в высшем органе церковного управления – Святейшем Синоде. Против был митрополит Санкт-Петербургский Никанор, ссылавшийся на то, что Брянчанинов не учился в Духовной академии.

Возведение святителя Игнатия на Кавказскую кафедру

30 июля 1857 г. предшественник святителя Игнатия епископ Кавказский *Иоанникий* подал прошение об уходе на покой, в котором писал, что прослужил по духовно-учебному ведомству 40 лет, после чего управлял разными епархиями, и просил предоставить ему место в каком-нибудь монастыре. 14 августа прошение было заслушано на заседании Святейшего Синода, и в тот же день был издан Указ: освободить епископа Иоанникия от должности, назначить пенсию 1500 рублей серебром в год «за счет вспомогательного капитала на пенсии Духовенства» [7, л. 1–3]. До окончательного увольнения владыка Иоанникий должен был отчитаться обо всех выделявшихся на Кавказский архиерейский дом суммах и сделать опись вещей. Приказ о его увольнении на покой в Нежинский Благовещенский монастырь Черниговской епархии датируется 13 сентября.

Уже 24 сентября был издан Указ Святейшего Синода о поиске кандидатов на открывшуюся вакансию [7, л. 7а]. Было представлено три кандидатуры: *архимандрит Игнатий* – настоятель первоклассной Троицкой Сергиевской пустыни Санкт-Петербургской епархии; *архимандрит Антоний* – настоятель Рязанского Спасского второклассного монастыря, ректор Рязанской духовной семинарии; *архимандрит Антоний* – настоятель Ростовского Богоявленского второклассного монастыря, ректор Ярославской духовной семинарии.

Для нас, безусловно, интересен послужной список архимандрита Игнатия. Мы его представим: 1803 г. рождения, дворянского происхождения, в 1827 г. он поступил в число братии Александровского монастыря, в 1831 г. принял монашеский постриг и был рукоположен во иеродиакона и иеромонаха, в 1833 г. произведен во игумена в заштатном Лопотовском монастыре Вологодской епархии, по Высочайшему повелению переведен в Санкт-Петербургскую епархию, в Троицкую Сергиевскую пустынь настоятелем, в 1834 г. возведен в сан архимандрита, в 1838 г. определен благочинным монастырей Санкт-Петербургской епархии, был награжден орденом святой Анны II степени, в 1845 г. – Императорской короной на орден святой Анны II степени, в 1851 г. – орденом святого Владимира III степени [7, л. 12].

Доклад Синода Его императорскому величеству с представлением трех кандидатур и их послужными списками подписали митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Григорий, архиепископ Казанский и Свияжский Афанасий, архиепископ Ярославский и Ростовский Нил, архиепископ Камчатский, Курильский и Алеутский Иннокентий, епископ Тверской и Кашинский Филофей, протопресвитер Василий Бажанов [7, л. 8].

Важным фактором в пользу архимандрита Игнатия было то, что его родной брат – Петр Александрович Брянчанинов – в это время служил вице-губернатором Ставропольской губернии. Кроме того, в 1856 г. скончался митрополит Санкт-Петербургский Никанор, а новый митрополит Григорий был с 1822 по 1825 гг. настоятелем Сергиевой пустыни, хорошо знал архимандрита Игнатия и сам предложил ему принять сан епископа. Нельзя забывать и благожелательное расположение к архимандриту Игнатию императора, который окончательно утверждал кандидатуру.

Доклад по трем кандидатам был представлен государю 13 октября 1857 г. [7, л. 11]. 18 октября уже был выбран архимандрит Игнатий.

25 октября был издан Указ императора о его назначении епископом Кавказским, а перед этим – об окончательном увольнении епископа Иоанникия, который 9 октября представил полный финансовый отчет [7, л. 22–30].

21 (по другим данным 27) октября 1857 г. в Казанском соборе Санкт-Петербурга проходила хиротония архимандрита Игнатия во епископа Кавказского. Ее совершали митрополит Григорий (Постников), архиепископы Афанасий (Соколов), Нил (Исакович) и Иннокентий (Вениаминов), епископы Филофей (Успенский), Агафангел (Соловьев), Кирилл (Наумов) и др. Из Санкт-Петербурга владыка Игнатий выехал 24 ноября 1857 г. и 4 января 1858 г. прибыл в Ставрополь [7, л. 31; 3, с. 819–820].

Первые документы епископа Игнатия, поступившие в Святейший Синод, были связаны с оплатой его переезда из Санкт-Петербурга в Ставрополь. В своем рапорте он писал: «Всем без исключения лицам, как духовного, так и гражданского ведомства, отправляемым для служения на Кавказ, положено выдавать двойное жалование и двойные прогоны», но Святитель не мог получить эти деньги почти полгода (рапорт датируется 9 июля 1858 г.) [7, л. 110]. Продолжение этого дела мы нашли в другом архивном документе. Правило о двойных прогонных было установлено еще в 1848 г. бывшим председателем Кавказского комитета князем А. И. Чернышевым. Святейший Синод принял решение об оплате прогонных епископу Игнатию (Указ №28 от 9 июля 1858 г.) и отправил рапорт в хозяйственную часть. Однако последняя отказала, сославшись на то, что постановление касается лишь чиновников, лиц по Духовно-учебному ведомству и священников, а на преосвященных, направляемых в Кавказский край, это постановление не распространяется [16, л. 1–5]. В письме брату Петру от 24 октября 1858 г. святитель Игнатий объяснил отказ в выдаче двойных прогонных «нерасположением к нему мелких чиновников Синода, служащих по этой части» [3, с. 614].

Главную свою цель на Кавказской и Черноморской кафедре святитель Игнатий сформулировал в письме брату от 19 декабря 1857 г.: «Цель моей жизни в Ставрополе – благочестие... Усердно желаю, чтоб Ты остался в Ставрополе (в этот момент еще не было известно, сделают ли брата Петра губернатором или переведут в другое место на службу. – И. Б.) и чтоб нам Бог благословил потрудиться вместе для пользы христианства и человечества, иначе, для пользы Церкви Православной и тесно связанной с нею пользы отечества» [3, с. 611].

Планы святителя Игнатия и миссионерство на Северном Кавказе

24 октября 1858 г., после поездки по восточной части епархии, Святитель написал брату Петру: «По моему мнению, Моздок в настоящее время есть единственный пункт, из которого можно действовать с успехом... В Моздоке есть апостол для горцев (черкесов и осетин. – И. Б.), несравнимый ни с какими миссионерами: *чудотворная икона Божией Матери*, к которой во множестве стекаются даже магометане горцы». Епископ Игнатий составил план своих действий, связанный прежде всего именно с Моздоком. Он решил:

- на месте старой церкви, где находилась чудотворная икона, построить новую каменную церковь;
- учредить крестные ходы с иконою на Терек;
- учредить при церкви общежительный монастырь, поскольку, как он пишет, «монахи – наилучшие миссионеры»;
- принять в монастырь черкесов и осетин;
- привести в порядок духовное училище в Моздоке;
- начать обучать в нем черкесов и осетин с целью приготовления из них причетников.

В Ставропольской духовной семинарии Святитель решил активизировать преподавание осетинского языка, а в дальнейшем – дру-

гих горских языков и наречий (до этого местные власти планировали, наоборот, убрать осетинский язык из образовательного курса и ввести немецкий и французский языки) [3, с. 612–614].

В первые два года своего пребывания на Кавказе епископ Игнатий совершил полный объезд Кавказской епархии, по результатам которого 13 декабря 1859 г. подготовил подробную *Записку о приходах Кавказской епархии*. Мы узнали о ней из материалов Кавказского комитета [35, л. 1]. Однако из всех предложений Святителя ввиду отсутствия средств Святейший Синод согласился выполнить лишь введение в Кавказской семинарии преподавания татарского языка, так как «татарский язык есть употребительный между горскими народами». Знание этого языка позволило бы духовенству иметь близкие контакты с народами и знакомить их с христианством [9, л. 12].

В 1858 г. по предложению Святейшего Синода государь подписал Указ о создании *Общества восстановления православного христианства на Кавказе* (далее – ОВПХК), на что были выделены немалые средства. Председателем Общества стал наместник Кавказский, а деятельность Общества должна была осуществляться силами Грузинского Экзархата. Основная работа на Северном Кавказе должна была проводиться в Осетии, то есть рядом с Кавказской епархией, поэтому непонятно, почему последняя не была привлечена к этой работе [11]. Тем более что епископ Игнатий имел дело с горцами Северного Кавказа в Моздоке. 5 апреля 1860 г. он писал епископу Леониду (Краснопевкову): «У нас совершается в значительных размерах переселение магометан в Турцию. Это очень ослабляет остающихся горцев, дает перевес русским и успокаивает край» [3, с. 573]. Святитель Игнатий многое понимал в жизни горцев Северного Кавказа и имел свои представления, как проводить православное миссионерство среди них, однако его опыт и мысли, как нам представляется, были недостаточно использованы в деятельности ОВПХК.

Вопросы финансирования епархии

Недостаток средств был одной из основных проблем в развитии православия на Кавказе в это время, поэтому епископ Игнатий стал добиваться увеличения финансовых поступлений в Кавказскую епархию. Протоиерей Михаил Моздор указывает, что Святителю приходилось предоставлять личные средства для выплаты единовременного денежного пособия работникам Кавказской консистории [4, с. 46].

7 ноября 1857 г. епископ Игнатий подготовил ходатайство об увеличении финансирования Кавказской епархии. Дело в том, что епархия имела право на земельные угодья, которые не могли быть выделены ей в связи с отсутствием свободных земель в Ставропольской губернии, поэтому Владыка предлагал увеличить финансирование епархии в обмен на землю. Прошел год, однако никакого ответа от Синода не последовало. Тогда епископ Игнатий переговорил с наместником Кавказским князем А. И. Барятинским, получил от него поддержку и отправил в Святейший Синод ходатайство от Кавказского комитета (№765 от 25 сентября 1858 г.) «Об отпуске из казны Кавказскому архиерейскому дому 3800 рубл. серебром в год» в дополнение к получаемому им содержанию и «взамен тех угодий, на которые он имеет право по закону, но которыми он не может быть наделен по местным обстоятельствам» [9, л. 1-2]. После вмешательства наместника Кавказского Святейший Синод 22 декабря 1858 г. рассмотрел вопрос о содержании Кавказской епархии. Было принято следующее решение: «...принимая в соображение: 1) что Кавказскому архиерейскому дому с десятью духовными чинами, келейниками, копиистами и сорока четырьмя слушателями по существующему штату производится из казны на содержание всего 363 руб. 39 коп. серебром в год, и самому Епархиальному епископу на жалование, провизию и экипаж не более 743 руб. 43 коп., 2) что при также бедном окладе Кавказский архиерейский дом обеспечен вполне даже...

угодьями, на которые он имеет неотъемлемое право и которые вообще составляют главнейшие способы содержания архиерейских домов, ибо из таковых угодий дом этот в настоящее время наделен только землею... прочих угодий, как то: рыбные воды мельницы, ему еще не отведено... потому что в ведении местной Палаты Государственного имущества не оказалось вовсе ни рыболовных вод, ни свободных казенных мельниц, как это видно из отношения Наместника Кавказского, 3) хотя по Высочайше утвержденному в 26 день января 1857 года определению Св. Синода Кавказский архиерейский дом и пользуется ныне из сумм духовного ведомства пособием в количестве 1500 рубл. сер. в год... с истечением настоящего года должно быть прекращено, Св. Синод определяет: Предоставить Обер-прокурору Св. Синода уведомить Управляющего делами Кавказского Комитета, что Св. Синод по приведенным соображениям, испрашиваемым Наместником Кавказским тамошнему архиерейскому дому, дополнительное содержание из казны по 3800 руб. сер. в год находит со своей стороны совершенно необходимым...».

2 апреля 1859 г. император утвердил решение Синода [9, л. 10]. На эти деньги удалось отделать дом для епископа, починить братские помещения, сделать крестовую церковь, удобную для торжественного богослужения, завести собственную ризницу, библиотеку и затем поддерживать ремонт.

Что касается архиерейского дома, то при ревизии дел епархии владыка Игнатий обнаружил, что на землях, принадлежащих Кавказскому архиерейскому дому, чиновник 10-го класса Крупинский построил кирпично-кафельный завод. Предыдущий епископ Иоанникий не препятствовал этому. Причем местное гражданское начальство готово было закрепить эти земли за Крупинским и предоставить другие церковные земли для расширения его производства. Святитель Игнатий написал рапорт в Наместничество Кавказское, в котором указал, что «такое положение дела весьма естественное

в крае, в котором гражданственность только вводится, в котором к руководству законами еще не сделано навыка, в котором дела решались единственно по благоусмотрению». По иску владыки Игнатия Ставропольский уездный суд оставил Крупинскому те земли, на которых уже стоял завод, а новые земли были у него отобраны в пользу Кавказской епархии [14].

Кроме того, самому епископу Кавказскому на основании Высочайших Указов от 1 января 1844 г. и 19 декабря 1850 г. полагалось дополнительное содержание по 1000 рублей в год. Предыдущие епископы получали данное жалованье. Святитель Игнатий просил обер-прокурора графа Александра Петровича Толстого определить ему это дополнительное содержание, как и предыдущим епископам – Иеремии и Иоанникию. 8 мая 1858 г. А. П. Толстой обсудил этот вопрос на заседании в Святейшем Синоде, однако решение было отрицательным [9, л. 4]. В новом прошении от 25 сентября 1858 г. епископ Игнатий писал: «Предместники мои на Кавказской кафедре получали по тысячи рублей серебром ежегодно вспоможение к 285 рублям годичного архиерейского жалования. Совершенная крайность вынуждает меня беспокоить Ваше Святейшество покорнейшею просьбою о доставлении мне сего вспоможения, как существенно необходимого в здешнем новом крае, в котором Епископ отнюдь не имеет и не может ожидать тех вспоможений от благочестия и достаточности жителей, каковым поддерживаются Епископы во внутренних епархиях России». При отправлении нового прошения святитель Игнатий сопровождал его ходатайством наместника Кавказского (№870 от 3 ноября 1858 г.), в котором говорилось следующее: «...на Кавказе почти постоянно существует дороговизна на все предметы... в Ставрополе нет ни значительных помещиков, ни богатых граждан (исключая григориан и католиков), помогающих в других местах духовной епархии своими частными приношениями» [9, л. 7-9].

Вопросы материального положения духовенства

Многие приходы Кавказской епархии были очень бедны. Вот пример одного дела, которое разбирал епископ Игнатий. В 1857 г. священники Николаевской церкви города Моздока обратились к нему с просьбой закрыть у них должность диакона, поскольку приход не мог его содержать. Как выяснил по распоряжению Святителя благочинный, «скудное содержание причта происходит от малочисленности и бедности прихожан, которые все грузины и коих обоего пола 755 душ». Жалованья причт не получал. Священник имел дом с двумя комнатами с плетневым двором, дьячок имел грузинскую саклю, за сентябрь и октябрь поступило кружечных денег 8 рублей 63 копейки серебром (один пуд ржаной муки стоил 50 копеек, один пуд пшеничной муки – 1 рубль, арба дров – от 2 рублей 50 копеек до 3 рублей 50 копеек). Владыка написал рапорт о закрытии места диакона, и Синод одобрил его [13, л. 1].

Были в Кавказской епархии общины, которым, напротив, было необходимо расширение причта. Так, в селе Новогригорьевском Пятигорского уезда была церковь, в которой служил один священник, а община была большая – 1558 мужчин и 1623 женщины. Прихожане обратились к святителю Игнатию с просьбой разрешить им второго священника и причетника. Община обязалась дать им дома, жалованье и землю. С 1845 г. причт получал жалованье в размере 292 рублей в год. Владыка написал рапорт в Святейший Синод, в котором просил перевести церковь из 4-го класса в 3-й, разрешить второго священника и увеличить жалованье причту до 432 рублей в год. Синод разрешил [28, л. 1]. Такая же ситуация сложилась в селе Отказном Пятигорского уезда. Святейший Синод вновь по рапорту епископа Игнатия разрешил увеличить штат священников и установил новому священнику жалованье в размере 105 рублей в год [30].

Сохранилось много рапортов Святителя о назначении местному духовенству жалованья от казны. Священникам новых церквей полагалось жалованье в размере 120 рублей [17; 18; 23; 26; 27].

Епископ Игнатий проводил длительные переговоры со Святейшим Синодом об увеличении содержания духовенству Кизляра и Моздока. Он писал, что Духосожественская церковь города Моздока построена в 1829 г. на ассигнования от казны. С 30 июня 1848 г. причту положено иметь двух священников, одного диакона и четырех причетников. Земли церковь не имела. Ранее священник получал жалованье в размере 36 рублей 42 копеек, но в период служения святителя Игнатия эта сумма делилась на весь причт. Николаевская церковь города Моздока построена в 1804 г. силами прихожан-грузин в количестве 351 человек. По штату в этой церкви было положено иметь одного священника, одного диакона и двух дьячков. Земли церковь не имела, жалованья причт не получал. Другая церковь города Моздока – Успенская – построена в 1836 г. «ижидвением купца 2-й гильдии Ивана Браздвелова». Прихожан было 2243 души мужского пола. По штату церкви положено иметь причт – одного протоиерея, двух священников, двух диаконов и четырех причетников. Земли у церкви тоже не было, жалованья от казны не полагалось.

Соборная Казанская церковь города Кизляра построена в 1780 г. По штату в церкви было положено иметь одного протоиерея, двух священников, двух диаконов и четырех причетников. Земли у церкви не было, жалованья причт не получал. В Кизляре была также церковь Живоносного Источника, построенная в 1857 г. вместо сгоревшей в 1849 г. При ней – 620 прихожан мужского пола. Церкви по штату было положено иметь двух священников, двух диаконов, четырех причетников. Земли у церкви не было, жалованья от казны не полагалось.

На основании Указа Святейшего Синода №179933 от 31 декабря 1843 г. о назначении жалованья духовенству сообразно потребностям и прихожанам епископ Игнатий просил установить жалованье духо-

венству Кизляра и Моздока. Он писал, что «прихожане церквей городов Моздока и Кизляра большей частью Грузины, Черкесы, Осетины и Чеченцы, исповедующие православную веру, которые требуют подкрепления в религиозном их отношении, тем более, что города эти окружены племенами магометанского исповедания, следовательно при церквях городов Моздока и Кизляра священники должны быть опытны и более знакомы с правами, обычаями и даже языком своих прихожан. Хотя в Моздоке и Кизляре весьма достаточное число Церквей, и весьма достаточное число духовенства, определенного штатами к тем Церквям, но по малочисленности прихожан каждой Церкви, по существующей там всегдашней дороговизне на все жизненные припасы, по дикости края и не совсем благоприятного климата, особенно в Кизляре, и более, что при Церквях тех не положено в обеспечение причтов жалованья, даже и земли не имеется, Священнослужители, терпя крайнюю нужду в своем содержании, постоянно перепрашиваются на другие места, и Епархиальное Начальство, зная те крайности, которые ими там переносятся, находится вынужденным перемещать их в другие приходы, а на их места определять иных, почему Духовенство Моздока и Кизляра не может достигнуть желаемой цели...».

Для сравнения Святитель приводил пример Риги, где жалованье протоиерея составляло 600 рублей, а священника – 300 рублей. Он подчеркивал, что увеличение жалованья – это единственное средство к исполнению Указа государя «О принятии мер к большему приумножению Православной паствы просвещением не Христиан» и к поддержанию того духовенства, которое, «видя себя обеспеченным, может навсегда оставаться при своих местах, стараясь усугубить свои пастырские попечения, которые в том храме необходимы». Для моздокского и кизлярского духовенства Владыка просил 7660 рублей в год [21].

Святейший Синод отчасти решил этот вопрос 22 сентября 1860 г., когда был принят Указ о назначении шести епархий, в том числе Кавказской, жалованья местному духовенству.

Взаимоотношения с гражданскими властями на Кавказе

В 1856 г. при Кавказском Наместничестве было образовано Особое Главное управление, в ведение которого вошли и духовные дела: «В круг действий и занятий первого Распорядительного Департамента Общих Дел входят следующие предметы: дела духовные всех вероисповеданий...» [6, л. 22]. Таким образом, появился государственный институт, с помощью которого можно было влиять на решения Святейшего Синода, касающиеся Кавказа.

Узнав о своем назначении, святитель Игнатий опасался, как к нему отнесутся местные кавказские власти. В письме Н. Н. Муравьеву-Карсскому от 24 ноября 1857 г. он писал: «...не знаю, могу ли я принести какую-нибудь пользу. Во-первых, здоровье мое до крайности расстроено климатом петербургским, во-вторых, не знаю, что встречу – *содействие или противодействие*. Мысль о последнем не относится к князю Барятинскому: она может относиться к какой-нибудь второстепенной власти. Петр (родной брат Святителя. – И. Б.) еще в Ставрополе. На первый случай он может принести мне значительную помощь. Впрочем, неизвестно, позволят ли ему обстоятельства остаться надолго вместе со мною» [3, с. 819–820].

Но его опасения во многом не оправдались. Не только наместник Кавказский, но и сотрудники Наместничества поддерживали епископа Игнатия. 24 октября 1858 г. он писал брату Петру, что имел беседу с начальником Гражданского Департамента Наместничества Кавказского А. Ф. Крузенштерном (1813–1886): «Мне чрезвычайно приятно, что мы совпадаем с Алексеем Федоровичем Крузенштерном *в одном понятии о действии религиозном на горцев*» [3, с. 612–614]. Как и предполагал Святитель, младший брат много помогал ему в делах епархии. В том же письме Петру Александровичу он писал: «Благодарю Тебя за все Твои действия в пользу Кавказской Церкви» [3, с. 612]. Уже после увольнения на покой владыка Игнатий в письме брату-губернатору

упоминал его «значительное участие» в «устройстве Кавказской кафедры» [3, с. 643]. В своем письме-завещании от 9 июня 1862 г., ссылаясь на «значительное денежное пособие» от брата во время своего нахождения на Кавказской кафедре, Святитель распределил свое имущество между Петром, его сыном Алексеем и Бабаевским монастырем [3, с. 756].

Интересно, что епископ Игнатий в 1859 г. по инициативе Ставропольского гражданского губернатора генерал-лейтенанта Волоцкого стал вице-президентом Ставропольского губернского Тюремного комитета. Президентом был наместник Кавказский князь А. И. Барятинский [22; 34].

Владыка писал А. И. Барятинскому: «Со времени учреждения Кавказской епархии доселе (в течение 16 лет) почти все сделанное от Правительства для Епархии сделано при посредстве Вашего милостивейшего ходатайства». Барятинский всегда поддерживал епископа Игнатия. 30 марта 1862 г., когда стало известно об увольнении князя, Святитель написал своему брату: «...очень жаль князя Барятинского как человека» [3, с. 637].

А. И. Барятинский внимательно относился к мнению и просьбам епископа Игнатия и постоянно просил Кавказский комитет принять участие в обсуждении проблем Кавказской епархии в Святейшем Синоде [9, л. 12]. Например, 7 сентября 1860 г. он писал обер-прокурору А. П. Толстому: «Вникнув ближе в нужды Кавказской епархии, я долгом считаю сообщить Вашему Сиятельству некоторые соображения мои о необходимости назначения нашему духовенству на Кавказе приличного содержания» [35, л. 7]. Князь подчеркивал, что Кавказскую епархию нельзя ставить в параллель с внутренними епархиями Российской империи: «Там дешевле жизненные припасы, и религиозное усердие богатых прихожан делает существование служителей Церкви безбедным. На Кавказе нет богатых помещиков и горожан, от которых можно было бы ожидать частных приношений... Из-за ску-

дости средств в белое духовенство Моздока принимают лиц с ограниченным образованием, не имеющих надежды на получение лучших мест. Между тем эти священнослужители, призванные действовать в среде, окруженной иноверческими племенами, проповедовать слово Евангелия прихожанам, большей частью из черкес, чеченцев и осетин, не утвердившихся в принятых ими верованиях, проливать свет православия между полудикими народами, – должны иметь все качества, для такого высокого призвания необходимые... Если отличное образование признается необходимым условием для духовных лиц внутри Империи, то тем более это условие необходимо для священников в местах, пограничных с мусульманским населением. Без этого условия священники не только не могут иметь нравственного влияния на просвещение магометан и противопоставлять исламу превосходство учения христианского, но не в состоянии даже поддерживать в Евангельской чистоте верований своей паствы». А. И. Барятинский просил предоставить содержание Кавказской епархии по примеру западных губерний (согласно Указу от 7 декабря 1859 г.).

В 1861 г. наместник вновь обращался об увеличении содержания Кавказской епархии – он просил Кавказский комитет повлиять на Синод для установления содержания Кавказской епархии на уровне Таврического епархиального управления. Для этого нужно было 9380 рублей 77 копеек в год. Кавказский комитет обращался по этому вопросу к министру финансов (18 ноября 1861 г.). Святейший Синод согласился это сделать, но указывал, что пока у них нет на это денег. Барятинский попросил выделить деньги из Государственного казначейства, тем более что деньги за угодья в размере 3800 рублей епархия получала именно из казначейства, но оно отказало и предложило попросить деньги у Синода. Тогда Кавказский комитет вновь обратился к Святейшему Синоду и предложил дать ему деньги для Кавказской епархии... «взаймы» (3 декабря 1861 г.). Синод вновь отказал. Между тем дело дошло до государя, который решил

вопрос положительно, однако осуществилось это решение уже после увольнения святителя Игнатия от управления Кавказской и Черноморской епархией [35, л. 4]. 25 мая 1862 г. вышел Указ Святейшего Синода об увеличении содержания с 1863 г. до 14800 рублей в год (на содержание архиерейского дома – 7045 рублей, кафедрального собора – 2955 рублей, духовной консистории – 4800 рублей) [9, л. 45, 62].

Таким образом, мы видим, что епископу Игнатию удалось решить один из ключевых вопросов бытования православного духовенства на Северном Кавказе – финансирование.

Управление епархией

Важно отметить, что предыдущего епископа Иоанникия по сути сняли с должности, поскольку в Святейший Синод поступило много жалоб на его деятельность. В частности, в течение 1857 г. Синод рассматривал жалобы секретаря Кавказской духовной консистории Васильева, после которых архиепископ Астраханский Евгений проводил секретное расследование [10, л. 1–2]. По результатам своего расследования владыка Евгений писал, что возможны оговоры епископа, но в Кавказской епархии действительно служит много провинившихся священников, и они, оставаясь безнаказанными, «унижают духовное состояние» [10, л. 7–8]. Архиепископ Евгений пришел к выводу, что следует уволить и епископа Иоанникия, и Васильева, и настоятеля Троицкого собора города Ставрополя протоиерея Макария Знаменского от должности члена консистории [10, л. 9–19]. Кроме того, он предложил некие меры по реорганизации Кавказской епархии, в частности, подумать об уменьшении благочиннических округов либо дать помощников благочинным.

В ходе ревизии Кавказской духовной семинарии были выявлены нарушения при расходовании средств. Епископу Игнатию велели навести порядок [8, л. 1–5]. Таким образом, Святителю предстояло осуществить реорганизацию епархии, изменить в ней духовный и

нравственный климат. Протоиерей Михаил Моздор указывает, что «только за вторую половину 1858 г. на исправлении в Кавказском архиерейском доме побывало 9 клириков епархии» [4, с. 44–45].

Святитель Игнатий стремился укреплять местные кадры духовенства и руководства епархии. Членами Кавказской консистории, по данным на 1858 г., были: кафедральный протоиерей *Василий Попов*, протоиерей *Стефан Гриников* (?) (фамилия написана нечетко. – И. Б.), протоиерей *Иоанн Александровский*, инспектор семинарии архимандрит *Исаакий*, секретарь *Тихон Григорьевский* [15, л. 4]. Ректором семинарии в это время был архимандрит *Герман (Осецкий)*, которого епископ Игнатий также ввел в состав духовной консистории. Постепенно в епархию прибывало духовенство из Петербурга. Так, после перевода архимандрита Германа в Самару ректором семинарии стал инспектор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит *Епифаний* [25].

Епископ Игнатий уделял много внимания укреплению монастырской жизни на Кавказе. В частности, он занимался Кизлярским Крестовоздвиженским монастырем. Святитель писал: «По характеру края, в коем господствует военный элемент и где все распоряжения имеют главною целию содействие успехам войны, монастырь должен был лишиться значительных рыбных ловель, перешедших Казачье-Линейному Войску. При монастыре находились другие еще значительные угодия, на которые изъявили посягательство и кои частично захватили насильственно разные частные лица, преимущественно из армян. Самая обитель пришла почти в совершенное запустение». Он отметил, что назначенный в 1846 г. настоятелем монастыря «деятельный старец» иеромонах *Герман* (с 1848 г. – игумен) смог вернуть монастырю большую часть угодий, построил деревянную церковь (каменная была разрушена трещиной, и проводить в ней богослужения стало опасно), игуменский корпус, кельи для братии, купил дом с лавками, доставляющий 500 рублей серебром в год дохода, завел хутор, пашню и виноград-

ные сады. Общие монастырские доходы стали составлять 2000 рублей серебром в год. Поэтому епископ Игнатий просил Святейший Синод о возведении игумена Германа в сан архимандрита. Синод поддержал просьбу (Указ №538 от 26 марта 1859 г.) [20, л. 8].

В эти годы в Черноморской Екатерино-Лебяжской пустыни было всего три монаха. Святитель Игнатий вместе с настоятелем монастыря архимандритом Никоном попросил разрешения Святейшего Синода о пострижении послушников в монахи. В Указе Синода №75 от 17 ноября 1858 г. было сказано: «Разрешить» [19, л. 1]. Затем Синод одобрил пострижение в монахи еще нескольких послушников: вначале рясофорного священника Мелетия, вдовствующего, потом рясофорных послушников Пахомия, Герасима и Венедикта [24, л. 1–3].

Вопрос возвращения казачьих приходов в состав Кавказской епархии

Еще в 1858 г. епископ Кавказский Игнатий написал рапорт в Святейший Синод, выразив желание посетить область Черноморских казаков, а также церкви и причты на юге и востоке от Ставрополя, которые принадлежат Кавказскому епархиальному ведомству. Для этого ему надо было проезжать мимо казачьих станиц Кавказского линейного войска и находящихся в них церквей, подведомственных обер-священнику Кавказского отдельного корпуса Стефану Ивановичу Гумилевскому. Дело в том, что Кавказская епархия была, как выразился святитель Игнатий, «прорезана ведомством обер-священника во многих местах». И он попросил разрешения у Святейшего Синода посетить церкви, принадлежащие военным. Ему разрешили (Указ №43 от 20 февраля 1858 г.).

В рапорте от 13 мая 1858 г. владыка Игнатий писал, что казаки линейного войска хотели бы подчиняться Кавказской епархии, а не обер-священнику, канцелярия которого находилась от них далеко – в Тифлисе, а не в Ставрополе. Его рапорт был рассмотрен государем

императором, и епископу было отказано на следующем основании: «...установленный порядок был важен для ослабления раскола среди казаков, поэтому он не разрешает изменить подчинение казаков» [12, л. 1–10]. В этой связи понятен ответ Святителя епископу Леониду (Краснопевкову) от 5 апреля 1860 г.: «Я не имею никакого влияния на Казачье Войско и не имею никакого права вмешиваться в дела Войска», хотя у самого владыки Игнатия было особое мнение, как следует «ослаблять раскол»: анализируя существовавшие в то время меры по его преодолению, он обосновывал собственные методы [4, с. 47]. Святитель писал, что желающий вести диалог с раскольниками «должен быть вполне чужд тщеславия и вражды к ближнему, чтобы не выразить их... насмешкой или колким словом» [5, с. 244]. В марте 1860 г. к нему приезжал главный священник Стефан Гумилевский, и Владыка предупредил его об угрозе лжеепископов из Австрии. «Собственно в Кавказской епархии раскольников мало», – уточнял епископ Игнатий [3, с. 573].

Тем не менее процесс «объединения» церквей и духовенства на Северном Кавказе в едином подчинении постепенно шел, и уже в 1867 г. часть казачьих церквей была передана из управления Кавказской армии в Кавказскую епархию [1]. Закончился он лишь к 1885 г. Все казачьи и крестьянские приходы Кубанской области стали подчиняться Ставропольской епархии. Крестьянские и казачьи приходы Терской области стали относиться к Владикавказской епархии, а Черноморского округа – к Сухумской епархии Грузинского Экзархата. Но инициатором этого процесса стал именно епископ Игнатий.

Уход святителя Игнатия на покой

Надо отметить, что даты увольнения, которые значатся в письмах Святителя и в архивных материалах [37, с. 57–58], отчасти разнятся. 24 июля 1861 г. он, как понятно из письма брату Петру, обратился с прошением на имя государя об увольнении на покой. 4 августа император отдал письмо в Святейший Синод. Уже 5 августа Синод решил

положительно вопрос об увольнении владыки Игнатия, но письмо от обер-прокурора о своем увольнении Святитель получил лишь 21 августа. По архивным материалам мы имеем немного другую картину: 24 июля 1861 г. епископ Игнатий подал рапорт в Святейший Синод с просьбой уволить его по состоянию здоровья. 27 июля он отправил письмо в Кавказский комитет [36, л. 2-2 об.]. Синод практически мгновенно подписал Указ об увольнении (№1651 от 2 августа 1861 г.), назначив ему пенсию в размере 1000 рублей в год [29, л. 1-3].

Официальная причина ухода святителя Игнатия на покой – состояние здоровья. Исходя из писем, датируемых с июля 1861 г., он действительно был болен [3, с. 573]. Уже в 1846 г. из-за болезни Святитель 11 месяцев жил в Николо-Бабаевском монастыре. О самой болезни не все ясно: в письмах Владыка жаловался на боли в руках и ногах, оспу, золотуху; в архивных документах фигурируют параличные припадки (выезжая на Кавказ, он уже был больным человеком) [3, с. 819].

Проживая в Ставрополе, епископ Игнатий несколько лет подряд проходил курс минеральных вод в Пятигорске, Кисловодске и Ессентуках. Он надеялся, что воды помогут ему. Так, летом 1858 г. Владыка выдержал полный курс лечения на минеральных водах в Пятигорске, Ессентуках и Кисловодске [3, с. 821]. 6 декабря 1858 г. он писал Н. Н. Муравьеву-Карсскому, что «епархиальные дела идут благополучно. Настоящим моим положением я очень доволен: паства оказывает мне любовь и внимание, климат здешний гораздо снисходительнее петербургского, уединение и спокойствие такое, какого трудно найти в других губернских городах, которых жители имеют обычай часто посещать епископа, здесь этого обычая нет. К тому же имею надежду, судя по действию на меня вод, несколько поправить здоровье мое» [3, с. 821]. Спустя почти год, 18 ноября 1859 г., Святитель сообщал: «Поживаю здесь спокойно, чувствую пользу от минеральных вод, выгоняющих золотуху в наружу, но еще не чувствую выздоровления» [3, с. 822]. Из писем так и не ясно, помогли ему воды или нет. Вроде

как сразу после процедур ему делалось хуже, а потом, через некоторое время, – лучше. Но, видимо, надежда на пользу минеральных вод не оправдалась [3, с. 760].

Со временем епископ Игнатий разочаровался в пользе минеральных вод для лечения своих болезней. 14 апреля 1860 г. он уже пишет Муравьеву-Карсскому, что два года подряд летом принимал минеральные ванны, но зимой чувствовал себя из-за этого плохо, поэтому начал думать о своем увольнении с Кавказа [3, с. 825]. Прибыв в Бабаевский монастырь, Святитель чувствовал себя очень плохо. 9 июня 1862 г. он отправил Петру Брянчанинову письмо-завещание, в котором распорядился относительно своего имущества [3, с. 756]. В письме Михаилу Васильевичу Чихачеву (позднее – схимонах Михаил) от 31 июля 1862 г. Владыка писал, что попросил увольнение из-за проблем со здоровьем, но также упомянул и о нежелании жить в беспокойных местах, которые отвлекают его от духовной жизни: «Не с моим направлением жить в видных местах и занимать видные должности. А теперь – и не с моими силами и здоровьем» [3, с. 756]. Через несколько лет святитель Игнатий умер – это случилось 30 апреля 1867 г.

Однако, по нашему мнению, все же можно писать о комплексе причин, побудивших епископа Игнатия уйти на покой с Кавказской кафедры. В 1858 г. он писал Муравьеву-Карсскому, что мечтает об оставлении общественной службы и проживании в уединенном монастыре [3, с. 821]. В переписке с братом сообщал: «...некоторые полагают, что мне нужно бы было оставаться на поприще служебном, для общественной пользы... я не хочу быть развлекаем внешними попечениями о церковной администрации» [3, с. 616]. П. А. Брянчанинов решил уходить в отставку почти сразу после увольнения Святителя. В их переписке вопрос о пенсии Петра обсуждался 7 января 1862 г. Может быть, на решение Владыки отчасти повлияло непривлечение Кавказской епархии к деятельности Общества по восстановлению православного христианства на Кавказе.

Отметим, что епископ Игнатий быстро подготовил все отчеты, все суммы и имущество сдал в полной исправности [29, л. 14] и планировал выехать из Ставрополя 15 сентября 1861 г. [29]. Накануне своего отъезда он был удостоен ордена святой Анны I степени, который император и передал ему из Екатеринодара 24 сентября [31, л. 1; 3, с. 760] – Святитель решил, что, не будучи правящим архиереем, «он не имеет права встречать Государя в Екатеринодаре» [3, с. 617].

11 сентября 1861 г. владыка Игнатий получил Указ Святейшего Синода о своем назначении настоятелем Николо-Бабаевского монастыря (как он и просил), с пенсией в размере 1000 рублей. При этом Синод не дал ему прогонных денег. 15 сентября он выехал из Ставрополя, 30 сентября прибыл в Москву [3, с. 621]. В Бабаевском монастыре Святитель был уже 14 октября [32; 33]. Вслед за ним сюда прибыли монахи кавказского архиерейского дома: эконо́м игумен *Иустин*, ризничий иеромонах *Каллист*, духовник иеромонах *Феофан* – и несколько послушников. В конце 1862 г. на жительство в Николо-Бабаевскую обитель приехал и родной брат Владыки Петр Александрович Брянчанинов.

Важно отметить, что святитель Игнатий и после своего увольнения интересовался кавказскими проблемами, в частности, 9 февраля 1862 г. он писал брату Петру: «О перемене власти на Кавказе ничего не слышно, но перемена непременно должна последовать, как логичное последствие прочих перемен» [3, с. 634]. 10 марта 1862 г. Владыка просил брата поторопить архитектора Горностаева «относительно высылки планов Моздокской церкви» [3, с. 634], а 21 мая 1862 г. – не оставить без внимания «дела дома архиерейского с Крупенским» [3, с. 643].

В 1862 г. был назначен новый обер-прокурор Святейшего Синода – А. П. Ахматов, который тут же связался со святителем Игнатием и предложил ему, «если у него будет со здоровьем хорошо, снова вступить на общественное служение», но Владыка отказался [3, с. 635].

14 декабря 1862 г. был издан Указ Синода №3167 о назначении на Кавказскую кафедру епископа Феофилакта, который прибыл в епархию 25 февраля 1863 г. [29, л. 24–50], спустя полтора года после ухода на покой владыки Игнатия.

Таким образом, представленный материал ярко свидетельствует о том, что, несмотря на небольшой срок пребывания в Кавказской и Черноморской епархии, святитель Игнатий Брянчанинов сыграл огромную роль в распространении и углублении православной жизни на Северном Кавказе.

-
1. ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 353. Дело о постройке церквей в военно-народных округах.
 2. *Елагина Е. Н.* Род Брянчаниновых в истории Ставрополя // Духовное наследие святителя Игнатия Брянчанинова. Материалы IV Свято-Игнatieвских чтений. г. Ставрополь, 11–12 мая 2011 г. Вып. 1. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2012.
 3. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Собрание писем. М., 2002.
 4. *Моздор М., прот.* Некоторые аспекты архипастырского служения святителя Игнатия Брянчанинова на Кавказе // Духовное наследие святителя Игнатия Брянчанинова. Материалы IV Свято-Игнatieвских чтений. г. Ставрополь, 11–12 мая 2011 г. Вып. 1. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2012.
 5. Полное жизнеописание святителя Игнатия Кавказского. М., 2002.
 6. РГИА. Ф. 796. Оп. 137. Д. 1546. По Высочайшему повелению о предоставлении Г. Наместнику Кавказскому образовать при нем в Тифлисе особое Главное Управление делами всего вверенного ему края.
 7. РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1472. По прошению Преосвященного Иоанникия, епископа Кавказского, об увольнении его на покой и о назначении на его место архимандрита Петербургской епархии Игнатия.
 8. РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 1960. О неисправностях, оказавшихся при ревизии сумм Кавказской семинарии. 1857–1858 гг.
 9. РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 2047. О прибавочном содержании Кавказскому архиерейскому дому по 3800 рублей серебром в год.
 10. РГИА. Ф. 796. Оп. 138. Д. 2273. По доносу бывшего секретаря Кавказской консистории Васильева о злоупотреблениях будто бы суммами Ставропольского Кафедрального собора.
 11. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 82. По Высочайшему повелению об учреждении Общества восстановления православия на Кавказе.

12. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 327. О разрешении Преосвященному Кавказскому посетить церкви и причты Казачьего Линейного войска и о необходимости передать оные, по прежнему, в ведение Преосвященного Кавказского из ведомства Обер-священника Отдельного Кавказского корпуса.
13. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 568. По рапорту Преосвященного Игнатия, епископа Кавказского, о закрытии диаконской вакансии при Николаевской церкви г. Моздока.
14. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 975. Об устранении домогательства титулярного советника Крупинского завладеть частью места, принадлежащего Кавказскому Архирейскому дому.
15. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 1008. По рапорту Преосвященного Игнатия, епископа Кавказского, о продаже дома протоиерея Александра Быстролетова.
16. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 1413. По ходатайству Преосвященного Кавказского о назначении ему двойных прогонных и не в счет годового оклада, жалования, не выданных ему при отправлении в Кавказскую епархию.
17. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 2076. По рапорту Преосвященного Игнатия, епископа Кавказского, о назначении жалования причту новопостроенной Вознесенской церкви в селе Николиной Балке, Ставропольского уезда.
18. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 2421. По рапорту Преосвященного Игнатия, епископа Кавказского, о введении вновь построенной в селе Кривом, Ставропольского уезда, Кавказской губернии, церкви.
19. РГИА. Ф. 796. Оп. 139. Д. 2501. О пострижении в монашество (в том числе Кавказская епархия). 1858 г.
20. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 447. О возведении в сан архимандрита игумена Кизлярского монастыря Германа.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 695. Об исходатайствовании духовенству городов Кизляра и Моздока жалования от казны.
22. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 1044. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о Высочайшем утверждении его Вице-Президентом Тюремного комитета.
23. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 1083. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о жаловании причту села Лопанского.
24. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 2055. О пострижении в монашество (в том числе Кавказская епархия). 1859 г.
25. РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 2083. Об определении инспектора здешней Духовной Академии архимандрита Елифания ректором и профессором Богословских наук в Кавказскую семинарию.
26. РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 1327. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о назначении жалования причту вновь устроенной церкви в отселке Малых Ягурах.
27. РГИА. Ф. 796. Оп. 141. Д. 2387. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о назначении от казны жалования причту Николаевской церкви села Новогригорьевского, Ставропольского уезда.

28. РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 761. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о перечислении церкви села Новогригорьевского из 4 в 3 класс.
29. РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 1322. Об увольнении от управления Кавказской епархией епископа Игнатия.
30. РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 1617. По рапорту Игнатия, епископа Кавказского, о перечислении церкви села Отказного из 4 в 3 класс.
31. РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 1954. По предложению обер-прокурора Святейшего Синода о Всемиловитейшем награждении орденом Евсевия, Экзарха Грузии, и Игнатия, бывшего епископа Кавказского.
32. РГИА. Ф. 796. Оп. 143. Д. 403. По рапорту епископа Игнатия, управляющего Бабаевским заштатным монастырем Костромской епархии, о переложении в новую раку мощей св. Николая.
33. РГИА. Ф. 796. Оп. 143. Д. 405. По рапорту епископа Игнатия, управляющего заштатным Бабаевским монастырем Костромской епархии, о прибытии в монастырь Преосвященного Игнатия, бывшего епископа Кавказского.
34. РГИА. Ф. 1268. Оп. 10. 1859 г. Д. 102. Об утверждении епископа Кавказского и Черноморского Игнатия вице-президентом Ставропольского губернского тюремного комитета.
35. РГИА. Ф. 1268. Оп. 10. 1859 г. Д. 272. По Записке Преосвященного Игнатия, епископа Кавказского и Черноморского, о приходах Кавказской епархии.
36. РГИА. Ф. 1268. Оп. 10. 1861 г. Д. 178. Об увольнении Преосвященного епископа Игнатия от управления Кавказской епархией.
37. *Хижий М., прот.* Об увольнении на покой епископа Кавказского и Черноморского Игнатия Брянчанинова // Духовное наследие святителя Игнатия Брянчанинова. Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. г. Ставрополь, 11–12 мая 2011 г. Вып. 1. Ставрополь: Издательский центр СтГПДС, 2012.

Позиция Юго-Восточного Русского Церковного Собора 1919 г. в политическом противостоянии периода Гражданской войны

Ю. А. Бирюкова (Ростов-на-Дону)

В историографии уже была поставлена проблема участия Юго-Восточного Русского Церковного Собора (далее – ЮВРЦС) в политической жизни и его отношения к общественно-политическим организациям периода Гражданской войны. С одной стороны, идея созыва Собора для учреждения органа Высшего церковного управления на Юге России стала активно обсуждаться и реализовываться в практической плоскости в недрах политической партии – на заседании религиозно-просветительного отдела Совета государственного объединения России (далее – СГОР) [7, с. 160]. А это наводит на мысль о том, что политические и церковные интересы тесно переплетались. С другой стороны, обосновывается, что Собор не носил политического характера [10]. Такое, казалось бы, противоречие определяет необходимость более внимательного рассмотрения вопроса, какую же позицию занял ЮВРЦС в политическом противостоянии в период Гражданской войны.

Необходимость создания Высшего церковного управления на Юге России, контролируемом Добровольческой армией, была, не без помощи протопресвитера Г. Шавельского, осознана Главнокомандующим Вооруженными силами А. И. Деникиным, который, в свою очередь, просил архиепископа Митрофана созвать совещание для учреждения этого органа [11, с. 329]. Из воспоминаний протопресвитера следует, что первоначально о созыве Собора речь не шла. Одна-

ко епископат настороженно отнесся к идее создания Высшего органа церковного управления, главным образом в связи с опасениями канонического характера – будет ли такой орган легитимным с канонической точки зрения. 27 апреля 1919 г. по проблеме учреждения Высшей церковной власти состоялось организационное собрание, которое представляло собой по сути заседание религиозно-просветительского отдела Совета государственного объединения России [3, л. 17–25].

СГОР – антибольшевистская организация, которая провозглашала восстановление «Великой, Единой и Неделимой России». Вместе с тем организация стояла на принципах «непредрешения» формы правления, которую должен определить сам народ на учредительном собрании. В общем эти принципы были ведущими принципами Белого движения. Члены СГОР, а также другой общественно-политической организации – Национального центра – составляли Особое совещание при Главнокомандующем Вооруженными силами Юга России (далее – ВСЮР) [1]. Находясь в должности протопресвитера, Шавельский стал членом Совета государственного объединения, туда же входили бывшие депутаты Государственной думы, члены Временного правительства, представители высшего православного духовенства, крупные предприниматели [8, с. 33], в частности член ЮВРЦС князь Е. Н. Трубецкой.

Собрание состоялось в покоях Преосвященного Иоанна, епископа Кубанского и Екатеринодарского, и объединило как духовенство (присутствовали митрополит Херсонский Платон (Рождественский), архиепископ Таврический Димитрий (Абашидзе), архиепископ Екатеринославский Агапит (Вишневский), епископ Кубанский и Екатеринодарский Иоанн (Левицкий)), так и светских лиц (князь Е. Н. Трубецкой, граф Мусин-Пушкин, член Союза русских национальных общин (далее – СРНО) В. М. Скворцов) и представителей вооруженных сил (полковник А. В. Бориславский, поручик М. Ю. Родионов и др.) [3, л. 17].

На организационном собрании впервые прозвучала мысль о том, что для решения вопроса подобного значения необходим Собор. Шавельский писал: «Я кратко изложил историю попыток образовать Высшую церковную власть и необходимость такой власти, а митр. Платон предложил созвать Собор для учреждения такой власти» [11, с. 331]. Протокол же собрания зафиксировал, что о необходимости Собора заявил протоиерей А. Рождественский [3, л. 18 об.]. Так или иначе, но из этого следует, что если инициатива создания единого для Юга России органа Высшей церковной власти исходила от политических кругов и командования Добровольческой армии, то мысль о созыве Поместного Собора – из недр самой Церкви.

Белое движение апеллировало к традиционным ценностям, и русскому православию отводилась ведущая роль. Но не только мотивы идеологического характера лежали в основе потребности создания органа Высшего церковного управления на Юге России. Лидеры Белого движения возлагали на него определенные надежды, лежащие в практической плоскости. Особое совещание при Главнокомандующем ставило перед собой задачу воссоздания России, в частности восстановления органов государственного управления на территориях, контролируемых Добровольческой армией. С ростом этих территорий в 1919 г. рос и объем гражданских дел. 2 (15) февраля 1919 г. Деникиным было утверждено новое «Положение об Особом совещании», согласно которому в Особое совещание вошло, помимо всех прочих, и управление исповеданий [1]. Это значит, что церковное управление воспринималось, так же как и до революции, как часть государственного аппарата.

Антибольшевистские силы в политическом отношении были довольно разнородными. Особую позицию занимало казачество. Казачьи государственные образования – правительства Дона, Кубани и Терека – хотя и были союзническими, но отношения их с Главнокомандующим, утверждавшим примат единоличной военной дик-

татуры, складывались достаточно сложно. Атаманы и войсковые правительства Дона, Кубани и Терека стремились не допустить распространения власти Особого совещания при Главкоме ВСЮР на территории казачьих областей в делах гражданского управления, защищая свой «суверенитет» [1]. С переводом ставки Главнокомандующего в Таганрог и Ростов-на-Дону резко обострились его отношения с Кубанской радой [9]. К осени 1919 г. этот конфликт нарастал. Таким образом, казаки составляли оппозицию Главнокомандующему, который иначе как «самостийниками» и «сепаратистами» их не называл [11, с. 356; 4]. Как же могла Добровольческая армия вести за собой и призывать к воссозданию единой России, если сами добровольческие силы не представляли собой единства? В такой ситуации Церковь должна была выступить примирительной и объединяющей силой. Объединение епархий под началом общего церковного управления могло стать шагом к государственному единению территорий, занятых добровольческими силами.

Кроме того, протопресвитер Г. Шавельский не скрывал такой цели создания Временного высшего церковного управления (далее – ВВЦУ), как укрепление власти Главнокомандующего ВСЮР. В своих воспоминаниях он пишет, что вопрос о местопребывании ВВЦУ, дискутировавшийся на Ставропольском Соборе, отнюдь не является малозначимым, как это может казаться. Если ВВЦУ будет там, где и Главнокомандующий, это, по словам Шавельского, будет служить укреплению престижа власти. «Самостийники понимали это, – пишет Шавельский, – и уже собирались перетянуть ВВЦУ во Всевеликое войско Донское» [11, с. 351]. На Соборе проявилось противостояние Главнокомандующего и войсковых правительств Дона, Кубани и Терека. Депутаты от области Всевеликого войска Донского протестовали против предложения определить местопребывание ВВЦУ там, «где будут находиться гражданские установления Добровольческой армии», и грозились, что войсковой круг откажет в кредитах «на церковные

нужды» при таком исходе [11, с. 344]. По замечанию Шавельского, Собор решил, что донскими делегатами руководит «мелкое, провинциальное честолюбие», и постановил: место работы ВВЦУ будет при ставке Главнокомандующего [11, с. 350].

Член СРНО В. М. Скворцов сформулировал на организационном собрании свое видение мотивов, которыми оправдывается необходимость учреждения Высшего органа церковного управления: «Доббразмия вследствие большевистского пленения и угнетения духовного вождя нашей Церкви Святейшего Патриарха Тихона не имеет от него благословляющей ее крестные подвиги патриаршей грамоты, которая бы указала сбитому с толку темному народу молитвенноспешествующее отношение Церкви к Доббразмии как собирательнице рассыпавшейся Русской земли и охранительнице святынь народной веры и Церкви, правопорядка и истинной свободы» [3, л. 19 об.]. Находясь в совершенно ином положении, чем на территории страны, захваченной большевиками, пользуясь свободой, церковное управление на Юге России могло действовать совсем другими средствами и методами, нежели центральная церковная власть. От Церкви ждали, что она, по словам Скворцова, «осветит духовным ореолом новосозданную русскую армию как Христолюбивое воинство», то есть официального благословения Белого движения, которое не было получено от Патриарха [3, л. 19 об.].

Шавельский сообщил членам Собора желание светской власти задействовать объединяющую силу Церкви для решения государственной задачи – воссоздания единой и неделимой России [7, с. 162]. На Соборе Шавельский продолжал эту линию поддержки Главнокомандующего. Не без участия протопресвитера последовательно отвергались все попытки общественно-политических организаций заручиться поддержкой и благословением Церкви. В обращении совета СРНО в предсоборную комиссию Союз просил благословить его устав и всю «культурно-просветительную, прогрессивно-национальную де-

тельность», а также включить в состав Собора его представителей [2, л. 10–10 об.]. В резолюции, оставленной на обращении Шавельским, отвергалась всякая возможность положительного ответа и отмечалось, что на Соборе должно быть «ограничено выступление *всяких* депутатов» [2, л. 10]. Собор постановил просьбу СРНО передать в отдел о приходе, где она так и не была рассмотрена по недостатку времени [2, л. 18, 73].

Воспользоваться авторитетом Собора хотели разные общественно-политические силы [7, с. 163] и таким образом Собор и будущее ВВЦУ ориентировали на участие в решении политических проблем.

Это то, чего ждали от Церкви. Но как позиционировала себя сама Церковь?

В предсоборной комиссии и на Соборе протопресвитер обнаруживал тенденцию видеть всю церковную деятельность как средство достижения одной цели – воссоздания единой России. Так, одним из факторов успешности этого процесса Шавельский назвал возрождение церковно-приходской жизни [2, л. 5 об.]. На втором заседании Собора он заметил, что «обстоятельство несравненно высшего, идейного порядка заставляло помышлять об учреждении на Юге России Высшего церковного управления: Россия раздроблена, расщеплена на части; необходимо гражданское и духовное объединение этих частей, и в этом отношении Высшее церковное управление может сослужить великую службу, объединяя раздробленные части России единою мыслию и властью» [2, л. 20]. Протопресвитер не раз употреблял лозунги Белого движения. Государственное он ставил на первое место, а церковное оказывалось вспомогательным, служебным. Однако если Шавельскому была свойственна такая прагматическая риторика, Собор в целом говорил на ином языке.

В ответном приветствии генералу А. И. Деникину на первом заседании Собора архиепископ Донской и Новочеркасский Митрофан все же не смешивал блага государственное и церковное, он благода-

рил Деникина за то, что не менее судеб Родины ему близки и судьбы Церкви. Вместе с тем поддержка Деникина была очевидной. Генерал был назван орудием Промысла Божия, в то время как выступившие на том же заседании представители Донского и Кубанского войск – представителями православного населения. Содержание их выступлений даже не было запротоколировано. А между тем они озвучили тему альтернативного Добровольческой армии Юго-Восточного союза казачьих войск. Выступивший от Донского круга П. С. Якушев сказал: «Необходимо тесное единение соседей. Идея Юго-Восточного союза уже осуществляется в церковном мире» [3, л. 4; 10]. Тем же духом проникнуто и Обращение Собора к Деникину [7, с. 204]. Здесь была отмечена ведущая и объединяющая роль Главнокомандующего, вокруг которого объединились и казачьи войска.

Собор приветствовали атаман войска Донского В. Д. Богаевский, Всероссийский национальный центр, СГОР, Центральный комитет партии народной свободы [2, л. 18]. Они получили в ответ краткие благодарственные приветствия Собора, в которых подчеркивалась необходимость возвращения к вере и Церкви [3, л. 26–26 об.].

Несмотря на то что в Соборе участвовали представители политических организаций, которые постоянно склонялись к политической риторике, Собор в целом стремился избегать политических высказываний. Как известно, политизированными были сочтены выступления священника В. Востокова, и он был лишен слова. Его политические заявления осуждались даже в печати [6].

Член СРНО В. М. Скворцов в своем заявлении Собору обратился к обсуждавшейся в церковном обществе проблеме, по его выражению, «о политике на церковной кафедре». Он предложил различать политические вопросы, недостойные церковной кафедры, и вопросы «общественной – народной и государственной – жизни переживаемого момента [которые] повелительно требуют освещения живым словом евангельской правды» [3, л. 44 об.]. По его мнению, приходская

деятельность должна способствовать объединению идейно расколовшихся прихожан и идейному строительству «новой жизни Родины» [3, л. 45]. Однако поставленная В. М. Скворцовым проблема не получила на Соборе дальнейшего развития.

ЮВРЦС рассматривал происходящие в России события с духовно-нравственной точки зрения. По мнению его участников, причина всех народных бедствий – в нравственном падении: «Озверел народ великий, Великая Русь стала у края гибели», – говорится в обращении к Деникину [7, с. 204]. В обращении к кубанскому казачеству сказано: «Памятуя, прежде всего, о славе Божией, пребудьте до конца верными сынами Церкви Божией... Только Христолюбивое воинство может быть победоносным» [7, с. 211].

Суть и величайшее зло революции виделись Собору в нравственном разложении общества. Цель революции – не в борьбе со «старым режимом», а в борьбе со старой верой. «Революция – это кровавый поход против Христа», – отмечает обращение Собора к красноармейцам [7, с. 208].

Вместе с тем, обличая антихристианский характер идеологии большевизма, Собор обратился к Главнокомандующему Вооруженными силами Юга России, а также к атаманам Донского, Кубанского и Терского казачьих войск с ходатайством о помиловании красноармейцев [3, л. 98–99; 2, л. 51–52]. В ответ Деникин объявил об амнистии военнопленных [10].

Несмотря на то что уже существовало управление исповеданий как орган в ряду других учреждений Особого совещания при Главнокомандующем, вопрос определения правового статуса Церкви интересовал часть членов Собора, очевидно, считавших вопрос не закрытым. В Соборный совет поступило заявление членов Собора, считающих необходимым образовать особый отдел о правовом положении Церкви в России. Инициатива, очевидно, исходила от П. В. Верховского – автора проекта определения Всероссийского Поместного Собора о

правовом статусе Церкви, им же был написан текст заявления [2, л. 40–40 об.]. Позже созданное на Соборе ВВЦУ будет критиковать деятельность управления исповеданий [9].

Таким образом, можно заметить, что позиция Собора – это независимая позиция, не политическая, а религиозно-нравственная. Осуждение большевизма – для него не политическая борьба, а миссионерская деятельность. Собор поддерживает Добровольческую армию лишь постольку, поскольку она является Христолюбивым воинством, и лишь до тех пор, пока является. Об опасности перестать быть им говорил и Патриарх в послании от 25 сентября (8 октября) 1919 г. Это произойдет в том случае, если войско поддастся искушению мщением, увлечением братоубийственной междоусобицей, воины перестанут быть верными чадами Церкви Божией. Собор оказался созвучным призыву Патриарха стоять выше и вне политических интересов. Он поддержал традиционную связь с государственной властью в лице Деникина, которая выступила союзницей Церкви в борьбе с безбожием и гонением на Церковь. Основной политический лозунг Белого движения о непредрежении формы правления позволял Церкви оставаться выше политической борьбы. Роль веры и Церкви в благополучии России виделась Собору определяющей, но в ином смысле, нежели использование ее авторитета теми или иными общественно-политическими силами или даже официальной властью. Эта роль виделась исключительно духовной: если все силы общества вернутся к вере и Церкви, то и Россия будет спасена.

1. Бутаков Я. А. Особое совещание при Главнокомандующем Вооруженными силами на Юге России (1918–1919 гг.). URL: http://www.antibr.ru/dictionary/ae_ossov_gk.html (дата обращения: 14.02.2014).
2. ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 1.
3. ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 2. Д. 4.
4. Деникин А. И. Очерки русской смуты. Париж, 1921. URL: http://militera.lib.ru/memo/russian/denikin_ai2/index.html (дата обращения: 14.02.2014).
5. Жизнь. 1919. №34. 4 (17) июня.

6. Жизнь. 1919. №25. 23 мая (5 июня).
7. *Крячко Н., прот.* Архив Юго-Восточного Русского Церковного Собора 1919 г. как источник по истории Русской Православной Церкви периода Гражданской войны // Вестник церковной истории. 2012. №1/2(25/26).
8. *Молчанов Л. А.* Мы не дали верующим всего того, что должны были дать (Временное высшее церковное управление на Юге России) // Белая гвардия: Русская Православная Церковь и Белое движение. М.: Посев, 2008.
9. *Пученков А. С.* Деникин и Кубань в 1919 году: два эпизода отношений // Русский Сборник: исследования по истории России. М.: Регнум, 2012.
10. *Цветков В. Ж.* Церковь и власть в годы «Русской смуты» (отношение Святейшего Патриарха Тихона к антибольшевистскому движению в 1917–1920 гг.) // Белая гвардия: Русская Православная Церковь и Белое движение. М.: Посев, 2008. URL: <http://www.dk1868.ru/statii/tixon.htm> (дата обращения: 01.02.2014).
11. *Шавельский Г. И.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954.

Вопросы изучения и сохранения отечественной культуры и церковного искусства в вузе: практический опыт

Е. Г. Вакуленко (Краснодар)

Как известно, церковное искусство во многом было перенято Русью от древней Византии, что изначально предопределило требования к его формам и характеру. Многие столетия оно духовно обогащалось, бережно сохраняя православные каноны, символику формы и цвета. По сохранившимся древним предметам церковной утвари можно с уверенностью говорить о том, что велико было стремление верующих христиан к внутреннему убранству храмов. Считалось, что поскольку Церковь причастна к Богу, то она должна нести на себе отблеск Божественной красоты. При очень скромном, по большей части аскетическом убранстве своего жилища все лучшее в народном искусстве христиане делали для храмов: резные иконостасы, киоты, аналои, богослужебные сосуды, вышивку личным и золотным шитьем, речным жемчугом риз для икон, плащаниц, покровцов, облачений для духовенства, митр, закладок и окладов для Евангелия, пелен, рушников и др.

Со временем повсеместно в России появлялись при церквях и монастырях мастерские и ризницы, где с глубокой верой и молитвами изготавливались иконы и предметы для церковного обихода.

С конца XVIII в., с переселением православных казаков на Кубань, многое из церковного искусства привозилось с прежних территорий. Так, в один из первых черноморских монастырей – Екатерино-Лебяжью-Николаевскую пустынь – была передана драгоценная

церковная утварь из Михайловского монастыря Запорожья. В последующие годы при пустыни была организована монастырская ризница. Имеются упоминания о том, что церковная утварь изготавливалась в Марие-Магдалинской пустыни (основана в 1849 г.), а также в других монастырях. С этого периода на Кубани укреплялась традиция церковного искусства.

В станице Тамань в храме Покрова Пресвятой Богородицы хранится икона Божией Матери с окладом, выполненным шитьем бисером и серебряными нитями, и Плащаница Спасителя середины XIX в.

Широкое применение в церковном богослужении и убранстве многих церквей имели рушники. В домах казаков рушниками богато украшался святой (красный) угол. В основном орнамент на рушниках был вышит черным и красным крестом, реже – цветной гладью.

К сожалению, многое из шитой церковной утвари со временем утратилось и до наших дней сохранились лишь фрагменты некоторых плащаниц, покровцов, облачений и др. В течение почти целого последнего столетия разрушалась древняя традиция выполнения утвари для церковного богослужения. По нашим исследованиям, она сохранялась лишь в ризницах некоторых храмов и в малочисленных монастырях, что не могло в полной мере обеспечить возросшие в последнее десятилетие потребности новых храмов. В таких условиях многое исполнялось и прихожанами. Вот почему так важно по старинным образцам изготавливать предметы церковного богослужения, иконы, а также проводить их реставрацию в целях сохранения.

Нами предпринята попытка раскрыть опыт практического освоения традиции церковного искусства, который бережно и с любовью сохраняется и передается прихожанами православных церквей уже не одно столетие. Во всей же полноте такой опыт многогранен: строи-

тельство храмов, изучение святоотеческой литературы, литургическая практика и многое другое. Все это находило свое отражение и в предметах церковного богослужения.

Освоение практического опыта церковного искусства позволит сохранить опыт соборного сознания и духовно-нравственные ценности нашего народа.

Исследовательская работа осуществлялась по благословению протоиерея Милия Руднева. Буквально по крупицам собирался и изучался материал о традиции изготовления предметов церковного искусства, чтобы можно было восстановить не только храмы, но и древнерусское шитье золотом и бисером.

Нами посещались службы в храмах и воскресная школа, где преподавали священник Юлий Кустанов, диакон Евгений Порфирьев (ныне иерей), познавались особенности православного церковного богослужения, духовных песнопений, богословской и святоотеческой литературы, проводились беседы с прихожанами о монастырях и монастырском искусстве, о паломниках, о людях, знающих традиции изготовления облачений, резьбы иконостасов и киотов, росписи храмов, написания икон. Все это давало целостное представление о Православной Церкви.

Для воссоздания Плащаницы Спасителя по образцу, находящемуся в таманском храме Покрова Пресвятой Богородицы, потребовалось 10 лет, более 20 поездок в Тамань, проживание у прихожан храма с посещением служб и изучением правил, канонов, особенностей работы. Мы встречались с мастерами церковного искусства и иконописцами. По благословению отца Милия посещали города Торжок и Сергиев-Посад, монастыри. Завершилась работа лишь в 2004 г., и Плащаница была передана Кубанскому казачьему войску – в дар войсковому храму Святого благоверного князя Александра Невского.

Каждая подобная работа сопровождалась специальным исследованием, требовала тщательного подбора учеников и мастеров церковного искусства. И лишь соборная работа с прихожанами, благословение отца Милия придавали стойкости и силы в завершении многих дел. Здесь мы учились смирennemудрию в отношениях с ближними, терпению, снисходительности, прощению и любви. Это все то, что и проповедовал отец Милий.

Важно было осознать, что основной целью проделанной работы является не просто изготовление красивых вещей (красота может быть внешней и обманчивой), а прежде всего забота о красоте своей души, о духовном ее состоянии и духовном росте каждого из нас. Тогда и церковное искусство будет поучать Истине духовной, свидетельствовать об Истине.

Многое из выполненного нами находится сегодня там, где и надлежит быть – в храмах и монастырях. Так, в частности, по просьбе отца Милия покровцы и вышитые рушники были переданы нами в Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. Для бережного перенесения ковчегов со святыми мощами потребовались рушники, вышитые белыми швами. Для почтения памяти кубанских казаков в Греции (остров Лемнос) на поклонный крест, на икону и в дар мэрии города также были вышиты рушники с сохранением народных традиций культуры кубанского казачества. В дар кубанским казакам за рубежом (Америка) был передан оклад для Евангелия, вышитый в отечественной традиции золотного шитья.

Обращено внимание на то, что многие старинные образцы церковного искусства находились в ветхом состоянии и требовалось их «поновление», которое проводилось по благословению иеромонаха Спиридона (Федотова). В отличие от реставрационных работ, которыми занимаются сотрудники музеев, предстояло изучить не только достижения реставраторов за последние десятилетия, но и церковный опыт «поновления», который бытовал в храмах несколько столетий

с целью возвращения обветшавших икон и церковной утвари в богослужебную практику. Таким образом, практический опыт данной работы изучался непосредственно в условиях Церкви, а не в музейных мастерских.

В ходе реставрационных работ у студентов формировалось отношение к иконам и предметам церковного богослужения (плащаницы, покровцы и т. д.) как к святыням, а не только как к памятникам прошлого (экспонатам), как это было принято в музейной практике в советский период.

Проведение выставок традиционных изделий студентов и педагогов кафедры на конференциях, мастер-классах, семинарах обусловлено тем, что такой подход наиболее полно соответствует специфике народного и церковного искусства. В художественно-творческой работе и выставочной деятельности мы исходили из того, что изделия, выполненные в русле народной традиции для обрядов жизненного цикла, являются одним из видов канонического искусства, которое не может быть выставочным по своей природе, так как жизнь народа в традиции и церковное богослужение не могут быть театрализованной постановкой, концертом или выставкой. В рамках конференций проводилось обсуждение проблем сохранения, изучения и развития церковного искусства в современных условиях, а также был организован показ практического его исполнения, методики обучения.

За последние годы преподаватели и студенты кафедры приняли участие в следующих выставках, фестивалях и конкурсах: «Россия мастеровая», «1025-летие Крещения Руси», открытый международный фестиваль фольклора «Голоса традиций. Темрюк», международный фестиваль православных фильмов «Вечевой колокол», открытый региональный православный фестиваль церковных хоров «Господи воззвах...», «Православная икона», «Отчий дом», «Возрождение традиций», «Сохранение отечественной народной культуры».





Таким образом, говоря сегодня о традиционной культуре и церковном искусстве Кубани, мы можем сказать, *о какой* традиции идет речь – сочетающей тысячелетний духовно-нравственный опыт отечественной традиции (который изначально во многом вобрал в себя опыт византийской традиции) и локальные особенности его на Кубани. Как показали исследования, такой духовно-нравственный опыт народной традиции и сегодня сохраняется на Кубани у носителей традиционного сознания. Поэтому и исследования проводятся, прежде всего, с целью сохранения *отечественной* народной традиции и *локальных*, уникальных ее особенностей на территории Кубани. Именно такое направление в истории и культуре не получило достаточного научного обоснования.

-
1. *Бороденко В. Е.* Основные функции монастырей Северного Кавказа конца XVIII–XX вв. Сбережение народа: традиционная народная культура // Материалы научно-практической конференции. Краснодар: Мир Кубани, 2007.
 2. *Вакуленко Е. Г.* Вышивка икон. Ростов н/Д: Феникс, 2010.
 3. *Вакуленко Е. Г.* Вышивка икон, рушников, покровцов: секреты церковных мастеров. Ростов н/Д: Феникс, 2008.
 4. *Дунаев М.* Угождая вкусам публики // Православная беседа. 1995. №3.
 5. Полевые материалы автора: станица Павловская (2002 г.), станица Тамань (1992, 1996, 1999, 2003, 2004, 2006, 2007, 2010, 2013 гг.).
 6. Православная беседа. 1995. №№3, 4, 5, 6.
 7. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997.
 8. Энциклопедический словарь по истории Кубани с древнейших времен до октября 1917 года. Краснодар, 1997.

Православная Церковь и кубанское общество в середине XIX – начале XX вв.: сравнительный анализ

М. Ю. Горожанина (Краснодар)

Сегодня в условиях трансформации российского общества особенно важно переосмысление исторического опыта. В этом смысле представляется целесообразным обратиться к изучению роли и места Русской Православной Церкви в истории Российского государства и общества. По нашему мнению, к середине XIX в. Русская Православная Церковь являлась не только самой многочисленной конфессией, но и определяющим фактором формирования государственной идеологии монархической России. Не случайно на всех отечественных политических теориях лежала печать православия. Не случайно в условиях нарастания революционных настроений Святейшим Синодом была разработана особая директива, обязывающая священнослужителей активизировать нравственную работу с населением. С этой целью повсеместно при храмах стали открываться воскресные школы для взрослых, где, в отличие от церковно-приходских школ, основное внимание уделялось не обучению грамоте, а повышению религиозной культуры, укреплению и развитию монархических чувств и настроений в российском обществе.

Сращивание Церкви с монархическим государством в результате петровских преобразований способствовало формированию в русском обществе представления о Русской Православной Церкви как о духовной основе монархизма. Церковь и государство были подобны близнецам-братьям, которых объединяла верность монархической Родине и царскому престолу. Именно поэтому кризис, который охва-

тил Российское государство, затронул и устои Русской Православной Церкви.

Сегодня особенно важно ответить на вопрос, почему в некогда Святой Руси стало возможным торжество атеизма? Почему православная Кубань за очень короткий период превратилась в регион безбожников? Так ли это было на самом деле? Рассмотрим все эти проблемы на основе анализа взаимоотношений между православным духовенством и населением Кубани.

К моменту открытия Кавказской епархии (1843), в ведомство которой входило черноморское духовенство, в Черномории проживало 122 344 человека, из них казаков – 119 330 человек. В это время авторитет священнослужителей был значительно выше, чем в соседнем линейном войске, что было связано со спецификой становления черноморского духовенства, которое изначально из-за острой нехватки священнослужителей комплектовалось в основном из казаков и было выборным. Каждого кандидата в священники вначале одобряло войско, а затем уже утверждали епархиальные власти. По старой, еще запорожской, традиции в священники отправляли самых образованных казаков, которые пользовались уважением среди своих станичников. И хотя Святейший Синод требовал, чтобы будущие пастыри не имели опыта военных действий, найти таковых на Кубани в начале XIX в. было просто невозможно. Поэтому духовенство жило теми же проблемами, что и простые черноморцы.

Несколько иная ситуация складывалась на линии – там долгое время основной костяк священнослужителей составляли не приходские, а полковые священники, которые находилось в прямой зависимости от полковых командиров и до 1867 г. подчинялись главному войсковому священнику Кавказской армии, ставка которого располагалась в Тифлисе. Отдаленность высшего начальства давала линейному духовенству несколько больше свободы, чем черноморскому, за

поведением которого пристально наблюдал первоприсутствующий духовного правления, созданного в 1802 г.

В это время священнослужители и Черноморского, и линейного войска получали ежегодное жалованье, линейцы – из государственной казны Военного ведомства, черноморское духовенство – из средств Черноморского казачьего войска. С одной стороны, это значительно улучшало материальное положение кубанского духовенства, которое выгодно отличалось от центральных областей, и способствовало быстрым темпам церковного строительства. С другой – порождало финансовую зависимость: черноморцев – от войскового правительства, линейцев – от полкового начальства, которые часто вмешивались в церковные дела.

Специфика расположения также влияла на материальное положение кубанского духовенства. На линии, где шли постоянные столкновения с горцами, народ был значительно беднее, чем в Черномории, а следовательно, храмы черноморцев, как и священнослужители, были существенно богаче. Это позволило черноморскому духовенству за относительно короткий промежуток времени создать неплохие хлебные запасы, ими располагали почти все черноморские приходы. В годы неурожая станичные общества не раз обращались за поддержкой к Церкви и всегда ее получали, что, естественно, еще больше укрепляло церковный авторитет.

В то же время проникновение в казачью среду иногородних элементов, а с ними западных идей несколько ухудшало религиозную ситуацию. По этому поводу святитель Игнатий Брянчанинов, будучи епископом Кавказской епархии, еще в 1861 г. писал: «В настоящее время совершаю путешествие по западной половине моей Епархии, по Черноморию, не так растленному, как другие места. Но и сюда проникло Европейское просвещение с блудом своим, а о казенных крестьянах и говорить нечего...» [5, с. 546].

Вместе с тем относительная закрытость казачьего общества в этот период способствовала сохранению в нем традиционной религиозности, влияние новых идей здесь было менее заметно, чем в других социальных слоях. Поэтому к моменту образования Кубанского казачьего войска (1860 г.) нравственное состояние как черноморских казаков, так и их пастырей было значительно выше, чем в других регионах.

Случаи пьянства, дебоширства и нерадивого исполнения пастырских обязанностей были крайне редки и составляли менее 0,5% от общего числа священнослужителей. Нарушителями дисциплины в основном были низшие чины церковнослужителей, преимущественно псаломщики. Несколько хуже обстояла ситуация у линейцев, здесь процент церковных правонарушений среди духовенства достигал 5%. Самой драматичной была ситуация в закубанских станицах. Окончание Кавказской войны, царская переселенческая политика способствовали интенсивной колонизации Закубанья русскими поселенцами. В созданные станицы в экстренном порядке отправлялись священнослужители. Согласно архивным документам, мало кто из духовенства, несмотря на льготы и подъемные, добровольно соглашался туда ехать. Как правило, штат формировался за счет выпускников духовных семинарий, не очень обременявших себя знаниями, либо священников, которые не могли ни с кем ужиться. Все это создавало благодатную почву для конфронтации с местным населением. Именно в среде закубанских священнослужителей был наиболее высок процент нарушения дисциплины.

Однако примерно до конца XIX в. казачество Кубани по-прежнему сохраняет глубокую набожность, что находило отражение в частом посещении ими храмов в воскресные дни. Примечательно, что даже сильный мороз не являлся для казаков помехой. Так, в летописи церкви Архангела Гавриила станицы Новомышастовской рукой священника записано. «1883 г. В этом году зима была крайне холодная и снежная... Храм Божий все казаки посещают прилежно даже в плохую

погоду. 1884 г. Зима настолько холодная, что до окончания литургии Св. Кровь Христа в чаше покрывалась тонким слоем льда, а св. агнцы на дискосе отвердевали, словно засушенные на огне. Руки священника коченели так, что трудно было сложить пальцы для крестного знамения и благословления людей. Так продолжалось весь январь, но каждое воскресенье храм был полон народу» [1, л. 10 об.].

Набожность казаков находила отражение и в ревностном соблюдении постов. Очень часто источники сообщают следующее: «Даже детям и больным дают в пост скоромную пищу не иначе как с благословения священника, а некоторые взрослые больные даже при разрешении священника предпочтут скорее проболеть более продолжительное время или даже расстаться с жизнью, чем оскоромиться в постные дни. Мало этого, приезжие в станицу во время поста, если бы даже просили хозяйку накормить скоромной пищей, получили бы отрицательный ответ. Помимо этого ни одна казачка не продаст молока или яиц, зная, что все это будет употреблено в пост» [7, с. 699]. В Великий пост обязательно говели и все казаки, находящиеся на службе. Составлялись особые исповедальные листы по всем казачьим частям, где отдельной строкой указывались лица, не желавшие поститься и причащаться. Вплоть до 1905 г. таких казаков практически не было, за исключением сильно больных либо находящихся вне части, а вот после принятия Закона о свободе вероисповедания картина слегка изменяется. Тем не менее говеющие составляют по Кубанскому казачьему войску по-прежнему подавляющее большинство.

Не забывали казаки и о благотворительности. Щедро одаривали свои приходские церкви дорогими иконами, богатыми ризами и церковной утварью. К концу 1890-х гг. между станицами даже возникло некое соревнование, у кого будет храм больше и красивее. По этому поводу владыка Агафодор даже сетовал во время посещения церкви в станице Новомышастовской в 1896 г.: «Храм очень просторный, а акустика

слабая, поэтому в конце его почти ничего не слышно. Лучше строить храмы размером поменьше, а по их количеству побольше» [1, л. 21].

Старательно исполняли казаки и главные христианские заповеди. «Никто не осмеливался нарушить обета, данного перед Богом в трудную минуту жизни, посещение монастырей, принятие в доме странника-богомольца, кормление нищих, помощь больным, страждущим – все это тщательно выполняли все станичники» [7, с. 712].

В это время особенно много внимания у духовенства занимает просветительская деятельность. Стремясь повысить образовательный уровень населения, с 80-х гг. XIX в. при многих церквях стали продавать духовную литературу, даже появился своеобразный вид благотворительности – книжный, когда священнослужители раздавали душеполезные книги всем желающим. При многих храмах стали открываться библиотеки. К концу XIX в. практически каждый благочиннический округ насчитывал до 10 церковных библиотек [6, с. 407].

Вместе с тем уровень религиозного образования в обществе был далек от идеала. В епархиальном отчете за 1888 г. епископ Ставропольский и Екатеринодарский Владимир писал: «Несмотря на старание духовенства, состояние религиозно-нравственного образования паствы желает лучшего. В лучшем случае прихожане знают начальную молитву и Символ веры, но даже их не всегда понимают, а порой и искажают» [2, л. 57].

В целом в период 1860–1900 гг. нравственность казаков была весьма удовлетворительной: главными пороками считались пьянство и воровство, семьи отличались крепким укладом, разводы были крайне редки, старшие дети заботились о младших, духовенство имело достаточно высокий авторитет.

Ситуация несколько изменилась в 1900–1920 гг. Для этого периода характерно было активное проникновение либеральных идей и мещанских ценностей в духовную культуру казачества, даже несмотря на ее закрытость. Отмена крепостного права, активная переселен-

ческая политика привели к тому, что к концу XIX в. заметно изменился социальный состав населения Кубанской области, где постепенно доля казачества сокращалась.

К началу XX в. казаки, кровью и потом защищающие и осваивающие кубанскую землю, оказались в меньшинстве и составляли всего 44,5% от общего числа жителей Кубани. Резкий приток иногородцев еще более обострил их взаимоотношения с казачеством, что нашло отражение в выработке своеобразного стереотипа «мы» и «они». Русская Православная Церковь стремилась сгладить это противостояние, но в реальности лишь усугубляла ситуацию. Яблоком раздора стало массовое открытие церковно-приходских школ, казаки не желали выделять средства на строительство школ для иногородних.

Усилению духовного кризиса, докатившегося к началу XX в. до Кубани, во многом способствовала и деятельность либерально настроенной интеллигенции.

Все чаще в демократической прессе встречались антимонархические высказывания. Так, в 1905 г. Бальмонт писал:

Наш царь – убожество слепое,
Тюрьма и кнут, подсуд, расстрел,
Царь – висельник, тем низкий вдвое,
Что обещал, но дать не смел...

Естественно, те, кто разделял взгляды поэта, с пренебрежением относились к тем, кто поддерживал монархические ценности. Не случайно именно русская интеллигенция стала разносчицей нигилистического отношения к Церкви и духовенству.

Нередко на этой почве возникали конфликтные ситуации. Волна недовольства прокатилась по рядам кубанского духовенства после выхода в свет «Сказки о попе и о работнике его Балде» А. С. Пушкина и ее пропаганды некоторыми представителями кубанской интеллигенции. Выступая в день празднования памяти А. С. Пушкина в 1901 г. в

Майкопе, благочинный 15-го округа Кубанской области протоиерей Евгений Соколов заметил, что «не надо эту сказку читать детям, так сам поэт признавал, что ему стыдно за нее, а идеи Л. Толстого – крамола». Тем самым вызвал резкую критику со стороны майкопской интеллигенции не только в свой адрес, но и в адрес Русской Православной Церкви [4, л. 48].

Таким образом, к началу XX в. отношение к священству на Кубани не было однозначным.

Этому во многом способствовали два фактора:

1) неоднородность кубанского общества. К началу XX в. в нем выделялись следующие слои:

- казачество (бедное, среднее, зажиточное);
- иногородние (купцы, мещане, ремесленники, городская и сельская беднота);
- войсковое и российское дворянство;
- интеллигенция.

2) неоднородность кубанского духовенства. К началу XX в. в его составе были как потомственные казаки (эти священнослужители относились сразу к двум сословиям – духовному и казачьему, а их дети сами выбирали, кем им быть – священниками или казаками), так и священники, прибывшие из других регионов России.

На положение православного духовенства Кубани, как и всей России, в начале XX в. заметное влияние оказали четыре фактора:

- 1) духовный, определяющий степень нравственного состояния общества;
- 2) экономический, неразрывно связанный с материальным положением;
- 3) социальный, обозначающий статус духовенства в сословной иерархии;
- 4) политический, представленный политическими убеждениями священнослужителей.

Негативные последствия церковной реформы Петра I, приведшие к подчинению Церкви государству, с особой силой проявились с наступлением XX в. К этому времени Церковь как институт переживала сильный внутренний кризис, ростки которого наметились еще в 40–50-е гг. XIX в. Среди комплекса проблем особо выделялось две – экономическая и духовная.

Нерешенность вопроса о материальном обеспечении священно- и церковнослужителей негативно отражалась не только на их положении, но и на позициях Православной Церкви. Отсутствие государственного жалования у духовенства (к началу XX в. его на Кубани получали далеко не все пастыри), существование лишь за счет совершаемых треб и земельного участка, с одной стороны, создавали зависимость священника от своего прихода, с другой – превращали его в обычного земледельца. Постоянная материальная нужда заставляла служителей Церкви больше заботиться не о духовной пище, а о поисках пропитания для себя и своих домочадцев, из-за чего страдало качество богослужения. Не имея свободного времени на самообразование, священник деградировал в своем развитии и зачастую мало чем отличался от своих прихожан. Не удивительно, что многие представители духовенства разделяли требование бастовавшего народа об улучшении быта и с надеждой восприняли весть о революции и грядущих переменах. Так, священник Н. Глаголев в 1906 г. в своей статье, помещенной в «Ставропольских епархиальных ведомостях», предлагал отменить поклоны во время богослужения: «Мы, духовенство, задумали со всей Россией обновиться. Очиститься, совлечься ветхозаветного человека – и вдруг стояние на коленях, такая отсталость. Поклоны унизительны по своей бессмысленности. Их можно сравнить с побоями и розгами, ныне отошедшими в область преданий» [8, с. 234].

Начиная с 1905 г. на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей» велось открытое обсуждение церковного реформирования. Особенно острые дискуссии вызывали вопросы о пенсии и жало-

вание для священнослужителей и о праве голоса во время епархиальных съездов младших представителей церковного клира.

Экономические проблемы усугублялись духовным кризисом, который затронул и ряды духовенства. Уже к 40-м гг. XIX в. существующая система подготовки семинаристов требовала срочного реформирования. Переживая за будущее, святитель Игнатий Брянчанинов, епископ Кавказский и Черноморский, писал: «Мы живем в страшный век. Неверие охватило и еще более охватывает землю: соблазны умножились до бесчисленности, и еще более умножаются. Как не поколебаться молодым людям!» [5, с. 426]. Указывая на угрозу духовной деградации общества, Святитель четко обозначил основные причины этого:

- увлечение западными ценностями (прагматизм и рационализм не оставляют места для веры): «Рационализм со своими постановлениями не может остановиться в движении своем, как имеющий основанием непрестанно изменяющийся разум человеческий. Надо ожидать большего и большего развития болезни...» [5, с. 206];
- развитие алчности: «В наше время... страсть к деньгам прокралась во все сословия и саны, заглушила и подавила все благие побуждения и все священные обязанности» [5, с. 453];
- низкий уровень религиозной культуры всех слоев общества: «В России, – потому что христианской верой занимаются очень поверхностно и грубо, идут к познанию Христа семинарией и академией, которых Христос не установил, а оставили очищение себя святыми подвигами, которое Христос установил и заповедал, – пребывают вне истинных, живых понятий о вере Христовой. – Какое христианское образование найдем в России? В простом народе – наиболее излишнюю, скрупулезную привязанность ко всему вещественному,

к форме, – от чего родились расколы; недостаток, крайний недостаток в познаниях и ощущениях духовных. Этот же недостаток – в обществе образованном: к нему присоединяется небрежение к форме, странно соединенное с врожденным, усвоившимся уродливым уважением к этой же самой форме. – Вы встречаете человека образованного нынешним образованием, заимствованным из развращенной Европы, умеющего расшаркаться, извернуться, быть ловким на бале, в дипломатическом салоне, имеющего о всех предметах кое-какой, свой, по большей части бестолковый толк, – вы находите в нем по отношению к религии неверие, скептицизм, и, внезапно, рядом возле философского скептицизма Европы грубое суеверие, предрассудок глупый и смешной избы русской: он ни за что не сядет тринадцатым за стол, чрезвычайно обеспокоится, когда соль будет просыпана, оплевывается на все стороны при встрече с попом или монахом...» [5, с. 402];

- пробелы в системе воспитания: «Как посмотришь на нашу молодежь, то нельзя не пожалеть ее! Как она ветрена! Как не думает ни о чем, кроме удовольствий, расстраивающих и нравственность и здоровье, приготовляющих самую печальную будущность. Мне кажется, что всему этому причина – неправильное воспитание, дающее молодым людям неправильный взгляд на себя и на жизнь» [5, с. 431].

Но Святейший Синод и монархическая власть, казалось, не замечали этих проблем, вопрос так и оставался открытым.

Невысокий нравственный уровень многих семинаристов и низкая религиозная культура в условиях ужесточения дисциплины и ухудшения условий пребывания в духовных заведениях создавали благоприятную почву для назревания конфликта.

Уже к концу XIX в. наметился рост протестных выступлений среди семинаристов. Так, в 1896 г. по всей России прокатилась волна

выступлений семинаристов против циркуляра министра народного просвещения, разрешающего поступать в Юрьевский и Варшавский университеты лишь перворазрядникам. Этими акциями было положено начало семинаристских выступлений, число которых резко возросло в годы первой русской революции. Неоднократно в акциях протеста принимали участие и ставропольские семинаристы.

Главными их требованиями были:

- изменение системы духовного образования;
- пересмотр учебной программы и уменьшение в ней богословских дисциплин;
- либерализация учебного процесса (снятие запрета с ряда книг, смягчение дисциплинарных взысканий);
- демократизация внутренней жизни (изменение отношений между педагогами и учениками);
- улучшение условий проживания.

Естественно, все это подрывало авторитет Церкви, способствовало росту недовольства. Ситуация усугублялась и политической неоднородностью кубанского духовенства. К 1917 г. в нем наметилось три течения: реформистское, консервативное и радикальное.

Реформистское (представлено было в основном низшими слоями церковного клира и молодыми приезжими священниками) ратовало за коренные перемены, за демократизацию церковного управления, за отказ от многих церковных канонов и за либерализацию церковной жизни. Впоследствии именно из этой среды вышли сторонники революции и обновленчества.

Консервативное (как правило, состояло из коренного черноморского духовенства, полковых священников, черного духовенства) выступало за сохранение верности канонам православия и немедленное восстановление Патриаршества. Негативно относилось к революционным событиям.

Радикальное (на Кубани оно было немногочисленным, в него входили в основном высшие чины белого духовенства и некоторые представители черного), во многом соглашаясь с консерваторами, призывало к более решительным действиям. По их мнению, именно православное духовенство должно было возглавить борьбу с революционным движением и оказать содействие восстановлению монархии. Многие из этой среды стали участниками таких организаций, как Общество Архангела Михаила и Черная сотня.

Однако по сравнению с центральными губерниями России позиции Православной Церкви на Кубани были по-прежнему крепки, чему во многом способствовало наличие казачьего населения, большая часть которого оставалась глубоко верующими людьми. Единственным разногласием между духовенством и казачеством был материальный вопрос. Казаки не очень хотели содержать свое духовенство, недовольство вызывало и наделение священнослужителей землей из станичного пая. Но конфронтаций на этой почве было немного.

В это время казаки часто ходатайствовали о награждении лучших представителей духовенства. Церковный авторитет значительно укрепляли и полковые священники, которые пользовались здесь особым уважением.

Не случайно даже при наличии негативных последствий манифеста о веротерпимости позиции православия здесь были все еще сильны, хотя и подверглись некоторым изменениям. Примечательно, что в то время, когда в России многие выходили из православия, на Кубани ряды православных продолжали расти за счет единоверцев и представителей других конфессий.

В то же время, несмотря на широкую просветительскую работу духовенства, религиозная культура населения в общей массе оставалась крайне низкой. К началу XX в. на Кубани, как и за 100 лет до

этого, было немало лиц, не знавших православных молитв либо их искажавших. Но желание исправить положение вещей исходило лишь от церковных властей. Повсеместное открытие воскресных школ для взрослых не давало положительных результатов из-за невысокого числа учеников. Зачастую, при всем старании священников привлечь как можно больше прихожан, воскресные школы оставались полупустыми. Часто в рапортах содержались сообщения такого рода: «В вверенной мне воскресной школе было проведено всего шесть уроков, причем на первом присутствовало 12 учеников, на последнем 6, да и то они просили прекратить уроки, так как едут на заработки» [3, л. 18]. Таким образом, на Кубани известный закон диалектики перехода количества в качество не действовал, поэтому, несмотря на то что к 1917 г. здесь было создано свыше 500 воскресных и более 200 церковно-приходских школ, уровень религиозного образования по-прежнему был крайне низким.

Падение нравственности отражалась и на крепости семейных устоев. К началу XX в. впервые в истории Кубани заметно возрастает число разводов, и если 100 лет назад к ним относились как к событию из ряда вон выходящему, то к началу XX в. это становится обычным явлением. Меняется и причина развода: если в начале XIX в. поводом к расторжению брака являлась пропажа мужа или жены, то через 100 лет – супружеские измены. Ослабление религиозных чувств находило отражение и в отношении к посту – количество постящихся заметно сокращается. Перестают соблюдать кубанцы и постные дни (среду и пятницу). По этому поводу некоторые представители кубанского духовенства даже предлагали внести корректировки в церковные правила. «Учитывая, что половина клириков и около тысячи мирян не соблюдают посты, отлучение всех их от храма, как это было в древней православной традиции, в нынешних условиях не приемлемо» [8, с. 234].

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать следующие выводы:

- главным фактором, сыгравшим важную роль в развитии революционных событий, стало ослабление духовности в обществе;
- нравственному кризису в немалой степени способствовали следующие моменты:
 - а) превращение Церкви в одно из ведомств государства,
 - б) подход к православию как к одному из элементов официальной идеологии (что подрывало доверие к нему как к религии),
 - в) увлечение политической элиты России демократическими лозунгами и ценностями западного общества и широкая их пропаганда,
 - г) ослабление государственной системы патриотического воспитания (к началу XX в. мероприятия часто проводились «для галочки» – сами участники патриотических акций не верили в то, о чем вещали).

Однако именно казачество из всех слоев кубанского населения оказалось наиболее духовно здоровым, хотя кризис затронул и его. Религиозность казаков нашла отражение в их борьбе за сохранение храмов. Может быть, поэтому волна антицерковных настроений ударила по Кубани не в годы Гражданской войны, как во всей России, а в период борьбы с казачеством. Разрушение и закрытие большинства храмов здесь происходило не в 1918–1922 гг., а в середине 1930-х и во второй половине 1950-х гг., когда казачество как сословие было уничтожено.

Именно пришлое, а не коренное население Кубани выступило инициатором антицерковной пропаганды. Весь драматизм ситуации заключался в том, что под лозунгом борьбы за советскую

власть на Кубани шло повсеместное уничтожение казачества и его священства.

-
1. ГАКК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 499.
 2. ГАСК. Ф. 135. Оп. 47. Д. 5.
 3. ГАСК. Ф. 135. Оп. 56. Д. 264.
 4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 56. Д. 595.
 5. *Игнатий Брянчанинов, свят.* Избранные письма. М., 2012.
 6. КЕВ. 1882. №2.
 7. Кубанский сборник. 1883. Т. 1.
 8. СЕВ. 1906.

Из истории православия в Осетии: священник Алексей Аладжиков (1836–1866)

Л. К. Гостиева (Владикавказ)

Священник Алексей Давидович (Аксо Докоевич) Аладжиков родился в 1836 г. [22, с. 2] в с. Назиджин (Нæзыджын) Алагирского ущелья Осетии. В 1844 г. Алексей поступил во Владикавказское духовное училище. После того как отец Алексея, Доко Аладжиков, дал письменное обязательство о том, что его сын после окончания учебы поступит в духовное звание и станет священником, смотритель Владикавказского духовного училища Григорий Соколов распорядился зачислить этого ученика на казенное содержание [21, л. 4].

Алексий учился довольно успешно. В его аттестате об окончании Владикавказского духовного училища были «весьма хорошие» оценки по всем изучаемым предметам [22, л. 2]. Учителем Алексея в высшем отделении духовного училища был Георгий Кантемиров [6, л. 14], с которым он впоследствии работал в Комитете по переводу на осетинский язык богослужебной и учебной литературы. 26 июня 1851 г. Алексей Аладжиков окончил Владикавказское духовное училище и был переведен в Тифлисскую духовную семинарию [22, л. 2], которую окончил в 1857 г. по 1-му (высшему) разряду [24, л. 9 об.].

Сразу же после завершения учебы Алексей Аладжиков по распоряжению правления семинарии был направлен во Владикавказское духовное училище, где стал учителем первого приходского класса [24, л. 15 об.]. Во Владикавказе Алексею пришлось самому решать свои бытовые вопросы. Поскольку собственного жилья во Владикавказе у него не было, ему пришлось снять квартиру, которую он оплачивал из

своего небольшого жалованья (125 рублей). О нелегком материальном положении Алексея можно судить по его рапорту смотрителю Владикавказского духовного училища Холуйскому от 11 февраля 1858 г., в котором он писал, что «по неимению поступления в училищный дом, живу на квартире и по скудости жалованья имею нужду во многом» [26, л. 3].

В первом приходском классе Алексей обучал учеников русскому языку. С 1 октября 1857 г. по 1 января 1858 г. он дополнительно проводил занятия по осетинскому языку во втором приходском классе (34 ученика), в низшем (8 учеников) и высшем (3 ученика) отделениях. Дополнительные двухчасовые занятия проводились дважды в неделю. В рапорте в правление Тифлисской духовной семинарии по поводу вознаграждения учителя Алексея Аладжикова за дополнительную работу по преподаванию осетинского языка смотритель Владикавказского духовного училища Иван Холуйский отмечал, что тот проводит занятия «с заметным успехом» [26, л. 1 об.].

Осетинский язык преподавался в Тифлисской духовной семинарии по грамматике академика А. М. Шегрена, изданной в 1844 г. Под руководством А. Аладжикова ученики упражнялись в чтении и письменных работах по осетинскому языку, два раза в неделю занимались переводом Псалтири с осетинского языка на русский и грамматическим разбором текстов. В ведомости о преподавании местных языков во Владикавказском духовном училище за 1857 г. отмечалось, что ученики А. Аладжикова «переводят с осетинского на русский хорошо, говорят тоже хорошо», успехи учеников в учебном году – удовлетворительные [23, л. 2]. Преподавательская деятельность А. Аладжикова во Владикавказском духовном училище продолжалась около двух лет.

11 февраля 1858 г. Правление Тифлисской духовной семинарии запросило от смотрителя Владикавказского духовного училища И. Холуйского «аттестат об успехах в науках и поведении и форму-

лярный список о службе учителя первого приходского класса Алексия Аладжикова» [25, л. 15–15 об.], которые были им своевременно представлены [22, л. 2].

Через некоторое время после этого Алексей Аладжиков был рукоположен в сан диакона и назначен на диаконскую должность при архимандрите Иосифе (Чепиговском), управляющем осетинскими приходами и причтами и духовно-учебными заведениями во Владикавказском военно-осетинском округе. Архимандрит Иосиф сам рекомендовал на эту должность Алексия Аладжикова, которого знал по Тифлисской духовной семинарии как хорошего семинариста. До своего нового назначения, будучи в сане иеромонаха, архимандрит Иосиф занимал должность инспектора Тифлисской духовной семинарии, а до этого некоторое время был в семинарии учителем логики и психологии, библиотекарем.

Вскоре отец Алексей стал одним из активных помощников и сподвижников архимандрита Иосифа. Он сопровождал архимандрита Иосифа в его многочисленных поездках по осетинским приходам, принимал участие в богослужениях. Вместе со священниками Алексием Колиевым и Михаилом Сухиевым диакон А. Аладжиков помогал архимандриту Иосифу изучать новый для него осетинский язык, основным пособием по изучению которого являлась грамматика А. М. Шегрена. Архимандрит Иосиф при помощи вышеперечисленных лиц в короткие сроки овладел осетинским языком.

С осени 1859 г. диакон Аладжиков был привлечен архимандритом Иосифом к работе в открытой им Алагирской осетинской школе. Еще летом 1859 г. архимандрит Иосиф приобрел для школы дом, который был покрыт черепицей и полностью отремонтирован. В рапорте Экзарху Грузии Евсевию (Ильинскому) от 31 августа 1859 г. архимандрит Иосиф писал, что предполагал «хозяйственную часть по училищу поручить диакону Аладжикову; ему же нахожу более посто-

янным поручить законоучительскую должность, так как для большей вразумительности предметов учения веры необходимо объясняться с учениками по-осетински и заставлять их отвечать на вопросы как по-русски, так и по-осетински» [7, л. 15].

В конце 1862 г. отец Алексей Аладжиков оставил диаконскую должность при архимандрите Иосифе, на которой его сменил диакон (впоследствии священник) Георгий Караев. Аладжиков был рукоположен в сан священника и направлен в церковь Рождества Пресвятой Богородицы села Вольно-Христиановского (с 1934 г. – село Дигора, с 1964 г. – город Дигора). Эта церковь была построена в 1858 г. на средства Осетинской духовной комиссии.

Селение Вольно-Христиановское образовалось в 1852 г. в результате резкого обострения классовых противоречий в Дигории в середине XIX в. Адамихаты (общинники) вели борьбу с бадеями (феодалами), отказываясь повиноваться им и платить повинности. В докладной от 25 апреля 1848 г. дигорские крестьяне просили наместника Кавказа князя Воронцова поселить их отдельно от феодалов.

Сословные противоречия в Дигории усиливались религиозным противостоянием между крестьянами и феодальной знатью. Знать вмешивалась в дела Православной Церкви и открыто пропагандировала магометанство. Несмотря на усилия Осетинской духовной комиссии, количество принявших ислам увеличивалось, зачастую за счет христиан. В 1847 г. христиане Стыр-Дигорского прихода подали прошение Экзарху Грузии архиепископу Исидору (Никольскому), в котором жаловались на феодалов-магометан: «...считая свое сословие выше нашего сословия, угнетают нас, христиан, и свои силы простирают до того, что угрозами приводят христиан в магометанство». Впрочем, этот процесс шел не только в Дигории, но и в Осетии в целом.

Начальник Центра Кавказской линии князь Г. Р. Эрстов предложил план отдельного поселения крестьян (православных) и феодалов

(мусульман), который после одобрения наместником Кавказа князем Воронцовым был утвержден императором Николаем I специальным манифестом.

Дигорских крестьян поселили на равнине, на правом берегу реки Урух, которая граничила на востоке с землями станицы Николаевской, на северо-западе – с землями Тугановых, на юго-западе – с владениями Кубатиевых.

На 263 двора села Вольно-Христиановского было отмежевано 4870 десятин. Всего же в распоряжении дигорских крестьян, переселившихся на равнину (635 дворов), находилась одна треть земли – 9564 десятины. Две трети равнинных земель оказалась в руках баделят в качестве компенсации «за потерю власти над черным народом» [3, с. 8].

Первыми жителями селения стали выходцы из села Дур-Дур и предгорного села Кусхо-Майхо. К 1859 г. в селении насчитывалось 280 дворов, в 1866 г. в результате массовых переселений количество дворов перевалило за 350.

Будучи настоятелем церкви, отец Алексей Аладжиков был назначен на должность Дигорского благочинного. В Дигорское благочиние в 1862 и 1863 гг. входили: Вольно-Христиановский (два прихода) (2423 человека), Галиатский (1408 человек), Стыр-Дигорский (724 человека), Мизурский (1019 человек), Махчинский (1304 человека), Дагомский (1179 человек) приходы [15, с. 53]. Кроме первого селения, расположенного на равнине, все остальные находились в горах, причем в труднодоступных ущельях. Особенно сложно было попасть в высокогорные селения в зимнее время.

В должности благочинного отцу Алексию пришлось активно заниматься миссионерской деятельностью. Подтверждением этого служит его рапорт архимандриту Иосифу от 18 января 1866 г., который привел в своей книге «Христианство в Осетии. Исторический очерк» протоиерей Алексей Гатуев: «Я заметил, что духовенство наше поте-

ряло доверие, оно подорвано влиятельными лицами Дигории, врагами Православия, которые уверяют слабых в вере в том, что христианства в Дигории желают только попы, а начальство на это не обращает внимания; почему приказ, изданный относительно совращающихся, ни над одним не приведен в исполнение... Враги Православия поставили народ в такое положение, что в христианах ослабела ревность христианской религии и – по несчастью – в ислам совращались важные лица в обществе; и поэтому к прошлогодним сорока дворам прибавилось девять семейств в Махческе, а в Стыр-Дигории к двадцати девяти дворам прошлогодним прибавилось еще семнадцать дворов» [2, с. 80–81].

Благочинный Аладжиков отметил в рапорте, что никакая проповедь не действует на народ, и призывал к содействию местное гражданское начальство: «27 ноября прошлого года я убедил начальника I Владикавказского округа полковника Эглау в том, что Махчешский приход закроется, если он, полковник, не примет мер к прекращению отступничества и не окажет ему законного содействия к обращению отступников» [2, с. 80–81]. В том же рапорте отец Алексей описал, как он совместно с начальником округа, приставом Нициком и депутатом Владикавказского народного суда Корнаевым отбирал подписки с ренегатов, но и эта мера не смогла удержать их в православии.

В селе Вольно-Христиановском отец Алексей исполнял также должности заведующего одноклассной церковно-приходской школой и законоучителя. Собиратель народного творчества учитель М. Гарданов отмечал впоследствии, что «старожилы с благоговением вспоминают» имя священника Аладжикова, который преподавал в церковно-приходской школе Закон Божий и много для нее сделал [1, с. 195].

Первую школу в селении на свои средства открыл в 1856 г. священник Иоанн Мревлов, предоставив для занятий свою квартиру. При Аладжикове школа также помещалась в доме для причта. В 1861 г.

в ней обучалось 25 учеников, 10 из которых были переведены в Алагирскую двухклассную школу на казенное содержание [9, л. 27–28]. По штату, учрежденному еще Осетинской духовной комиссией, в Алагирской двухклассной школе положено было ежегодно содержать на казенном содержании 16 детей дигорцев, на каждого из которых отпускалось по 40 руб. в год [9, л. 23]. При заведующем отце Алексии Аладжикове такие переводы детей продолжались. После обучения в Алагирской школе ученики могли продолжить свое образование во Владикавказском духовном училище.

С 1 января 1863 г. на священника А. Аладжикова наряду с преподаванием Закона Божия были также возложены обязанности учителя школы Григория Шавлохова, которого по решению Комитета Общества восстановления православного христианства на Кавказе (далее – ОВПХК) временно назначили учителем осетинского языка во Владикавказскую девичью школу (ее 10 мая 1862 г. открыл священник Алексей Колиев) [27, л. 3 об.]. Учитель Г. Шавлохов должен был заменять назначенного на должность учителя Владикавказской девичьей школы А. Цаликова (будущего протоиерея), который должен был летом 1863 г. завершить курс обучения в Тифлисской духовной семинарии.

Священник Аладжиков поставил перед церковными властями вопрос об отпуске средств на постройку школьного здания, однако его просьба осталась неудовлетворенной [5, л. 46]. Строительство здания для церковно-приходской школы было начато только в 1878 г. и закончено лишь осенью 1882 г. Школьное здание было построено на средства самих жителей, которые ассигновали 4000 рублей из общественных сумм.

Несмотря на отсутствие школьного здания, отцу Алексию удалось наладить работу церковно-приходской школы. Первые два года он не получал даже жалованья за свою работу в школе. В 1864 г. ОВПХК назначило жалованье (200 рублей) священникам, занимаю-

щимся обучением в Ардонской и Вольно-Христиановской школах [16, с. 15].

Архимандрит Иосиф, инспектировавший 31 августа 1864 г. 11 одноклассных приходских школ Владикавказского округа, учреждений на средства ОВПХК, выделил три лучшие школы – Вольно-Христиановскую, Ардонскую и Кадгаронскую. В своем отчете он писал: «Учение мальчиков идет успешно, особенно в трех первых школах... ученики читают по-осетински и по-русски свободно, молитвы по букварю знают наизусть, соборные апостольские чтения по-осетински знают хорошо, священную историю рассказывают на своем языке свободно и со смыслом: заметно, что исторические повествования им нравятся» [10, л. 6]. Вольно-Христиановская приходская школа была самой многочисленной в Дигорском благочинии, в ней обучалось 36 учеников.

В своем отчете за 1865 г. инспектор Гогоберидзе отмечал, что «Ардонская и Вольно-Христиановская школы стоят несравненно выше всех мужских школ Северной Осетии. Этот факт служит лучшим доказательством того, что здешние преподаватели смотрели серьезно на свое дело и добросовестно исполняли обязанности в отношении учеников» [17, с. 31].

Священник Аладжиков прилагал большие усилия к тому, чтобы учащиеся его школы получали дальнейшее образование. Летом 1865 г. с этой целью два ученика – Илларион Казбеков и Фома Гатуев (впоследствии учитель Вольно-Христиановской школы) – были переведены во Владикавказское Горское окружное училище [12, л. 8].

В 1866 г. в школе обучалось 46 учеников [11, л. 20]. Дмитрий Бакрадзе, инспектировавший Вольно-Христиановскую школу в 1866 г., нашел ее дела в худшем положении, чем в 1865 г., когда школу осматривал инспектор Гогоберидзе. Причину этого Бакрадзе видел в том, что «присмотр за ней ослабел по случаю продолжительной болезни благочинного Аладжикова (уже умершего)» [11, л. 21].

Важную часть просветительской деятельности священника Алексия Аладжикова составляла церковно-переводческая работа, которая была начата им в конце 1850-х гг. С сентября 1858 г. по август 1859 г. под руководством архимандрита Иосифа диакон А. Аладжиков вместе со священниками А. Колиевым, М. Сухиевым и учителем С. Жускаевым (впоследствии священником) активно работал над исправлением перевода на осетинский язык Литургии святого Иоанна Златоуста, выполненного ранее учителем Тифлисской духовной семинарии Даниилом Чонкадзе [13, л. 1-1 об.]. После многочисленных доработок, сличения текста со славянским и греческим оригиналами перевод Литургии святого Иоанна Златоуста был подготовлен к печати. Книгу издали в Тифлисе в 1861 г. [4].

По указанию архимандрита Иосифа в 1861 г. отец Алексий перевел на осетинский язык «Последование вечерни» и «Последование утрени» [4, л. 2]. Текст переводов был рассмотрен и исправлен священниками А. Колиевым, М. Сухиевым и учителем С. Жускаевым [4, л. 32 об.]. В 1861 г. «Последование вечерни» и «Последование утрени» были изданы в Тифлисе в Типографии Главного управления Наместника Кавказа.

Переводы Литургии святого Иоанна Златоуста, «Последования вечерни» и «Последования утрени» были крайне необходимы в осетинских приходах для проведения богослужения на осетинском языке. В декабре 1861 г. Комитет ОВПХК направил управляющему осетинскими приходами архимандриту Иосифу по 35 экземпляров этих богослужебных книг для раздачи их по приходам Владикавказского, Ардонского, Дигорского и Кобинского благочиний. При этом Комитет предложил благочинным осетинских церквей «вменить в особенную обязанность подведомственным причтам изучить осетинский письменный язык и богослужение в церквах отселе совершать непременно на сем языке» [4, л. 45-45 об.]. Наблюдение за исполнением распоряжения было возложено на архимандрита Иосифа.

В январе 1862 г. по 40 экземпляров этих богослужебных книг было направлено во Владикавказское духовное училище и другие училища в качестве руководства и пособия для преподавания осетинского языка [4, л. 47 об.].

В 1860 г. диакон А. Аладжиков вместе со священниками А. Колиевым, М. Сухиевым, учителями С. Жускаевым, В. Цораевым, Г. Караевым (впоследствии священником, как и Жускаев) и Г. Кантемировым вошел в состав Комитета по переводу на осетинский язык священно-церковных и учебных книг, образованного архимандритом Иосифом по распоряжению Экзарха Грузии архиепископа Евсевия от 26 апреля 1860 г. [4, л. 17].

Архимандрит Иосиф распределил между членами Комитета обязанности по переводу на осетинский язык различных богослужебных книг. В рапорте Экзарху Грузии Евсевию от 30 мая 1860 г. №190 архимандрит Иосиф отмечал, что диакону Аладжикову он поручил перевести на осетинский язык «канон и молитвы ко Святому Причащению и службу Пасхальную» [8, л. 12]. В отчете ОВПХК за 1862 и 1863 гг. в разделе «Перевод священно-церковных книг на горские языки» отмечалось, что священник Аладжиков перевел на осетинский язык службу на святую Пасху [15, с. 10].

В первой половине 1861 г. под руководством архимандрита Иосифа диакон А. Аладжиков вместе с протоиереем А. Колиевым рассмотрели и исправили перевод на осетинский язык Соборных посланий апостолов Иоанна, Иуды и Петра, выполненный В. Цораевым [13, л. 27]. В том же году вместе со священниками А. Колиевым, М. Сухиевым и учителями Г. Караевым и Г. Кантемировым отец Алексей работал над исправлением перевода Соборных посланий апостола Иакова, сделанный В. Цораевым [13, л. 32 об.].

В 1861 г. он также исправил перевод молитв по причащении Святых Таин, выполненный архимандритом Иосифом [13, л. 32 об.].

Вместе со священниками А. Колиевым, М. Сухиевым и учителями В. Цораевым, Г. Караевым и Г. Кантемировым диакон А. Аладжиков работал над исправлением «Осетино-русского букваря», написанного архимандритом Иосифом [13, л. 32 об.].

14 марта 1862 г. Комитет ОВПХК предложил управляющему осетинскими приходами архимандриту Иосифу «поручить благочинным священникам Колиеву, Аладжикову и Сухиеву и учителю Жускаеву заняться переводами на осетинский язык священных книг: Бытия, Царств, пророка Исаии и Иова с русского текста, выбор книги предоставить усмотрению каждого из упомянутых лиц» [13, л. 63].

В 1863 г. священник Алексей Аладжиков совместно с архимандритом Иосифом и протоиереем Алексием Колиевым рассмотрели и исправили перевод Часослова, сделанный священником Михаилом Сухиевым [13, л. 85].

В 1864 г., судя по отчету ОВПХК, священник Аладжиков перевел Книгу Бытия [16, с. 12]. В том же году под руководством архимандрита Иосифа он совместно с протоиереем А. Колиевым, священником М. Сухиевым, диаконом Г. Караевым, учителями С. Жускаевым и Г. Кантемировым исправлял опубликованный в 1861 г. в Тифлисе перевод Евангелия, выполненный учителем Тифлисской духовной семинарии Григорием Мжедловым. Отец Алексей вместе с архимандритом Иосифом, отцами А. Колиевым, М. Сухиевым и, частично, С. Жускаевым и Г. Караевым работал над Евангелием от Матфея, а с отцом М. Сухиевым – над Евангелием от Иоанна [13, л. 77]. Переводчиками была составлена подробная записка исправлений с объяснением каждого пункта [13, л. 49–50]. В 1864 г. «Святое Евангелие» на осетинском языке в новой редакции было опубликовано в Тифлисе [20, с. 64].

В 1865 г. священник А. Аладжиков перевел на осетинский язык Книгу Исхода [17, с. 28].

В 1867 г. в Тифлисе были изданы переведенные им на осетинский язык «Службы Рождеству и Успению Пресвятые Богородицы».

Аладжиков также собирал материал для «Русско-осетинского словаря с краткой грамматикой», над составлением которого епископ Иосиф трудился многие годы. Участие священников Михаила Сухиева, Косьмы Токаева, Александра Цаликова и Алексея Аладжикова в работе над словарем епископ Иосиф отметил в предисловии к четвертому изданию [19, с. 1].

Церковные власти высоко ценили переводческую деятельность священника А. Аладжикова. В отчете ОВПХК за 1866 г. отмечалось, что дело перевода богослужебной литературы на осетинский язык «в отчетном году не имело особенного успеха. Комитет, учрежденный в г. Владикавказе для перевода книг на осетинский язык, лишился лучших и самых деятельных членов – протоиерея Колиева и священника Аладжикова. Преждевременная смерть их произвела перерыв в занятиях Комитета: перевод книг приостановился; составленные же прежде на осетинский язык переводы не могли быть окончательно рассмотрены и приготовлены к печати» [18, с. 11–12]. Позже протоиерей Алексей Гатуев выделил в своей книге «Христианство в Осетии. Исторический очерк» благочинного священника Алексея Аладжикова как одного из восьми основных сподвижников архимандрита Иосифа. Он писал: «В 1863 году Осетию и христиан в Осетии постигло великое несчастье – закрытие во Владикавказе Осетинского духовного училища. В 1866 году к этому несчастью прибавились другие – преждевременно сошли в могилу два лучших деятеля, протоиерей Колиев и священник Аладжиков» [2, с. 80].

Отец Алексей скончался в 1866 г. после продолжительной болезни и был похоронен в ограде церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Вольно-Христиановском [14, л. 213]. Могила его не сохранилась.

Священник Алексей Аладжиков был видным деятелем осетинской культуры второй половины XIX в., миссионером, просветителем, переводчиком церковной литературы на осетинский язык.

1. *Гарданов М. К.* Селение Христианское в фактах жизни. Историко-статистико-экономический и революционный очерк // ИОНИИК. Вып. 1. Владикавказ, 1925.
2. *Гатуев А., свящ.* Христианство в Осетии. Исторический очерк. Владикавказ, 1901.
3. История города Дигоры. Владикавказ, 1991.
4. Литургия святого Иоанна Златоустого на осетинском языке (без благодарственных молитв по Святом Причащении). Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказа, 1861.
5. НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 108.
6. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 57.
7. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 61.
8. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 62.
9. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 63.
10. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 65.
11. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 66.
12. НА СОИГСИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 67.
13. НА СОИГСИ. Ф. Лингвистика. Оп. 1. Д. 77. П. 33.
14. НА СОИГСИ. Ф. 19. Литература. Оп. 1. Д. 219.
15. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1862 и 1863 гг. Тифлис, 1864.
16. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1864 год. Тифлис, 1865.
17. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1865 год. Тифлис, 1866.
18. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1866 год. Тифлис, 1867.
19. Русско-осетинский словарь с краткой грамматикой / Сост. *Иосиф, епископ Владикавказский*. Владикавказ, 1884.
20. Сыгъдаг Евангелие. Тифлис, 1864.
21. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 222.
22. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 326.
23. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 384.
24. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 386.
25. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 389.
26. ЦГА РСО–А. Ф. 149. Оп. 1. Д. 390.
27. ЦГА РСО–А. Ф. 263. Оп. 1. Д. 1.

Русская Православная Церковь на Черноморском побережье Кавказа на рубеже XIX–XX вв. (на примере города Сочи)

З. Н. Ионова (Сочи)

Христианство рассматривалось российским правительством как важный фактор утверждения Российской империи на Кавказе. Уже после Адрианопольского мирного договора в 1829 г. была образована Донская епархия, куда вошла Черномория и Кавказская область. Первым епископом епархии стал Преосвященный Афанасий, именовавшийся Новочеркасским и Георгиевским [6, с. 330]. В 1842 г. император Николай I утвердил доклад Синода об открытии Кавказской епархии, в состав которой от Новочеркасской отходила Кавказская область и Черномория. 1 января 1843 г. епископом Кавказским и Черноморским стал Преосвященный Иеремия (Соловьев) [6, с. 331–332].

В целях обеспечения идеологической безопасности правительство старалось привлечь на Черноморское побережье христиан, даже самые немногочисленные христианские народы помещены в переписи 1897 г. первыми. При этом следует обратить внимание на то, что доля выходцев из Европы католического и протестантского вероисповедания – чехов, немцев, поляков, французов, итальянцев – довольно значительна и составляет 6,8%. По переписи 1897 г. представители христианских вероисповеданий составляли 74,2% от общей численности населения губернии [12]. Однако предпочтение отдавалась переселенцам православного вероисповедания, из-за боязни распространения в регионе ересей, особенно штундистов. В №9 журнала «Гражданин» за 1884 г. говорилось об опасностях появления здесь «вместо церквей

Божьих молитвенных соборищ сектантов, хлыстовщины, а, пожалуй, и штундистов. Явятся, пожалуй, вместо священников лютеранские пасторы из Берлина *со знанием русского языка*» [3, с. 132].

Интересно, что царское правительство разрешило переселиться из Турции старообрядцам-некрасовцам, хотя отношение к старообрядческому расколу было достаточно настороженным. Некрасовцы поселились в 10 верстах от Головинки, в деревне Некрасовка, и в Имеретинской бухте, неподалеку от Адлера [14, с. 275, 337].

В течение 1860–1862 гг. на Кубани было построено 27 церквей. Согласно отчету епископа Ставропольского и Екатеринодарского о состоянии Ставропольской (Кавказской) епархии на 1896 г., в ней имелась 421 церковь, в том числе 7 соборных, 10 монастырских, 310 приходских, 12 при казенных заведениях и 34 молебных дома [11, с. 427].

Важным элементом социокультурной работы Русской Православной Церкви были просветительские братства. Для ведения миссионерской и просветительской деятельности 9 июня 1860 г. по инициативе наместника Кавказского князя А. И. Барятинского в Петербурге было учреждено Общество восстановления православного христианства на Кавказе (ОВПХК), в 1892 г. на Кубани создается Александро-Невское религиозно-просветительское общество [8, с. 10]. В осуществлении своих целей ОВПХК отводило большое место школам, которые организовывались при церквях и монастырях. Наставниками при них могли быть как светские лица, так и лица духовного звания. В 1864 г. были разработаны и опубликованы «Правила о приходских школах ведомства Общества восстановления православного христианства на Кавказе». С этого времени при всех приходах учреждались школы, целью которых являлось распространение знаний, в том числе и религиозного характера. В результате в 1905 г. на Кубани работало 504 церковно-приходских школы, из них 214 школ грамоты.

Строились церкви и на территории Черноморского побережья. Первая в Сочи деревянная церковь круглой формы была построена

после основания форта Александрия на месте убыхского аула Сочипсы, у впадения реки Сочи в море. В ней после окончания Кавказской войны был установлен киот с иконой святых Константина (византийского императора) и его матери Елены, и ежегодно перед ней служили молебны. Развалины крепостной церкви застал А. В. Верещагин. Путешественник упоминает о существовании в 1873 г. на территории Сочинского округа всего одного священника «у греков» в селе Калиновка (Первинка). Село Калиновка находится в Лазаревском районе, в зоне первоначального переселения греков (не считая временной церкви и священника при первой роте Шапсугского батальона) [3, с. 130]. Именно А. В. Верещагин в 1874–1891 гг. стал инженером первой в Сочи каменной церкви Михаила Архангела, после чего церкви возникают во всех крупных поселениях.

В 1870 г. на улице Пластунка в Сочи грузинскими поселенцами была возведена деревянная церковь с каменным основанием в честь святой Нины [7, с. 1]. Большое количество церквей находилось в Адлерском районе. В 1898 г. была построена и освящена 17 октября церковь Святого Духа, носившая такое же название, как и сам форт, основанный 7 июня 1837 г., после высадки десанта Черноморской эскадры под командованием контр-адмирала Эсмонта на мыс Адлер. В селе Веселом в 1879 г. возвели деревянный храм на каменном фундаменте, после пожара в 1911 г. на том же месте построили деревянную часовню, обложенную кирпичом. Деревянный храм находился и в селе Ахштырь. На пути следования в Красную Поляну, в селе Лесном, в 1905 г. на средства русских и греческих переселенцев под руководством братьев Агаповых была построена церковь Святого Георгия [15, с. 2].

13 февраля 1912 г. по Высочайшему повелению часть участка, ранее принадлежавшего В. А. Хлудову, была отведена городскому строительному Комитету для размещения и строительства Свято-Николаевского храма, школы и приюта. Об этом свидетельствует документ от 17 июня 1917 г. – письмо лесничего Свято-Николаевской

общины на запрос о землепользовании [13, с. 2]. Кроме церкви общиной была построена часовня на базарной площади и библиотека-читальня.

В районе Большого Сочи строились и монастыри. В 1902 г. неподалеку от ущелья Ахцу монахом Старо-Афонского монастыря отцом Маркианом, который затем стал его настоятелем, был основан Свято-Троицкий монастырь [13, с. 2]. Первоначально его планировали открыть в городе Туапсе, поэтому некоторые исследователи ошибочно указывают местоположение монастыря в Туапсе [4, с. 23]. В обители находился небольшой храм в честь Святой Троицы. На скальном участке дороги при въезде в туннель в нише был поставлен Владимирский образ Божией Матери. Монахи Свято-Георгиевского сочинского монастыря в 1903 г. собирались основать в Хосте подворье в честь святителя Николая Чудотворца (небесного покровителя императора Николая II), но это не было осуществлено.

С конца XIX в. в регионе возникло такое явление, как пустынничество. Особый толчок к появлению здесь монахов-пустынников дали исследования остатков древнехристианских храмов, основание Ново-Афонского монастыря, а также книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», где утверждалось, что «имя Божие есть Бог». Постепенно среди монашествующих выделилась группа последователей Илариона – имяславцы. Основными местами поселения они выбрали Туапсе, Сочи, Красную Поляну, долину Псху, так как схимонах Иларион описал эти места как пустыню. Одним из таких мест был глухой каменистый участок между Медовеевкой и Красной Поляной, который до сих пор носит название Скит. Большинство имяславцев держались в стороне от Церкви, нередко были конфликты между ними и православным духовенством [10, с. 181–183].

Исследуя документы Сочинского и Краснодарского архивов, мы смогли восстановить приблизительную численность религиозных организаций в Сочи в конце XIX – начале XX вв. (табл. 1).

Таблица 1*

**Сравнительный анализ данных о численности церквей,
молельных домов в Сочи в конце XIX – начале XX вв.**

№	Название населенного пункта, упомянутого в источнике	1874 г., по А. В. Верещагину	1899 г., по П. С. Леонтьеву	1921 г., по А. В. Гусевой	1921 г., данные автора
1	Калиново	православная церковь	—	—	не сохранилась
2	Лазаревская	—	православная церковь	—	православная церковь
3	Божья Вода (сейчас Тхагапш)	—	—	—	мечеть
4	Навагинская	—	лютеранский молитвенный дом	православная церковь	лютеранский молитвенный дом
5	Сочи	—	православная церковь (Михаило-Архангельский собор)	3 православных храма	3 православных храма
6	—	—	—	—	молитвенный дом евангельских христиан
7	—	—	—	—	молитвенный дом еврейской общины
8	Раздольная	—	—	—	армяно-григорианская церковь
9	Первинка	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
10	Молдаванка (сейчас Молдовка)	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
11	Высокая	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
12	Веселая	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь

* Таблица составлена автором на основании архивных материалов и опубликованных источников [1; 2; 5, с. 26; 8, с. 11–12].

Продолжение таблицы 1

№	Название населенного пункта, упомянутого в источнике	1874 г., по А. В. Верещагину	1899 г., по П. С. Леонтьеву	1921 г., по А. В. Гусевой	1921 г., данные автора
13	Пиленково	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
14	Лесное	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
15	Адлер	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
16	Верхняя Николаевка	—	православная церковь (строится)	православная церковь	православная церковь
17	Нижняя Николаевка	—	—	—	лютеранский молитвенный дом
18	Аул Кичмай	—	мечеть	—	мечеть
19	Аул Красно-Александровский	—	2 мечети	—	2 мечети
20	Красная Поляна	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
21	Пластунская	—	православная церковь	православная церковь	православная церковь
22	Эстонская	—	лютеранский молитвенный дом	—	лютеранский молитвенный дом
23	Ахштырь	—	—	православная церковь	православная церковь
24	Монастырь	—	—	монастырь	монастырь
25	Уч-Дере	—	—	православная церковь	православная церковь
26	Медовеевка	—	—	православный молитвенный дом	православный молитвенный дом
27	Верино	—	—	православный молитвенный дом	православный молитвенный дом
28	Аибга	—	—	православная церковь	православная церковь

Окончание таблицы 1

№	Название населенного пункта, упомянутого в источнике	1874 г., по А. В. Верещагину	1899 г., по П. С. Леонтьеву	1921 г., по А. В. Гусевой	1921 г., данные автора
29	Хоста	—	—	православная церковь	2 православных церкви
30	Шафраново	—	—	—	православная церковь
31	Христофорово	—	—	—	православная церковь
32	Церковное Лоо	—	—	—	православная церковь
33	Каштаны	—	—	—	православная церковь
34	Некрасовка	—	—	—	старообрядческая церковь
35	Нижняя Шиловка	—	—	—	армяно-григорианская церковь
36	Беранда	—	—	—	армяно-григорианская церковь
37	Воронцовка	—	—	—	лютеранский молитвенный дом
	Итого в Сочинском округе	1 православная церковь	11 православных церквей (и 1 строится), 2 лютеранских молитвенных дома, 3 мечети	21 православная церковь	26 православных церквей, 4 лютеранских молитвенных дома, 1 старообрядческая церковь, 3 армяно-григорианских церкви, 4 мечети, 1 молитвенный дом еврейской общины, 1 молитвенный дом евангельских христиан

Таблица 2*

Церкви, моленные дома в населенных пунктах и внутригородских районах на территории Большого Сочи в конце XIX – начале XX вв.

№	Название церкви, моленного дома	Местонахождение	Время постройки
1	Церковь Святителя Николая Чудотворца	с. Ахштырь	1901 г.
2	Церковь Шафрановского прихода	с. Шафраново	начало XX в.
3	Церковь Святителя Николая Чудотворца	Сочи (Хлудовская сторона)	1912–1915 гг.
4	Церковь Христофоровского прихода	с. Христофорово	начало XX в.
5	Церковь Святого Георгия Победоносца	с. Калинино (Первинка)	1873 г.
6	Церковь Святого Духа	Адлер	1898 г.
7	Церковь Святителя Николая Чудотворца	с. Веселое	1879 г., восстановлена в 1911 г.
8	Церковь Святителя Николая Чудотворца	п. Хоста	конец XIX в.
9	Храм Преображения Господня	п. Хоста	1911 г., арх. А. В. Ион
10	Собор Михаила Архангела	Сочи	1874–1891 гг., арх. А. С. Каминский
11	Церковь Пресвятой Богородицы	с. Церковное Лоо	конец XIX в.
12	Молитвенный дом	с. Молдовка	конец XIX в.
13	Храм Святых Константина и Елены	с. Аибга	конец XIX в.
14	Храм	с. Пиленково	конец XIX в.
15	Храм	с. Каштаны	конец XIX в.
16	Церковь Рождества Богородицы	с. Лазаревское	1899 г. – деревянная, 1905 г. – каменная
17	Церковь Святого Георгия Победоносца	с. Лесное	1905 г.

* Таблица составлена автором на основании архивных материалов [1; 2].

Окончание таблицы 2

№	Название церкви, молельного дома	Местонахождение	Время постройки
18	Свято-Троицкий монастырь, церковь Святой Троицы	с. Монастырь (ущелье Ахцу)	1902 г.
19	Церковь Святителѣ Николаѣ Чудотворца	с. Верхняя Николаевка	1899–1905 гг.
20	Храм	п. Уч-Дере	1914–1917 гг.
21	Молитвенный дом	с. Верино	начало XX в.
22	Старообрядческая церковь	с. Некрасовка	–
23	Церковь Святой Нины (грузинская церковь)	с. Пластунка	1870 г.
24	Армяно-григорианская церковь Святого Георга	с. Нижняя Шиловка	1909 г.
25	Армяно-григорианская церковь	с. Беранда	начало XX в.
26	Армяно-григорианская церковь	с. Раздольное	–
27	Лютеранский храм	с. Нижняя Николаевка	начало XX в.
28	Лютеранский храм	с. Воронцовка	–
29	Лютеранский молитвенный дом	с. Навагинское	конец XIX в.
30	Лютеранский молитвенный дом	с. Эстонское	конец XIX в.
31	Евангельские христиане (дом арендован)	Сочи (ул. Приреченская)	1920 г.
32	Мечеть	аул Тхагапш	1911 г.
33	Мечети (2 деревянных)	аул Красно-Александровский	конец XIX в.
34	Мечеть	аул Кичмай	конец XIX в.
35	Молитвенный дом еврейской общины	Сочи	–

Анализируя данные таблиц 1 и 2, можно сделать следующие выводы. За 40 лет – с момента окончания Кавказской войны до первого десятилетия XX в. – увеличилась степень поликонфессиональности населения Черноморского побережья Кавказа. В 1874 г. «в Сочинском попечительстве», где проживало 2019 человек, было представлено всего три религиозных группы (православие исповедовали 1360 человек, лютеранство – 73 человека, ислам – 586 человек) [3, с. 128]. В начале XX в. их количество увеличилось до восьми. Христианские конфессии составляли 93% от общего числа религиозных организаций, что соответствовало курсу государства на христианизацию Причерноморского региона, в данном случае города Сочи. Большинство религиозных организаций – 65,6% (21) – относились к Русской Православной Церкви, почти в каждом поселении Сочинского округа был православный храм. Второе место по количеству приходов делили армяно-григорианская и лютеранская церкви – по три организации, что составляло 9% от общего числа соответственно. Дополняли общий список христианских конфессий Грузинская, старообрядческая и евангелистско-христианская церкви. Количество протестантских организаций (лютеранские и евангелистско-христианский молитвенные дома) составило 12,5%, что говорит об их незначительном влиянии на население.

Местное мусульманское население – шапсуги – было немногочисленным по составу и имело мечети в аулах Тхагапш и Красно-Александровский (Лазаревский район). Имелся также молитвенный дом, построенный еврейской общиной.

Таким образом, можно констатировать, что колонизация региона проходила с учетом конфессионального признака – в регион, ранее населенный мусульманами, стали переселять представителей христианских конфессий. Миграционная политика властей была не всегда продумана с точки зрения экономических результатов, но с точки зрения политических последствий она ясна и логична – это

политика преобладания если не православного, то хотя бы христианского русскоязычного населения. Русские должны были стать знаком присутствия в этих местах России, а христианская вера – объединяющим началом для переселенцев. Основную роль в складывающейся на Черноморском побережье Кавказа в конце XIX – начале XX вв. религиозной ситуации играло государство, которое способствовало утверждению позиций Русской Православной Церкви.

-
1. АОАГС. Ф. 19.
 2. АОАГС. Ф. 25.
 3. *Верещагин А. В.* Путевые заметки по Черноморскому округу. М.: Изд. Н. Н. Мамонова, 1874.
 4. *Вихрева А. А.* Развитие православного храмового строительства на Ставрополье и Кубани в конце XVIII – начале XX вв.: Автореф. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2005.
 5. *Гусева А. В.* Дорога к храму. Памятники христианской культовой архитектуры Сочи. Сочи, 2007.
 6. Исторический обзор Терека, Ставрополья и Кубани. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XVI. Справочник по Ставропольской губернии / Сост. *Н. Т. Михайлов*. М.: Изд. Надыршин, 2008.
 7. *Курилова Л.* Храм в честь Нины // Сочинская Иверия. 2002. №76. Сентябрь.
 8. *Леонтьев П. С.* Справочная книга Черноморской губернии на 1899 год. Новороссийск–Екатеринодар: Паровая типо-литография А. А. Тиль, 1899.
 9. *Лилов А.* Деятельность Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860–1870 гг. Тифлис, 1872.
 10. *Макарова Е. А.* Имяславцы на Ставрополье в XX в. и их роль в сохранении исповедания веры в период массовых репрессий // Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. Вып. II. Ставрополь: Издательский центр СтПДС, 2012.
 11. *Михайловский Г. П.* Материалы для изучения Кавказской епархии // КЕВ. 1880.
 12. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. 70: Черноморская губерния. Тетр. 1–3. [Санкт-Петербург]: Центральный статистический комитет Министерства внутренних дел, 1900–1903.
 13. Церковь Святителя Николая на Хлудовской стороне // Православный Сочи. №2. 8 декабря 2003.
 14. Черноморское побережье Кавказа / Сост. *В. П. Доброхотов*; под ред. *Н. И. Воробьева*. Краснодар: Традиция, 2009.
 15. *Щербакова А.* Храм Святого Георгия // Черноморская здравница. 25 июля 1992.

Из истории храма станицы Архонской

Ф. С. Киреев (Владикавказ)

В 2003 г. в станице Архонской Республики Северная Осетия было начато строительство новой церкви. Ее решили возвести на месте разрушенного храма, так как фундамент оказался в хорошем состоянии. Ныне строительство – на стадии завершения, и уже в скором времени архонцы обретут новый просторный величественный храм, какой и должен быть в этой богатой православными традициями казачьей станице.

Это будет уже третий храм на этом месте. Как было сказано, храм сооружается на фундаменте прежней церкви. В далеком 1838 г. станица Архонская была основана малороссийскими казаками, которых перевели для службы на Кавказ. Вскоре станичники возвели деревянную церковь в честь святого благоверного князя Александра Невского. Храм соорудили в центре станицы, на большой площади. В ограде церкви появилось и первое станичное кладбище. Причт церковный состоял из одного священника и одного псаломщика [2, с. 141].

Священник и псаломщик жили при церкви, жалованья изначально они не получали, но пользовались станичной землей и «доброхотными» подаяниями, посредством которых они собирали в станице не одну сотню мер картофеля, а также пшеницы, ржи и других хлебов.

Священник ходил по станице раз пять в год, и из каждой избы ему давали то меру картофеля, то меру пшеницы, то несколько копеек (до 20) денег или печеный хлеб. Перед Рождественскими праздниками давали и кусок сала, так что у него собиралось изрядное количество разных продуктов, которые он потом продавал. Кроме того, бывали различные требы, как, например, свадьбы (за которую полага-

лось не меньше 12 рублей), которые давали ему ежегодный доход до 300 рублей [2, с. 158].

Долгие годы деревянный храм возвышался над станицей. Хотя Архонская располагалась близко от Владикавказа на удобной, богатой почве, здесь не было богатых станичников, поэтому соорудить каменный храм своими силами жители не могли.

Со временем деревянный храм пришел в ветхость, а население станицы выросло, достатка появилось больше, и архонцы стали задумываться о новом храме. Еще когда был выстроен деревянный храм, состоятельные и не очень станичники начали класть во Владикавказский городской банк пожертвования на строительство нового каменного храма. Так, в ноябре 1848 г. казак Василий Марченко пожертвовал 148 руб. В 1868 г. казак Герасименко дал 1 меру гречки и 1 меру жита. Всего в тот год в пользу новой церкви было собрано 15 мер гречки и 18 мер жита [4, с. 65]. В феврале 1879 г. в банк было положено 640 рублей, из них 310 рублей – от Василия Кикотя, 300 рублей – от Ивана Горбенко, от других станичников – 30 рублей [4, с. 66].

Станичная земля, отданная в пользу церкви, находилась между реками Малкой и Дур-Дуркой и сдавалась в аренду за 115–130 рублей в год [2, с. 141]. Эти деньги также накапливались во Владикавказском банке.

Постепенно собралась нужная сумма, и станичники приступили к постройке нового храма. В ноябре 1880 г. уполномоченные от станицы урядники Тимофей Малышев и Василий Клименко заключили договор с техником Василием Алексеевым, который за 200 рублей обязался к 1 января 1881 г. составить проект со сметой будущего храма на 600 человек [4, с. 50]. Свою задачу техник Алексеев выполнил, затем его проект рассматривался областным архитектором Терской области, после чего получил одобрение областного начальства.

18 апреля 1882 г. в станице Архонской собрался станичный сход из 200 человек, имеющих право голоса, на котором был рассмотрен

дальнейший этап сооружения храма. Согласно смете стоимость храма должна была составить 18 182 рубля 12 копеек серебром, при этом в наличии имелось лишь 13 000 рублей, которые хранились во Владикавказском банке, и банковские билеты на 6 250 рублей серебром, находящиеся в Александро-Невской церкви, и 7 725 рублей, находящиеся в станичном правлении. Все это скопилось за несколько лет посредством подушного оклада на сооружение церкви (с общего согласия), добровольных пожертвований и частью от арендной платы за общественную землю [5, с. 10].

Так как эта сумма не покрывала требуемых расходов на строительство храма при сохранении текущих нужд станицы, то на сходе было решено обложить станичников еще одним налогом – по 10 рублей с души, что дало бы, считая взрослое население станицы (с 17 лет), сумму 6 000 рублей. Эти деньги было решено собрать в течение трех лет постройки храма [5, с. 12].

Независимо от собранных денег на сходе решили подвести к месту постройки церкви булыжный и тесаный камень, кирпич с устроенного для постройки церкви завода, дрова для обжига кирпича и извести, а также провести канал для воды от реки Невольки.

После этого было начато строительство церкви, которое продолжалось четыре года. 6 июля 1886 г. казаки станицы Архонской собрались на сходе и с участием представителей областного начальства осмотрели выстроенный храм. Было признано, что все работы сделаны из доброкачественного материала, правильно и прочно и во всем согласно чертежам, поэтому было признано допустить в ней богослужение.

30 августа 1886 г. в присутствии большинства жителей станицы, областного и отдельского начальства новый храм в честь святого благоверного князя Александра Невского был освящен. Храм получил-ся вполне приличный, содержался в чистоте и порядке, станичники регулярно жертвовали на его нужды, что отмечалось епархиальным начальством [1, с. 89].

Прошли годы, и храм этот уже перестал вмещать возросшее население станицы. Вновь станичники стали решать, что делать – строить новый храм на новом месте или перестраивать действующий.

После всестороннего обсуждения обоих вариантов было решено построить новый храм на месте существующей церкви. Автор нового проекта инженер Ф. Ковалев в присутствии станичного начальства и приходского священника внимательно изучил место предполагаемого строительства. Чтобы проверить грунт, была выкопана яма глубиной 4 аршина. После чего проект был направлен на утверждение в строительное отделение областного правления.

Здесь возникла одна проблема. Согласно существующим в то время нормативам от стен церкви до жилых помещений должно быть не меньше 20 саженей. Этого не получалось по проекту нового храма. Но председатель строительного комитета нового храма приходской священник Николай Диомидов и станичники настаивали на своем решении. На станичном сходе было решено новый храм строить в старой ограде, разобрав старую церковь. Аргументы этого решения были следующие:

1. В станице Архонской нет другой площади, на которой можно строить храм, а ставить его на выгоне, за станицей – не только далеко, но и не крайне неудобно, тем более что станичное общество желало иметь пока один храм, а не два.
2. То место, которое избрано для постройки будущего храма, являлось в станице почти центром, около него находились станичное правление, церковно-приходская школа, а недалеко – начальное и городское училища.
3. Именно на этом месте изначально стоял деревянный храм, затем его сменил каменный.
4. С восточной стороны храма (через улицу) стояли церковно-приходская школа и квартира приходского священника, а такие здания могли находиться в церковной ограде.

5. Расширить площадь покупкой усадебных мест с западной стороны не представлялось возможным вследствие крайней дороговизны земли и возведенных на ней построек [3, с. 9].

Доводы станичников были приняты во внимание, и 28 мая 1914 г. начальник Терской области и наказной атаман Терского казачьего войска генерал-лейтенант С. Н. Флейшер утвердил проект нового храма в станице Архонской.

Увы, новому проекту не суждено было осуществиться. Начавшаяся вскоре Первая мировая война вынудила отложить строительство до лучших времен. Но «лучшие времена» наступили не скоро. Более того, в советское время Александро-Невский храм в станице был разрушен. В 1930-е гг. церковь закрыли, сняли колокола и кресты, а в 1940-е гг. она была полностью разрушена.

Новый приход в честь святого благоверного князя Александра Невского в станице Архонской был основан иеросхимонахом Иосифом (Бунделевым) летом 1947 г. и в этом же году освящен. Он расположился в одном из станичных домов, переделанных под храм. А на месте бывшего храма так ничего и не построили (здесь устроили парк). Но по воле Божией именно на этом месте вновь засияют купола. Новый храм выстроен на фундаменте прежней церкви – там же, где когда-то стоял еще деревянный храм. Вот так, несмотря на все невзгоды, храм вернулся на свое место.

Рассказывая о станичном храме, нельзя не сказать о приходских священниках, трудами которых здесь утверждалось и сохранялось православие. К сожалению, имена первых священников станицы Архонской пока не найдены. Известно, что в 60-х гг. XIX в. здесь служил священник Иоанн Сиротин. 28 января 1871 г. в возрасте 43 лет он скончался от чахотки. До сентября обязанности приходского священника исполнял священник станицы Ардонской Петр Воскресенский. 12 сентября 1871 г. в Архонскую прибыл и приступил к своим обязан-

ностям священник Стефан Волков. Больше 20 лет прослужил он в станице. При нем благодаря его деятельному участию деревянный храм был заменен каменной церковью.

С середины 90-х гг. XIX в. до 1905 г. приходским священником был Алексей Молчанов, затем его сменил священник Николай Диомидов. При нем в 1914 г. решался вопрос перестройки станичного храма. Отец Николай возглавлял приход до своей смерти в середине 1920-х гг.

Такова история одного из станичных храмов Осетии. Она – наглядный пример того, как, несмотря на все гонения во времена воинствующего атеизма, огонь православия в казачьих станицах не погас и ныне разгорается с новой силой.

-
1. ВЕВ. 1895. №6.
 2. Статистические монографии по исследованию станичного быта Терского казачьего войска. Владикавказ, 1881.
 3. ЦГА РСО–А. Ф. 11. Оп. 62. Д. 393.
 4. ЦГА РСО–А. Ф. 49. Оп. 1. Д. 59.
 5. ЦГА РСО–А. Ф. 49. Оп. 1. Д. 60.

Мероприятия государственных и партийных органов власти Карачаево- Черкесской автономной области в отношении Русской Православной Церкви в 1960-е гг.

Н. В. Кратова (Черкесск)

С конца 1950-х гг. в нашей стране наметился переход к ужесточению государственной конфессиональной политики.

В этот период существенно активизировалась работа по «ликвидации религиозных пережитков», сокращению доходов Церкви, числа религиозных организаций, количества верующих.

В настоящей статье мы рассмотрим, как осуществлялась государственная конфессиональная политика в Карачаево-Черкесской автономной области (далее – КЧАО) в 1960-е гг. Основным источником стали делопроизводственные документы партийных и исполнительных органов власти КЧАО, хранящиеся в Центре документации общественных движений и партий Карачаево-Черкесской Республики и Государственном архиве Карачаево-Черкесской Республики: нормативные документы, информационные материалы, деловая переписка, отчеты, протоколы заседаний.

В начале 1960-х гг. появился целый ряд постановлений и инструкций центральных органов, направленных на ограничение деятельности религиозных организаций.

1960 год стал переломным и в региональной государственно-конфессиональной политике. В феврале 1960 г. на бюро Карачаево-Черкесского обкома КПСС прошло обсуждение постановления ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством Советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г. В частности,

было отмечено, что за последнее время исполкомы областных, городских и районных советов депутатов трудящихся ослабили контроль за деятельностью духовенства и законодательства о культах. В постановлении бюро говорилось, что необходимо принять меры по устранению серьезных недостатков, обеспечить строгий контроль за выполнением советского законодательства о религиозных культах [6, л. 90, 91]. Однако подчеркивалось, что делать это необходимо корректно. На заседании бюро были осуждены жесткие антирелигиозные меры: «...в ряде мест допускаются осужденные партией методы администрирования в отношении религиозных объединений и служителей культов, что не помогает, а наносит вред атеистическому воспитанию трудящихся и вызывает законное недовольство у населения» [6, л. 91]. Единственно возможным средством признавалась систематическая научно-атеистическая пропаганда, которая должна была носить «конкретный и дифференцированный характер» в отношении определенных слоев населения: «женщин, молодежи, отдельных групп рабочих, интеллигенции» [6, л. 91].

Действительно, уровень религиозности православного населения в Карачаево-Черкесской автономной области был довольно высоким.

В справке уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Ставропольскому краю А. Наризного прямо указывалось, что доходы церквей, их материальное благополучие находятся в прямой зависимости от посещения верующими и исполнения ими различных обрядов. За вторую половину 1950-х гг. доходы церквей увеличились почти на 80%. «Главным источником доходов является поступление от продажи свечей (65% доходов), просфор (10% доходов), плата за исполнение религиозных треб (10% доходов), кружечнотарелочные сборы (10%)» [9, л. 25].

Особенно власть беспокоило то, что религиозные обряды соблюдали и некоторые коммунисты. Например, в справке о деятель-

ности духовенства в 1959 г., указывалось, что даже некоторые члены партии хоронили своих близких по религиозному обряду [10, л. 19]. А по данным на 1963 г., например, в колхозе «Знамя коммунизма» 50% коммунистов имели в домах иконы [13, л. 72 об.]. Конечно, такое поведение коммунистов шло вразрез с Уставом и программой КПСС, утвержденными в октябре 1961 г. на XXII съезде, где подчеркивалась несовместимость религиозных убеждений с членством в партии. «Член партии обязан: ... г) овладевать марксистско-ленинской теорией, повышать свой идейный уровень, способствовать формированию и воспитанию человека коммунистического общества, вести решительную борьбу с любыми проявлениями буржуазной идеологии, с остатками частнособственнической психологии, религиозными предрассудками и другими пережитками прошлого, соблюдать принципы коммунистической морали, ставить общественные интересы выше личных...». Вопрос о соблюдении требований Устава КПСС коммунистами областной партийной организации отдельно рассматривался на заседании 4-го пленума Карачаево-Черкесского обкома КПСС в июле 1964 г. Было указано на ряд моментов, которые были несовместимы с коммунистической моралью. Особенно «вопиющие» факты были выявлены в Зеленчукском районе. Там «в домах некоторых коммунистов... висят иконы, отдельные коммунисты не оберегают своих детей от участия в религиозных обрядах вместе с бабушками и дедушками» [14, л. 206]. Иногда доходило до курьезов. Например, в селе Маруха Зеленчукского района в Доме агитатора в углу комнаты висела икона, к тому же владельцем этой иконы была член партии [14, л. 206–207].

На январь 1960 г. в КЧАО продолжали действовать восемь православных церквей, в которых служили 12 священнослужителей. Отмечалось, что наибольшее количество верующих, посещающих церковь, – в городе Черкесске, станицах Зеленчукской и Кардоникской. В воскресные дни храмы посещало от 100 до 400 человек, а в глав-

ные православные праздники – Пасху и Рождество – более 1000 человек. Среди верующих помимо пожилых людей были молодежь и дети. Например, в первый день Пасхи 1959 г. церковь станицы Усть-Джегутинской посетило до 50 детей и более 50 юношей и девушек [10, л. 18]. Многие учащиеся города Черкесска, станиц Зеленчукской, Усть-Джегутинской, по данным отчетов, посещали вместе с родителями церковь. Кроме того, в ряде населенных пунктов (в селе Маруха, станицах Зеленчукской, Кардоникской), согласно сводкам, шесть учащихся прислуживали в церкви [7, л. 20, 42, 43].

Приобщение молодых людей к вере особенно беспокоило власти, и небезосновательно. Например, за период с 1956 по 1959 гг. восемь молодых людей, жителей КЧАО, поступили учиться в духовную семинарию [10, л. 18]. Методы борьбы наглядно представлены в директивном письме секретаря крайкома КПСС А. Шаповала секретарю Карачаево-Черкесского обкома КПСС В. И. Антонову от 16 июня 1959 г. «Из Вашей области в Ставропольской духовной семинарии учится 6 человек. ... Нас крайне удивляет и тревожит, что этому факту у Вас не придано должного значения, не организовано соответствующего общественного мнения и не сделано никаких попыток вырвать воспитанников из семинарии, приобщить к трудовой деятельности.

Учитывая, что метод индивидуального воздействия вполне оправдал себя и что особенно большое влияние на семинаристов оказывают письма родственников-атеистов, товарищей по работе или учебе, крайком КПСС просит Вас широко организовать эту работу. Создайте группу из крепких атеистов, которая бы провела соответствующую работу с родственниками (неверующими), друзьями, знакомыми, чтобы последние систематически обращались с письмами к воспитаннику семинарии, ранее проживавшему в Вашей области. В этих письмах семинаристу необходимо разъяснять ошибочность его поступления в духовную семинарию, призывать порвать с религией, выйти из семинарии и приобщиться к труду во имя действительного

счастья людей на земле, а не призрачной мечты в «царство божие». В письмах не допускать оскорбления верующих, отражать общественное мнение коллективов, где работал или учился семинарист, показывать успехи колхозов, предприятий района, в целом это более всего действует на них, ибо подавляющее большинство слушателей семинарии вышли из среды рабочих, учащихся, служащих и мнение прошлого коллектива для них очень дорого» [8, л. 18, 19].

16 марта 1961 г. постановлением Совета по делам Русской Православной Церкви и Совета по делам религиозных культов была утверждена «Инструкция по применению законодательства о культах». Она должна была стать правовой основой для нового курса государства в церковной политике. В инструкции был определен порядок регистрации религиозных объединений, не подлежали регистрации «иеговисты, пятидесятники, истинно православные христиане, истинно православная церковь, адвентисты-реформисты, мурашковцы и так далее» [4, с. 156–157], имущество религиозных обществ передавалось в пользование верующим. Религиозным объединениям было запрещено заниматься благотворительностью, осуществлять паломничество по святым местам, организовывать детские, юношеские и женские собрания, группы по обучению религии [4, с. 152–153]. Священнослужитель теперь нанимался религиозным обществом и получал соответственно заработную плату [4, с. 150–151]. Был прописан порядок снятия с регистрации религиозного объединения и служителя культа [4, л. 154–155]. В том же 1961 г. «по просьбе населения» колокольный звон мог быть запрещен. Оживилась и атеистическая работа. В январе 1964 г. вышло очередное постановление ЦК КПСС «О мерах по усилению атеистического воспитания народа».

Претворяя в жизнь установки центральной власти, уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Ставропольскому краю А. Наризный в 1963 г. рапортовал: «В области намечены хорошие мероприятия по усилению атеистической работы среди на-

селения, усилению контроля за деятельностью религиозных культов, внедрению новой (безрелигиозной) обрядности, и можно надеяться, что 1964 год будет переломным и дело пойдет к снижению религиозности, уменьшению доходов церквей, ослаблению влияния церкви на население» [15, л. 3].

В рамках реализации этой политики в 1962 г. в Карачаево-Черкесской автономной области были закрыты две церкви – в станице Красногорской и селе Маруха. Поводом для закрытия церкви Казанской иконы Божией Матери в селе Маруха послужил донос церковного старосты на настоятеля храма. Власти предлагали перенести храм на кладбище, но народ этого не захотел. По словам рассказавшего эту историю нынешнего настоятеля храма иеромонаха Александра (Емельянова): «Вера уже ослабела в людях, и храм не захотели отстоять, хотя это и было возможно, и на кладбище переносить не стали, потом приехали комсомольцы из ст. Зеленчукской и разрушили храм» [5]. В мае 1962 г. на заседании исполкома Зеленчукского райсовета депутатов трудящихся КЧАО было решено:

«1. Разобрать бывшее молитвенное здание Русской Православной Церкви в селе Маруха и весь строительный материал направить для использования вновь строящегося сельского клуба в этом селе.

2. Предметы культа (иконы, облачение, покрывала, богослужебные книги и тому подобное) передать Зеленчукскому религиозному обществу.

3. Обязать райфинотдел остаток денежных средств и имущество, за исключением предметов культа, изъять и направить в местный бюджет» [1, л. 176 об.].

Была предпринята попытка продолжить работу по сокращению количества православных общин. Примером такой политики может служить ситуация в станице Исправной. С сентября 1963 г. приход остался без священника, и службы велись только по большим праздникам. Однако прихожане активно и настойчиво требовали прислать

им постоянного священнослужителя. На это исполкому райсовета депутатов трудящихся уполномоченным Совмина по делам Русской Православной Церкви А. Наризным было рекомендовано провести в этой станице «определенную работу по ослаблению активности церковников, ее затуханию с тем, чтобы в дальнейшем можно было поставить вопрос о снятии с регистрации религиозного общества в станице Исправной» [15, л. 1, 2].

Но даже такие жесткие меры не снизили посещаемости верующими храмов, а наоборот, повысили. Это наглядно видно из данных о доходах Русской Православной Церкви на территории КЧАО. Если доход восьми православных храмов автономной области составлял в 1961 г. 88 000 рублей, то сумма доходов шести церквей к 1963 г. составила 105 500 рублей [11, л. 79; 14, л. 206; 15, л. 2].

Понятно, что такие результаты не удовлетворяли некоторых представителей власти. Так, секретарь Зеленчукского райисполкома Поляков на заседании сессии райсовета депутатов в сентябре 1963 г. сетовал: «...в 30-е годы, тогда действительно была организована антирелигиозная борьба. Накануне религиозных праздников и в эти дни проводились карнавалы и другие мероприятия, пионеры и комсомольцы ходили по селу и подходили к церквям с песнями, вроде:

Долой, долой монахов,
Грабителей-попов.
Мы на небо залезем,
Разгоним всех богов.

А теперь нас нацеливают, да мы и сами понимаем, что борьбу с церковниками вести надо. Но в то же время и предупреждают, дескать, не перегибайте, поступайте с церковниками «лояльно». Особо не административуйте (так в тексте. – Н. К.). А таких песенок с учетом современных условий, развитием науки и техники и тому подобное вообще нет. Крайне мало антирелигиозной литературы» [2, л. 171].

Деятельность Православной Церкви в этот период не ограничивалась богослужебной практикой, проводилась и социальная работа в виде благотворительной деятельности. Чтобы пресечь подобную активность, властями осуществлялись регулярные проверки комиссиями по контролю за религиозными общинами совместно с работниками райфинотдела [2, л. 171].

Чтобы ограничить количество совершаемых обрядов, от священнослужителей требовалось четко вести документацию с указанием фамилии прихожанина. Однако чтобы скрыть от проверок власти данные участвующих в обряде, часто указывали чужие данные. Это у проверяющих вызывало раздражение: «Квитанции на обряды заполняются небрежно. Любой обряд может заказать кто и на какую угодно фамилию. Есть случаи, когда заказывается заочное погребение, а кто заказал, неизвестно. Из квитанции видно, что как будто заказал сам умерший» [2, л. 171].

И действительно, количество совершаемых обрядов было значительным. Например, по данным на 1963 г., в Сторожевой крещенные дети от общего количества родившихся составляли 75% [2, л. 176]. Показательным является паломничество к Шоанинскому храму вблизи поселка Коста Хетагурова, в котором участвовало 400 человек. Власти отмечали учащение случаев появления в селах и станицах «бродячих и нелегальных церковников, проявлявших стремление оживить бывшие монастырские храмы, часовни, могилы святых» [12, л. 110].

На очередном заседании бюро обкома КПСС в июне 1963 г., посвященном проблеме усиления атеистической пропаганды среди населения, было отмечено, что священнослужители весьма подготовлены. «В Зеленчуке доходы уменьшились и туда прислали инженера-попа, и сейчас там отбоя нет. И не только сами идут, но и детей ведут с собой» [13, л. 70].

Власти КЧАО стремились не допустить регистрации новых религиозных организаций. Поэтому вплоть до 1988 г. количество православных приходов здесь оставалось неизменным.

В июле 1963 г. вышло распоряжение Совета Министров РСФСР о проведении переоценки церквей, молитвенных зданий, зданий и других строений, переданных в пользование религиозным обществам. В октябре 1963 г. в области создавались комиссии по переоценке [3, л. 83 об.]. Это было очередное финансово-экономическое наступление на Церковь. Данное распоряжение о переоценке страховой стоимости церковных зданий вызвало «резкий рост суммы платежей» [22, с. 386].

В декабре 1965 г. Совет Министров СССР своим постановлением преобразовал Советы по делам Русской Православной Церкви и по делам религиозных культов в единый орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР. Во главе нового органа был поставлен В. А. Куроедов. В его докладе на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета в июне 1966 г. были озвучены главные задачи нового Совета:

«Во-первых, Совет призван осуществлять государственный контроль за соблюдением, правильным применением и исполнением на всей территории СССР законов, гарантирующих свободу совести, а также всех других законодательных актов, относящихся к религиям.

Во-вторых, задачей Совета является изучение и обобщение практики применения законодательства о культах с тем, чтобы, учитывая процессы развития нашего общества, изменения в положении и деятельности религиозных организаций, а также и другие факторы, вносить в Правительство СССР проекты новых законов и других юридических актов по вопросам, касающимся религий.

В-третьих, на Совет возлагаются задачи информирования Правительства о деятельности религиозных организаций, тенденциях и особенностях их развития, наиболее характерных процессах и явлениях, происходящих в религиях.

В-четвертых, задачей Совета является содействие религиозным организациям в осуществлении международных связей, участии в борьбе за мир, укреплении дружбы между народами» [16, л. 84].

В докладе также были поставлены задачи перед уполномоченными на местах: «...перейти от наблюдения к настоящему контролю... каждому Уполномоченному необходимо иметь актив, своих доверенных лиц из среды верующих, чтобы у Уполномоченного везде и всюду были глаза и уши. ... В нашем деле быть бесхребетным, беспринципным... – значит провалить дело» [16, л. 101, 101 об.].

Вторая половина 1960-х гг. в Карачаево-Черкесии прошла под лозунгами, призывающими к усилению антирелигиозной пропаганды. Многочисленные материалы районных, городских и областных партийных и исполнительных органов власти пестрят отчетами по итогам атеистической работы. Формы этой работы были разнообразными: организация кружков «юного атеиста», лекториев, индивидуальная работа с верующими, разработка сценариев и проведение новых «социалистических обрядов» и т. д. В одном только Урупском районе КЧАО за 1967 г. лекторами общества «Знание» была проведена 2521 лекция [20, л. 42]. Однако, невзирая на всю эту бурную пропагандистскую деятельность, активность православных организаций не снижалась. В своем отчетном докладе на XXII областной партконференции о работе обкома КПСС первый секретарь Н. М. Лыжин в январе 1968 г. отмечал: «Из года в год растут доходы церкви, увеличивается число участников религиозных обрядов. Если в 1965 году в области было 1250 крещений детей, то в 1967 – 1440. В минувшем году в г. Черкесске из 1007 родившихся детей половина была крещена в церкви» [17, л. 57, 58].

В резолютивной части были отмечены серьезные недостатки в постановке идеологической работы, требовалось более настойчиво осуществлять научно-атеистическое воспитание всего населения, предотвращать распространение религиозных воззрений среди детей и молодежи, обратить особое внимание на разоблачение деятельности сект, грубо попирающих советские законы, особое внимание уделить индивидуальной работе среди верующих [17, л. 11, 17, 58].

Но, несмотря на все старания органов власти, в том же 1968 г. в городе Черкесске открыто продавали пасхальные куличи, а «общественный транспорт всю ночь развозил возвращающихся из церкви». По замечанию докладчика на 2-м пленуме обкома КПСС такой организации работы транспорта не наблюдалось даже в дни революционных праздников [18, л. 41]. Таким образом, активность антирелигиозной пропаганды в 1960-е гг. практически не отразилась на количестве соблюдающих религиозные обряды и доходах Церкви. Только за один 1969 г. доходы церквей КЧАО увеличились на 16% по сравнению с 1968 г. и составили 170 000 рублей. Если в 1961–1965 гг. ежегодно совершалось 900–1000 крещений, то в 1966–1969 гг. – уже 1300–1400. Только в городе Черкесске в 1969 г. было крещено 565 детей (55% от числа родившихся), а совершено погребений – 980 (75% от числа умерших). Наиболее высокий уровень религиозности проявлялся в Зеленчукском районе (там находилось четыре из шести действующих общин). В том же году в этом районе было крещено 604 ребенка (67% от числа родившихся), а совершено погребений – 241 (100% от числа умерших). В среднем в год совершалось по 60–80 венчаний и по 700–800 погребений по религиозному обряду [21, л. 13, 14].

Одной из форм борьбы с доходами Церкви стало требование властей «добровольно отчислять» в Советский фонд мира 20–25% и во Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры – 1–2% доходов.

Таким образом, в конце 1950-х гг. снова активизируется государственная антицерковная политика. В области были закрыты две церкви. Однако основная ставка была сделана на агитационно-пропагандистские мероприятия. Кроме того, усилились меры административного воздействия на различные категории населения, особенно рьяно власти боролись с соблюдением религиозных обрядов коммунистами и комсомольцами. Но все же существенно повлиять на снижение уровня религиозности населения власти так и не удалось.

Ярким показателем являлись из года в год растущие доходы православных приходов Карачаево-Черкесской автономной области.

-
1. ГА КЧР. Ф. 413. Оп. 1. Д. 137.
 2. ГА КЧР. Ф. 413. Оп. 1. Д. 147.
 3. ГА КЧР. Ф. 413. Оп. 1. Д. 149.
 4. Законодательство о религиозных культах. М., 1971.
 5. Личный архив Н. Кратовой. Полевые материалы 2000 г. КЧР, Зеленчукский район, с. Маруха. Интервью с иеромонахом Александром (Владимиром Владимировичем Емельяновым), 1973 г. р.
 6. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 485.
 7. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 489.
 8. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 496.
 9. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 581.
 10. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 501.
 11. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 8. Д. 669.
 12. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 10. Д. 4.
 13. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 10. Д. 12.
 14. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 10. Д. 90.
 15. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 10. Д. 136.
 16. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 10. Д. 325.
 17. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 12. Д. 4.
 18. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 12. Д. 8.
 19. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 12. Д. 21.
 20. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 12. Д. 37.
 21. ЦДОДП КЧР. Ф. 1. Оп. 17. Д. 21.
 22. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005.

Краевед М. Н. Ложкин: одиноким голос в защиту христианских памятников

С. Н. Малахов, А. С. Малахова (Армавир)

Известный кубанский краевед Михаил Николаевич Ложкин (1910–1999) получает признание в 1960-е – 1990-е гг. как неутомимый организатор музейного дела в Отрадненском районе Краснодарского края [1; 3]. Редкую популярность его подвижнической деятельности придали очерки, фоторепортажи, документальные фильмы: о нем писали в те годы московский писатель Г. Л. Немченко, фотожурналист А. Н. Жигайлов, краснодарский журналист и писатель П. Е. Придиус [9; 10; 11] и др.

Главным увлечением М. Н. Ложкина была археология; благодаря его любопытству и энтузиазму было открыто раннесредневековое аланское городище в междуречье рек Кува и Уруп с уникальными памятниками христианской архитектуры. Наименование городища – Ильичевское – было дано по названию близлежащего хутора. М. Н. Ложкин, учитель местной хуторской школы, не только вместе с археологами исследовал вскрытые фундаменты небольших храмов, но в дальнейшем организовал их реставрацию, консервацию и до последних дней своей жизни выступал бесплатным экскурсоводом по этим памятникам, рассказывая с большим энтузиазмом землякам и приезжим (добираться до городища всегда было трудно) об уникальных средневековых церквях Приурупья.

К сожалению, архив краеведа полностью не сохранился, но в связанной с личностью, научной и общественной деятельностью М. Н. Ложкина мемориальной коллекции документов, поступивших на хранение в Отрадненский историко-археологический музей, от-

ложились некоторые документы и копии писем, позволяющие оценить его гражданскую и мировоззренческую позицию по отношению к Русской Православной Церкви, проблеме сохранения памятников истории и культуры, вопросам церковной археологии.

М. Н. Ложкин был сыном XX века. Как и многие представители советской интеллигенции, занимавшиеся преподаванием общественно-политических дисциплин, он был атеистом, но «научным», и уж тем более никогда не был (если использовать терминологию 1930-х гг.) «воинствующим безбожником». М. Н. Ложкин обучался на историко-экономическом отделении Вятского пединститута им. В. И. Ленина в 1928–1931 гг., затем заочно – на историческом факультете МГУ в 1940–1941 гг., но война помешала получить полноценное университетское образование. По документу о специальности, полученному в 1931 г., Ложкин был учителем обществоведения в школах II ступени (изучение истории в школах СССР тогда еще не было введено). Его отношение к Церкви было типично интеллигентским, эта позиция была сформирована в какой-то мере домашним воспитанием и переменами в общественном строе после 1917 г. Михаил Николаевич происходил из семьи земского книгоиздателя и деятеля культуры Николая Поликарповича Ложкина (1869–1942), многолетняя редакционно-издательская работа которого была вначале связана с Вяткой, а затем с Петербургом–Петроградом–Ленинградом [8, с. 44–45].

После кратковременной работы по распределению на Алтае М. Н. Ложкин преподавал в одном из техникумов города Армавира, а с 1942 по 1974 гг. работал учителем в маленькой школе в типичном «медвежьем углу» Краснодарского края, на хуторе Ильич (Отраденский район), куда он с семьей был эвакуирован в самый разгар Великой Отечественной войны, да так там и остался. Круг общения и повседневных забот учителя, а затем директора хуторской школы был ограничен: редко – районное начальство отдела образования, а в основном – родители, ученики, организация учебного процесса в

школе, природа и археологические древности. Главным же занятием сельского учителя в свободное от уроков время, отвлекавшим его от повседневных будней, становятся археологические разыскания. Различные древности и раритеты ученики постоянно обнаруживали в окрестностях хутора и приносили их в школьный музей, организованный Михаилом Николаевичем [3, с. 112–113].

После открытия и археологического изучения фундаментов небольших храмов Ильичевского городища М. Н. Ложкин вникает в проблемы церковной архитектуры. По работам археолога В. А. Кузнецова Ложкин знакомится с историей христианства в Алании и, встретившись с Кузнецовым лично на раскопках в Нижнем Архызе в начале 1960-х гг., затем долгие годы поддерживает с ним научные и деловые связи. Почти ежегодно Михаил Николаевич посещает Нижне-Архызское городище, которое становится для него своеобразным местом паломничества, изучает материалы по аланской и тогда малодоступной еще христианской археологии, сравнивает артефакты аланской археологической культуры со «своими» древностями, найденными им на исхоженном вдоль и поперек Ильичевском городище, начинавшемся сразу на окраине родного хутора.

Позднее им была опубликована обобщающая статья по раскопкам остатков средневековых церквей на городище в журнале «Советская археология» [4]. Явление довольно редкое по тем временам – учитель-пенсионер публикуется в академическом журнале! Краевед неоднократно выступал на международных и региональных конференциях с докладами, посвященными изучению средневековых церковных памятников Северного Кавказа. Этнокультурную атрибуцию Ильичевского городища М. Н. Ложкин представил в статье «Аланы на Урупе» [6]. Увлечшись историей христианства в Приурупье, краевед и археолог не мог оставаться равнодушным к удручающему состоянию почти руинированных древнейших храмов Верхнего Прикубанья, и это несмотря на формальную охрану их со стороны государства.

8 ноября 1988 г. Михаил Николаевич Ложкин обратился к члену Президиума Советского фонда культуры доктору философских наук Р. М. Горбачевой с письмом следующего содержания:

«Многоуважаемая Раиса Максимовна!

Пишет Вам бывший учитель истории из станицы Отрадной Краснодарского края, работающий теперь сотрудником в Отрадненском государственном музее им. И. П. Пузырева (ст. Отрадная), мне 78 лет.

Прошу руководство Советского фонда культуры посодействовать в решении двух весьма нужных дел.

У подножия горы Пастуховой, где высится Зеленчукская обсерватория АН СССР (Зеленчукский район, Карачаево-Черкесская область Ставропольского края), находится Нижне-Архызское городище IX–XIII вв. с его тремя христианскими храмами второй половины X в., самыми древними в РСФСР, там же руины еще 11 церквей и зданий различного назначения этого аланского города.

Тут же сохранился монастырский комплекс Св. Александро-Афонского Зеленчукского монастыря, организованного в 1889 году, теперь [здесь] турбаза. В наше время производились раскопки, есть публикации по итогам исследований этого выдающегося памятника Северного Кавказа.

Территория его запущена, затянулась реставрация Северного храма, Средний – продолжает разрушаться, плановые раскопки большого масштаба не производятся, в летний сезон пасется скот по городищу, заросшему сорняками, в Среднем храме спасаются от жары коровы. Рачительного хозяйства нет.

Городище находится в ведении Карачаево-Черкесского историко-краеведческого музея, дирекции которого подчинены самые разнообразные музейные объекты области.

Для пользы дела следовало бы Нижне-Архызский историко-археологический музей-заповедник выделить в совершенно самостоятельное учреждение, со своей дирекцией. Только таким путем можно навести поряд-

док, организовать реставрацию памятников, научные исследования, раскопки, принимать экскурсантов, туристов, а их мимо проезжает в Верхний Архыз десятки тысяч. Многие посещают рядом [расположенную] специальную Астрофизическую обсерваторию АН СССР. Оплата посещения городища принесет большой доход, можно думать и о переходе на хозрасчет.

Теперь вход для посещения городища закрыт, хотя туда туристы идут и едут нелегально.

В более тяжелом состоянии находится древний Шоанинский храм на Кубани (пос. Коста Хетагурова, КЧО), б<ывший> скит Н. Архызского монастыря, он совершенно без присмотра. Было бы целесообразно передать его Русской православной церкви, они отреставрируют его и сохранят.

Есть еще не менее интересное место на р. Теберде – Сентинский храм, тождественный [по времени выше] упомянутым. Там, кроме его руин, сохранились в основном здания б<ывшего> Спасо-Преображенского женского монастыря, основанного в 1897 г. К сохранению этого комплекса тоже необходимо принять срочные меры.

Нужно решать судьбу этих памятников на государственной основе и быстро, пора кончать с нашим небрежением, варварством.

Прилагаю фотографии двух храмов Нижнего Архыза <...>

Желаю Вам полного благополучия, М. Ложкин».

Второй вопрос, который поднимал в своем письме М. Н. Ложкин, обращаясь в Фонд культуры, касался возвращения регалий Кубанского казачьего войска из частного музея (США) на Кубань [2, с. 40]. Ни по первому, ни по второму вопросу краевед-энтузиаст, насколько нам известно, официального ответа так и не получил. Обращение к супруге Генерального секретаря ЦК КПСС было в определенной мере тактическим шагом краеведа: доктор философских наук Р. М. Горбачева обладала большими возможностями, она не могла не знать о состоянии древнейших архитектурных памятников христианства, поскольку долгие годы работала в Ставрополе,

неоднократно бывала в верховьях Большого Зеленчука. Кроме того, празднование 1000-летия Крещения Руси, задуманное вначале как внутрицерковное мероприятие и предусматривавшееся и ожидавшееся государственными органами именно как «внутрицерковное», неожиданно приобрело широкое общественное и международное звучание. Даже в станице Отрадной летом 1988 г. (удивительное совпадение!) была построена и освящена новая церковь, хотя с 1930-х гг. в станице церкви не было, ее здание было переделано в клуб, а церковное имущество расхищено. Показательно, что краевед пишет свое письмо в Москву в ноябрьские «красные» дни, а текст письма, видимо, «созревал» в августе – октябре, после того как была отмечена историческая дата принятия православия на Руси. Ответа из столицы на послание сельского краеведа, на поставленные в нем животрепещущие вопросы не последовало, иначе на машинописной копии письма, которое автор всегда хранил «для контроля», он написал бы ремарки о результате своего запроса, как это видно по другим аналогичным письмам «наверх».

Диалог с властью о судьбе нижнеархызских памятников М. Н. Ложкин, вероятно, пытался начать не в первый раз. В его архиве сохранилась машинописная копия очерка «Березы на крыше», который был направлен через московского фотокорреспондента А. Н. Жигайлова в редакцию «Комсомольской правды» еще 1 сентября 1980 г. Автор начинает рассказ с описания того, что березы растут на «кровле христианского храма, построенного во второй половине X века, когда еще ни в Киеве, ни в Новгороде Софийских соборов не было», растут, разрушая древнюю кладку, и никому до этого дела нет. Мастерски начав свой очерк, Михаил Николаевич затем на семи страницах увлеченно рассказывает об истории принятия аланами христианства из Византии в начале X в., при Патриархе Константинопольском Николае Мистике, и о дальнейшей судьбе храмовых построек. Половину своего очерка Ложкин посвящает современному плачевному состоя-

нию уникальных памятников: «Около десяти лет реставрировали Северный храм, частично спасли его от разрушений, но работу не закончили, в этом году (1980. – С. М.) есть уже обнадеживающие признаки, старые леса заменяют... новыми. Это делается уже третий раз, доски и деревянные столбы не выдерживают медлительности реставраторов.<...>

В самом запустелом состоянии Средний храм, после закрытия монастыря не приняли меры для его сохранения до наших дней. Может быть, тогда не до этого было, да и по-другому рассуждали, но теперь-то, когда сессии Верховных Советов СССР и РСФСР приняли законы «Об охране и использовании памятников истории и культуры», и нет уже споров, надо ли сохранять значимые культовые сооружения, – непонятно и до боли обидно, что архитектурно-исторический памятник, один из самых древних на территории европейской части СССР, являет собой пример, как не надо охранять дело рук человеческих. Кровля и своды протекают, разрушая каменную кладку, на стенах надписи желающих сохранить таким образом о себе память; скажем, что это совсем не лучший и не оправданный способ оставить о себе положительный след на земле. Эти надписи могут только вызывать чувство отвращения к вопиющему бескультурью. Пол замусорен, вход свободно открыт для всех, чем и пользуются коровы, спасаясь в прохладе храма от лучей яркого горного солнца.

Несколько лет тому назад была попытка забить окна и двери досками, но от них и признаков не осталось, окружающая территория заросла буйным сорняком, ни аннотации, ни охранной доски нет.

Теперь городище находится в ведении Черкесского историко-краеведческого музея, имеется сторож, бывает ли он в этом храме – неизвестно, да и что он может один сделать...

На территории городища живут посторонние люди, не имеющие к нему никакого отношения. В летние каникулы сотни учащихся отдыхают на турбазе, пробираются к памятникам «дикие» туристы, экскурсанты – попробуй уследи за ними! И не только некоторые из них добавляют количество надписей в храме, но страдают от их самовольных «раскопок» сот-

ни уже исковерканных, полуразрушенных наземных и подземных каменных склепов интересной архитектуры и на городище, и на прилегающих к нему горных склонах.

Почему же государственные органы охраны памятников Ставропольского края и краевое отделение ВООПИК не принимают решительных и скорых мер по охране уникального памятника? Интересно, что и районные руководящие организации и госорганы Зеленчукского района Карачаево-Черкесии обходят своим вниманием это интересное место, не видно их желания проявить себя в этом нужном месте, а ведь гордиться надо таким памятником и заботиться о нем. Вот и получается по старой поговорке: «У семи нянек дитя без глаз». Пора уже, пора решить все проблемы, связанные с организацией музея-заповедника на территории Нижне-Архызского городища, с передачей всех зданий монастырского комплекса конца XIX – начала XX вв., почти полностью сохранившегося, в распоряжение заповедника...».

Главная задача очерка – донести до читателей и властей мысль о необходимости принятия немедленных мер по охране фактически бесхозных, оставшихся без присмотра древних памятников христианства, защитить их от варварского нашествия бесчисленных «орд» туристов, которые ради забавы и «телесного» оздоровления «на лоне природы» готовы затоптать и растащить все, что им попадается на пути, не имея ни малейшего представления о культурной ценности церковных памятников. Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры (ВООПИК), формально занимавшееся охраной памятников, в основном советских, собиравшее немалые членские взносы – в миллионах рублей, тратившихся затем на ремонт многочисленных бетонных изваяний различным «вождям», помогало преимущественно идеологической работе партии, в том числе и атеистической пропаганде, поэтому ожидания М. Н. Ложкина были напрасными. Но включение храмов в число объектов, подведомственных музею-заповеднику, позволяло хотя бы в малой мере приступить к консервации памятника и охранно-спасательным работам на всем

архитектурно-археологическом комплексе, а также завершить реставрационный «долгострой» на Северном Зеленчукском храме.

По материалу, изложенному в очерке (а его расценили как «сигнал с места», если использовать советский канцеляризм), приняли меры областные власти. Вероятно, из редакции «Комсомольской правды» письмо «перебросили» руководству Черкесского историко-краеведческого музея: по главным проблемам городища каких-либо серьезных изменений не произошло, а вот березки на крыше храма... срубили. На машинописной копии своего очерка Ложкин сделал пометы в левом верхнем углу: «В печати статью не опубликовали, а березы срубили». Через год, после очередного посещения Нижнего Архыза, теперь уже в правом верхнем углу первой страницы он добавил: «Из редакции ответа не было, березы срубили, выросли вторые. 1981 г.».

В 1991–1993 гг. в России произошли кардинальные изменения в церковно-государственных отношениях. Авторитет Русской Православной Церкви в диалоге с государством существенно окреп, а социальные позиции значительно упрочились, и М. Н. Ложкин по вопросам сохранения памятников церковной архитектуры и старины уже обращается к иерархам Русской Православной Церкви. Меняется и должность краеведа: музей в Отрадной становится с 1995 г. самостоятельным учреждением, а Михаил Николаевич теперь был уже не смотрителем, а его старшим научным сотрудником.

К сожалению, его письмо, направленное Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II, не сохранилось, но есть копия письма, посланного Преосвященному Филарету, который в 1995 г. возглавил новообразованную Майкопско-Армавирскую епархию. Краевед в письме представился как бывший учитель и действующий музейный работник, занимающийся историей христианства в Верхнем Прикубанье. Он отослал в дар Владыке свой скромный труд – текст доклада «Средневековые христианские памятники Северо-Западного

Кавказа», с которым он выступал на IV Международном симпозиуме по грузинскому искусству в Тбилиси в 1983 г. [5], и приложил к своему письму примерную памятку «по сбору сведений о христианских памятниках в регионе», написав следующее: «Хорошо бы привлекать к возрождению церковной археологии сельское духовенство».

Одной из последних работ М. Н. Ложкина, связанной с церковной археологией, был доклад «Языческие святилища и христианские храмы в верховьях Кубани», опубликованный в тезисной форме в материалах Первой Всероссийской конференции по церковной археологии [7], проходившей в Пскове с 20 по 24 ноября 1995 г.

Научно-краеведческая, общественная и практическая деятельность Михаила Николаевича Ложкина, особенно направленная на сохранение храмов «малых форм» Ильичевского городища, а также его попытки, к сожалению тщетные, как показывает переписка с советскими официальными лицами, привлечь внимание государственных органов к вопросу о необходимости спасения разрушающихся памятников раннего христианства на Верхней Кубани показывают довольно типичную ситуацию нашего недавнего прошлого, когда лучшие представители российской интеллигенции пытались всеми возможными способами спасти и сохранить культурное наследие нашего Отечества, преодолеть идеологические препоны и бюрократическое равнодушие тех лиц, которые, обладая государственными полномочиями, вели отсчет своей исторической памяти с 1917 г. и фактически разрушали своим бездействием и равнодушием общенациональные исторические святыни. Характерна и эволюция взглядов М. Н. Ложкина: убедившись в чиновном безразличии к судьбе христианских памятников, он видит единственного защитника уникальных памятников церковной старины в Русской Православной Церкви и выражает надежду, что передача их Церкви – дело ближайшего будущего.

К сожалению, отдельные представители российской интеллигенции уже в наше время, исходя из ложного понимания «доступности

культурного наследия», пытаясь сохранить «доходы» от туристической эксплуатации историко-культурных объектов, а подчас исходя из субъективной антицерковной неприязни, заложенной в их сознание еще советской атеистической школой, по-прежнему препятствуют возвращению Церкви ее собственности. А храмы продолжают разрушаться...

1. *Виноградов В. Б., Боярчук И. В.* Ложкин Михаил Николаевич. Армавир, 1998. Вып. 4. (Северокавказские историки-краеведы).
2. *Корсакова Н. А., Фролов Б. Е.* Регалии и реликвии Кубанского казачьего войска. Краснодар: Традиция, 2012.
3. *Кузнецов В. А., Малахов С. Н.* Памяти Михаила Николаевича Ложкина (1910–1999) // Историко-археологический альманах. Вып. 7. Армавир–М., 2001.
4. *Ложкин М. Н.* Новые памятники средневековой архитектуры в Краснодарском крае // СА. 1973. №4.
5. *Ложкин М. Н.* Средневековые христианские памятники Северо-Западного Кавказа // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.
6. *Ложкин М. Н.* Аланы на Урупе // Археология и этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.
7. *Ложкин М. Н.* Языческие святилища и христианские храмы в верховьях Кубани (Краснодарский край) // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции в Пскове 20–24 ноября 1995 г. Ч. 1. СПб.–Псков, 1995.
8. *Петряев Е. Д.* Литературные находки. Очерки культурного прошлого Вятской земли. Киров: Волго-Вятское кн. изд-во, 1966.
9. *Придиус П.* Отрадная. Ложкину // Сельская жизнь (станция Отрадная). 1985. №6. 8 августа.
10. *Придиус П.* Храмы Ложкина // Кубанские новости. 1990. 8 декабря.
11. *Придиус П.* Воспитание историей // Кубанские новости. 1995. 30 ноября.

Материалы о клириках Донской епархии, принявших мученическую смерть в первый период Гражданской войны на Дону, как основание для постановки вопроса о канонизации данных лиц

Архимандрит Никон (Лысенко) (Ростов-на-Дону)

Материалы, рассматриваемые в данном обзоре, представляют свидетельства о мученичестве клириков Донской епархии в первый период Гражданской войны на Дону, когда система репрессивных органов коммунистической власти еще полностью не сформировалась, но антихристианская идеология уже вполне укоренилась в сознании «бойцов революции». Поэтому убийства клириков были, по сути дела, актами самосуда революционеров. Но этот самосуд имел яркую идеологическую окраску. Вина тех, кого предавали этой «народной» расправе, была уже в том, что в глазах убийц они олицетворяли веру и Церковь, без уничтожения которых нельзя построить «новый мир».

Сведения о людях, ставших жертвами этих расправ, к сожалению, очень скудны. Но из доступных нам данных мы видим, что практически все они были достойными клириками, не имели взысканий от епархиального начальства, добросовестно заботились о своей пастве и о своих, как правило, многодетных семьях.

Основные материалы о жертвах антихристианских гонений в феврале – июле 1918 г. на Дону содержатся в протоколе №8 от 5 мая 1919 г. (все даты здесь и далее – по юлианскому календарю), составленном членом Особой комиссии по расследованию злодеяний большевиков при Главнокомандующем Вооруженными силами Юга России Б. А. Подгорным в присутствии понятых – священника Василия

Кожина и А. Сумина [1, л. 27–31 об.]. Информация содержится также в «Сообщении о гонениях большевиков (коммунистов) на церковь в Донской области», составленном 18 мая 1918 г. в Екатеринодаре, заверенном подписью секретаря и печатью Особой комиссии (в современных публикациях материалов Особой комиссии оно известно также как «Дело №42»). К этим данным прибавляются биографические сведения из послужных списков поименованных священнослужителей из клировых ведомостей благочиний Донской епархии.

Характерной особенностью мученичества христиан на Дону во время этого первого гонения было то, что само гонение не носило организованного систематического характера. Не существует законодательных и подзаконных актов, в которых бы обосновывалась «юридическая» необходимость репрессирования священнослужителей и активных членов Церкви. Не сохранились и документы (приказы, приговоры) самозванных судов – ревкомов, ревтрибуналов и др., на основании которых совершались «казни» тех лиц, чьи имена указаны ниже, которые были замучены и убиты, очевидно, исключительно за принадлежность к клиру Русской Православной Церкви.

Протокол №8 представляет собой обзор «Дела Донского епархиального совета по 4 столу №43А об убийствах священнослужителей и других лиц Донской епархии», начатого 23 января 1918 г. и оконченого, без указания числа и месяца, в 1919 г. Датировка «Сообщения о гонениях...» представляется не вполне точной, поскольку в тексте присутствуют свидетельства о фактах, имевших место и после даты заверения этого документа – 18 мая 1918 г.

Рассмотренные материалы содержат следующие сведения:

1) 13 января 1918 г. в Михайло-Архангельской слободе был убит священник местной Николаевской церкви Глазуновского благочиния Феокист Георгиевич Лебедев, 39 лет. В «Деле Донского епархиального совета» содержится рапорт Себряковского благочинного Федора Тарасова на имя правящего архиерея Донской епархии архиепископа

Митрофана (Симашкевича) от 17 января 1918 г. за №32. Согласно материалам «Сообщения о гонениях...» Особой комиссии, священник Лебедев был энергичный и деятельный человек. С начала войны он состоял председателем волостного комитета по распределению пособий семьям призванных на войну. Естественно, что по своей деятельности ему приходилось иногда отказывать в пособии отдельным лицам. Это послужило основанием к недоброжелательству со стороны обиженных, и еще во время войны отец Феокист получал с фронта оскорбительные и угрожающие письма. Когда же к концу 1917 г. в селении в большом количестве появились фронтовики, враждебное отношение к священнику стало принимать угрожающие формы. 12 января слобода была занята советскими частями. Вслед за этим у священника Лебедева был произведен обыск, сопровождаемый всякими издевательствами и угрозами разделаться за прошлое. Утром 13 января отец Феокист попытался скрыться из слободы, но был узнан и схвачен. Когда его привезли, толпа стала требовать немедленного расстрела, и не успел священник сотворить крестное знамение, как повалился от выстрела в спину. Его добили штыками и чем попало. Труп бросили в свалочное место и запретили хоронить. Лишь на другой день растерзанное тело священника удалось выхлопотать его родственникам и похоронить.

Согласно клировым ведомостям Глазуновского благочиния, священник Лебедев Феокист Георгиевич, рождения 1878 г., сын псаломщика. По происхождению иногородний. Окончил Донскую духовную семинарию в 1900 г. В 1901 г. вступил в законный брак. Жена – Елена Бондарева, дочь священника. Дети: Лидия, 1903 г. р.; Зоя, 1906 г. р.; Тамара, 1909 г. р.; Галина, 1912 г. р.

2) Настоятель Троицкой церкви хутора Ягодино-Кадамовского священник Петр Иванович Жаханович был расстрелян 2 февраля 1918 г. в 4 часа дня «налетевшими», как сказано в обоих рассматриваемых источниках, из города Александровско-Грушевского красно-

армейцами (видимо, конными), когда шел служить вечерню. В «Деле Донского епархиального совета» имеется рапорт благочинного Александровско-Грушевского церковного округа протоиерея Василия Иеремиева от 2 марта 1818 г. за №317, из которого известен вышеприведенный факт. Более подробных сведений в материалах нет.

Согласно клировым ведомостям, священник Михайло Архангельской церкви хутора Ягодино-Кадамовского Александровско-Грушевского благочиния Жаханович Петр Иванович, рождения 1867 г., сын священника иногороднего происхождения. Окончил Новочеркасское духовное училище в 1885 г. Дата вступления в брак, имя и происхождение супруги неизвестны. Дети: Иван, 1895 г. р., окончил Донскую духовную семинарию; Лидия, 1895 г. р., окончила Донское женское епархиальное училище; Лариса, 1897 г. р., окончила Донское женское епархиальное училище; Аристарх, 1899 г. р., окончил церковную школу.

3) В «Сообщении о гонениях...» Особой комиссии содержится информация об убийстве 12 февраля 1918 г. священника хутора Персиановско-Грушевского Иоанна Куликовского. Он был арестован большевиками, «по-видимому, за сочувствие партизанам и «кадетам». Выведя на улицу, его свалили выстрелом в живот, затем добили штыковыми ударами. Тело не позволили хоронить, и в течение двух дней труп лежал на улице, едва прикрытый чем-то, так как обувь и одежда были сняты с него». В «Деле Донского епархиального совета» упоминания об этом факте нет.

4) В «Сообщении о гонениях...» Особой комиссии указывается: «23 мая 1918 года в станице Тишанской красноармейцами был захвачен псаломщик Иоанн Мелихов и увезен из станицы. На следующий день был найден совершенно раздетый труп И. Мелихова с массой штыковых ран и отрезанным половым органом».

В «Деле Донского епархиального совета» имеется рапорт благочинного священника Николая Попова, где сообщаются некоторые

подробности мучений, которым был подвергнут псаломщик Иоанн Мелихов. «Красноармейцы... прибили (вероятно, гвоздями) ему на спину портрет Николая II, вывернули проволокой язык, отрезали нос, уши и, наконец, прибив гвоздями к яблоне, расстреляли». На рапорте благочинного была поставлена резолюция архиепископа Митрофана: «7 августа 1918 г. на Консисторию. Упокой Господи усопшего страсто-терпца. А. М.». На том же рапорте имелась выписка из Журнала заседаний Консистории: приказали рапорт благочинного с архипастырской резолюцией препроводить в редакцию «Донской христианской мысли» с просьбой напечатать. Там же имеется пометка «Исполнено» 31 августа 1918 г. Более по этому делу никаких документов нет.

5) В «Сообщении о гонениях...» Особой комиссии указывается: «2 июля 1918 года был расстрелян красноармейцами священник Успенской церкви хутора Самсонова Павел Алексеевич Вилков. Он был расстрелян вместе с двумя своими сыновьями – офицерами. Труп был брошен в яму. Хоронить было запрещено, и только через несколько дней семье удалось тайно выкупить труп казненного. Ему вменялось в вину, будто бы он стрелял из окна в красноармейцев. После казни штаб красноармейцев, разобрав дело, вынес письменное постановление о том, что священник Вилков был расстрелян без вины».

В «Деле Донского епархиального совета» имеется рапорт Филоновского (?) благочинного священника Александра Алексеева от 29 июля 1918 г. №264, в котором сообщается, что священник П. А. Вилков вместе с сыновьями – офицерами Михаилом и Сергеем – были расстреляны красноармейцами 2 июля 1918 г. Дальнейший текст дословно совпадает с вышеприведенным. На рапорте имеется резолюция архиепископа Митрофана: «Из рапорта не видно, совершено ли отпевание убиенного о. Павла Вилкова и его сыновей. Отпевание совершить, если не было совершено. А. М.». Более ничего по делу не имеется.

Согласно клировым ведомостям Филоновского благочиния за 1913 г., священник Успенской церкви хутора Самсонова Аннинской

станции Вилков Павел Алексеевич, рождения 1867 г., сын священника иногороднего происхождения. Окончил Астраханскую духовную семинарию в 1887 г. Вступил в законный брак в 1888 г. Жена – Лидия Евгеньевна Снесарева, дочь священника. Дети: Михаил, 1890 г. р.; Сергей, 1893 г. р.; Елена, 1895 г. р., – все обучались в Санкт-Петербургском Императорском университете; Клавдия, 1897 г. р., обучалась в Воронежской гимназии; Павел, 1899 г., обучался в Воронежском реальном училище.

6) В «Сообщении о гонениях...» Особой комиссии указывается: «Священник Флоро-Лаврской церкви станицы Великокняжеской Владимир Николаевич Проскуряков был убит красноармейцами 28 февраля 1918 года, когда отправился на станцию ходатайствовать об освобождении двух своих сыновей, которые к моменту появления Проскурякова на станции были убиты».

В «Деле Донского епархиального совета» имеется рапорт причта Флоро-Лаврской церкви станицы Великокняжеской от 8 июля 1918 г. и акты дознания по делу, произведенного настоятелем Александроневского собора той же станицы протоиереем Ильей Поповым, из которых устанавливается, что священник Владимир Проскуряков был убит красногвардейцами 28 февраля, после того как отправился на станцию ходатайствовать об освобождении двух своих сыновей – Сергея и Павла, оказавшихся уже расстрелянными. Причины убийства священника, как сообщается в акте дознания, «установить затруднительно, однако из показаний свидетелей (А. Алимова, А. Проскуряковой, И. Григорьева, В. Сидонова, Т. Жидкомлинова, П. Благовещенского, П. Орлова) можно сделать вывод, что главною виною о. Проскурякова было несочувствие его большевизму».

Из клировых ведомостей Сальского благочиния за 1912 г. следует: священник Флоро-Лаврской церкви станицы Великокняжеской Проскуряков Владимир Николаевич, рождения 1866 г., сын священ-

ника иногороднего происхождения. Окончил Донскую духовную семинарию в 1890 г. Вступил в законный брак в 1893 г. Жена – Анна Павловна Калмыкова. Дети: Николай, 1893 г. р., окончил Варшавский ветеринарный институт; Сергей, 1894 г. р., окончил Петровскую гимназию; Михаил, 1895 г. р., окончил Ставропольское реальное училище; Александр, 1899 г. р., обучался в Великокняжеском реальном училище.

7) Верецкий Константин Александрович, священник Всехсвятской церкви на Новом Поселении (окраина города Ростова-на-Дону). Отличался глубокой верой и благочестием. В пламенных проповедях обличал неправду Февральской и Октябрьской революций и беззакония новых властителей. 9 февраля 1918 г. отряды Красной гвардии овладели Ростовом. В этот день отец Константин, отслужив Божественную литургию и возвратившись домой в предчувствии своей близкой мученической кончины, благословил всех членов семьи, домашних работников и простился с ними. Через краткое время в дом ворвалось около десятка красногвардейцев, приведенных несколькими «людьми с улицы» из революционно настроенной «бедноты», люмпенов, живших на Новом Поселении (укоренившееся с давних пор простонародное название этого района – «Нахаловка» – само по себе говорит о социально-культурном облике населяющего его контингента). Красногвардейцы вывели священника через парадный ход на Братский переулок и в сопровождении беснующейся толпы повели в сторону степи. Отец Константин был расстрелян на месте мусорной свалки. Тело только после долгих обращений к властям собратьев-клириков и родственников разрешили похоронить на Всехсвятском кладбище близ церкви [2; 4, с. 9; 5]. Почитание могилы священника-мученика продолжалось долгие годы. В 1966 г. Всехсвятская церковь была окончательно закрыта и взорвана, кладбище уничтожено. На его месте построен Дворец спорта.

8) Священник Никольской церкви города Ростова-на-Дону Иоанн Талантов прибыл 11 ноября 1914 г. из Владикавказской епархии в Екатеринославскую и был отправлен на священническое место при Александринской церкви на руднике «Ветка» Бахмутского уезда. Во время службы в станице Горячеводской Владикавказской епархии вел борьбу с сектами хлыстов и раскольниками австрийского толка, а также с разного рода хиромантами и предсказателями будущего. За это претерпел клевету и доносы, но не смутился, хотя и вынужден был поменять место служения. К 1917 г. он являлся священником Никольской церкви города Ростова. Будучи убежденным последователем святого праведного Иоанна Кронштадтского, отец Иоанн придерживался консервативных убеждений, не разделял иллюзий либерального духовенства о принесенной Февральской революцией «религиозной свободе», за что терпел от них поношения, не поддерживал и мечтаний, связанных с реформами общественного строя. В проповедях во время революции неоднократно говорил о ее вреде и о пользе монархии. Говорил он это горячо и убежденно, вопреки царившим настроениям, что дало повод его современнику священнику Павлу Чехранову усомниться в его в умственном здоровье.

После занятия Ростова красными отец Иоанн не скрылся, как ему советовали, а остался в городе. Поначалу его не трогали. Через два дня после прихода красных к нему на квартиру явился некий человек, подверг отца Иоанна допросу и ушел. Прошло еще несколько дней. Отец Иоанн в три часа дня совершал Таинство Венчания. К церкви подъехали сани, перед ними ехал матрос верхом на вороном жеребце, реквизированном у местного купца. Матрос с винтовкой, не снимая головного убора, вошел в церковь и приказал священнику заканчивать службу. Поняв, что его ожидает, отец Иоанн быстро закончил венчание, вошел в алтарь, попросил присутствовавшего там священника Павла Соболева исповедовать его, затем причастился запасными Дарами. Он вышел из храма и, как был – в камилавке и рясе

с наперсным крестом, сел на дровни. Сани тронулись, впереди ехал конный матрос. Подъехали к нежилому дому на площади, ведущей к Братскому кладбищу за Гимназической улицей, в степи. Здесь они остановились, отец Иоанн встал лицом к своим палачам и был убит несколькими выстрелами в голову, грудь и живот. Труп был отправлен в больницу Красного Креста.

Когда представители Церковного совета прибыли в революционный комитет, состоявший в основном из меньшевиков, те ответили, что расстрел произошел без их ведома и что они «не одобряют этих мер». Тело отца Иоанна выдали и разрешили без торжественности перевезти в церковь. Место захоронения священника Иоанна Талантова неизвестно.

9) Священник хутора Владимирова близ станицы Морозовской Андрей Казинцев. Убит 11 апреля 1918 г. «Прибывший на хутор отряд красноармейцев прямо направился к дому священника о. Казинцева, подняли его с постели, связали, вывели его на площадь. Стали собирать народ. Когда образовалась кучка человек в 50, командующий отрядом спросил присутствовавших, нужно ли оставить священника или убрать. При этом он пояснил, что суд будет короткий: если хотят оставить – оставят, если желают убрать – пуля в лоб. При этом командир обратил внимание присутствовавших на то, не будет ли в священнике нужды, ввиду поста и приближающейся Пасхи. Он предложил вместе с тем решить дело поскорее, так как отряду пора уходить, и здесь же потребовал подводы. Народ стал расходиться, чтобы выполнить это последнее требование. Осталось человек двадцать горланов. Они и проголосовали поднятием рук за «формулу» командующего «убрать попа» и решили участь отца Казинцева, и здесь же командир произнес ему смертный приговор. Затем увезли на станцию Морозовскую. Через три дня труп о. Казинцева был найден пастухом в балке близ хутора Владимирова. На груди убитого было обнаружено шесть штыковых ран». Других сведений нет.

Протокол №8 от 5 мая 1919 г., составленный членом Особой комиссии по расследованию злодеяний большевиков при Главкомандующем ВСЮР Б. А. Подгорным на основании материалов «Дела Донского епархиального совета №43А», не содержит всей полноты сведений об убийствах священно-церковнослужителей Донской епархии во время первой оккупации Донской области революционными войсками и властями и является неполным. В «Сообщении о гонениях...» Особой комиссии и в других источниках имеются сведения еще о нескольких священнослужителях, ставших жертвами большевистского террора в указанный период.

Вышеприведенные материалы (даны здесь в сокращении, всего убитых было 15 человек) в ноябре 2013 г. были представлены на рассмотрение Синодальной комиссии по канонизации святых Русской Православной Церкви. В ответном письме за подписью секретаря Синодальной комиссии им дана была следующая оценка: «Материалы имеют скорее исторический характер. В этих материалах говорится о бессудных убийствах, произведенных отрядами большевиков, например о том, что в один только день было погребено 64 неопознанных трупа. Материалы могут быть использованы как пособие по истории Гражданской войны...». Относительно жизнеописаний священников Константина Верецкого и Иоанна Талантова автор письма приходит к лапидарному выводу: «Представленные материалы повествуют о двух убийствах среди десятков других, совершенных в годы Гражданской войны».

Со своей стороны, комиссия по канонизации святых Донской митрополии имеет по данному вопросу особое мнение. Следует начать с того, что в качестве определенной процедуры канонизация святых оформилась в относительно позднее историческое время, и при этом не во всех христианских традициях. В древней Церкви канонизации как таковой не было. Церковная община или отдельное лицо обыкновенно получали благословение епископа на сохранение мощей свято-

го, если они были обретены, и на ежегодное празднование его памяти. С развитием почитания святых подобное признание выражалось во внесении имени святого в диптихи и мартирологи.

Собирание актов мучеников, столь важное для жизни Церкви в IV–VI вв., видимо, не было непосредственно связано с вопросом о признании или непризнании их святости. В принципе для верующих первых веков христианства и раннего средневековья святость мучеников была очевидностью. Проблема доказательства святости жизни, чрезвычайно значимая для христианского сознания в новое время, для раннего периода была неактуальна.

Нам известны примеры канонизации целых сонмов мучеников, ни имена, ни история жизни которых не могут быть установлены. Это, например, 20000 мучеников Никомидийских (302 г.), о которых упоминают церковные историки Евсевий и Лактаций, 3000 мучеников Никомидийских (303 г.), Андрей Стратилат и с ним 2593 мученика (302 г.), 440 мучеников Итальянских (579 г.) и др. Их предавали смерти по причине самой их принадлежности к христианской Церкви.

Такой подход гонителей к избранию своих жертв характерен и для более поздних эпох. Так, гонения на христиан происходили во время Гуситских войн XV в., войн эпохи Реформации XVI в., Французской революции 1789–1795 гг., Мексиканской революции 1911–1913 гг., лишь с той оговоркой, что мучениям и смерти предавались не все христиане, а только епископы, священники, монахи и монахини, именно по принадлежности к церковному клиру.

«Новейшая эпоха мировых войн, индустриальное и постиндустриальное время явили множество таких жертв, которые не имели, в отличие от древних мучеников, выбора: отступить от Бога или нет, – пишет митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) в статье «Подвиг мучеников – живой опыт Церкви». – Такова семья последнего Российского Императора, которому никто из гонителей не предлагал отречься от Христа, но именно в безальтернативности страдания за

Него наша Церковь увидела подвиг, достойный прославления. Таковы же сотни известных и безымянных жертв, как в нашей стране, так и в других странах мира» [3, с. 48].

-
1. ГАРФ. Ф. 470. Оп. 2. Д. 6.
 2. Жукович-Стоша И. Из ужасов прошлого (письмо в редакцию) // Приазовский край. 1918. 3 (16) мая.
 3. Иларион (Алфеев), митр. Подвиг мучеников – живой опыт Церкви // ЖМП. 2013. №12.
 4. Локерман А. 74 дня советской власти (Из истории диктатуры большевиков в Ростове). Ростов н/Д, 1918.
 5. Росинская Е. В. Биографические сведения о жизни о. Константина Верецкого и его семьи // Рукопись из архива Комиссии по канонизации святых Ростовской-на-Дону епархии.

Роль Казанской духовной академии в подготовке миссионеров для калмыков

К. В. Орлова (Москва)

Россия имеет давнюю традицию взаимоотношений как с буддийским, так и с исламским миром, и в этом ее уникальность и отличие от других государств. Указанная проблема мало изучена, поскольку основное внимание исследователей обращалось и обращается к буддизму и связывается с возрождением национальной культуры калмыков. Но картина духовной жизни калмыков не может быть полной без христианства, которое, несомненно, оказало значительное влияние на культуру калмыков.

Таким образом, важным моментом духовной жизни калмыцкого общества является взаимодействие между этими разными традициями. Исторический опыт миссионерской деятельности Православной Церкви среди калмыков, последователей буддизма, его позитивные и негативные стороны дают сегодня важные уроки для участников православно-буддийского диалога – не только в Калмыкии, но и в России в целом.

Успеху миссионерской деятельности Церкви призваны были способствовать мероприятия правительства и Святейшего Синода, направленные на улучшение организации духовного просвещения в целом по стране. Еще в 1803 г. по Указу Сената были учреждены учебные округа для управления учебными заведениями, в их числе – Казанский учебный округ, охватывавший обширную территорию Среднего и Нижнего Поволжья, Урала. В 1808 г. специально созданный с участием М. Сперанского и князя А. Голицына комитет представил «Доклад об усовершеннии духовных училищ», который предполагал

разделение всех епархий России на четыре духовно-учебных округа соответственно – каждый под ведением своей духовной академии. Однако Казани эти меры первоначально не коснулись из-за недостатка материальных и кадровых ресурсов Казанской духовной академии (далее – КДА).

Тем не менее одной из задач Казанской епархии, созданной еще в XVI в., оставалась культурная колонизация и освоение обширной территории посредством православной миссии. Духовной академии, образованной в 1797 г. на базе Казанской духовной семинарии (1732), отводилась определяющая роль в подготовке миссионеров. Святейший Синод определил круг предметов, изучаемых в академии: обязательное изучение еврейского и греческого языков, «а прочим – по склонности ученика и по надобности для епархии, чтобы по крайней мере одному из них всякий студент обучался непременно (по местным нуждам края и церкви студенты Казанской академии сверх сих языков обучаемы были языкам: татарскому, чувашскому и черемисскому)» [7, с. 365].

В 1818 г. КДА была закрыта, и вместо нее осталась семинария, которая имела два отделения – противоламайское и противораскольническое [7, с. 371]. Цель создания противоламайского отделения – подготовка миссионеров как для утверждения крещеных в православной вере, так и для обращения некрещеных в православие.

Вновь КДА возобновила свою деятельность только в 1842 г. В 1844–1845 учебном году были открыты два разряда (кафедры). В январе 1845 г. в КДА открыли разряд монголо-калмыцкого языка, утвержденный Святейшим Синодом 14 апреля того же года. Студенты набирались в основном из духовных учебных заведений, входивших в Казанский духовно-учебный округ. На отделении по монгольскому разряду преподавали историю и обличение ламаинства; этнографию бурят, монголов, калмыков, тунгусов, корейцев и других народов; историю распространения христианства среди этих наро-

дов; монгольский язык с его наречиями – калмыцким и бурятским; общий филологический обзор языков и наречий [2, с. 114, 228]. Поскольку в КДА не было преподавателей по монгольскому разряду, в академию были приглашены экстраординарный профессор Казанского университета А. В. Попов и О. М. Ковалевский. К сожалению, на монгольский разряд студентов из года в год набиралось немного. Так, в 1846–1847 учебном году из 60 студентов на монгольском разряде обучалось 14 человек, в 1847–1848 учебном году – всего 5 студентов, в 1871 г. – не оказалось ни одного. Из первого выпуска отделения (1846) на преподавательской работе оставили выпускника КДА А. А. Бобровникова (1821–1865), впоследствии выдающегося русского монголоведа. Получив степень бакалавра, он стал единственным преподавателем монгольского языка на миссионерских курсах, читал лекции по буддизму [15, с. 118]. По окончании учебы он получил задание составить калмыцкую грамматику, поэтому с 12 июля по 12 октября того же года на средства академии был командирован в Хошеутовский и Малодербетовский улусы. Специально для него А. В. Попов составил подробную инструкцию, в которой «рекомендовано обращать внимание на язык, нравы, обычаи и религии калмыцкого народа» [2, с. 118]. В 1848 г. «Грамматика монголо-калмыцкого языка» была им подготовлена и до сих пор пользуется авторитетом среди исследователей. Как писал В. В. Григорьев, «одного подобного труда вполне достаточно, чтобы упрочить за автором его репутацию первоклассного ученого» [3, с. 075]. Помимо «Грамматики монголо-калмыцкого языка» по результатам поездки к калмыкам он написал обстоятельную статью «Очерк религиозного состояния калмыков» (1865), в которой дан тщательный анализ религиозной жизни калмыков. В частности, А. А. Бобровников обозначил препятствия на пути к крещению калмыков: невозможность для приходских священников вести проповедь в улусах, нехватка миссионеров, незнание теми и другими калмыцкого языка. «Проводники не могут свободно объяснять калмыкам христианские

истины на их языке», – писал он. Проповедь Евангелия велась не в улусах, а в основном среди тех, кто сам по случаю приходил в города и села, а значит, калмыки принимали крещение «без глубокого убеждения». Отсюда и частое пренебрежение к крещению и отступничество [1, с. 500, 507–508]. По его данным, за 1840–1844 гг. обращение калмыков в православие шло медленно: было окрещено 450 человек (сведения по Астраханской и Саратовской губерниям и Кавказу). Причем зачастую калмыки, приняв православие, не соблюдали христианские обряды. После ухода А. А. Бобровникова в 1855 г. на службу в Оренбург преподавание монгольского языка с перерывами продолжалось до 1889 г. [15, с. 118].

В 1854 г. по Указу Святейшего Синода татарский и монгольский разряды были упразднены и вместо них открыто четыре миссионерских отделения: противораскольническое противомусульманское, противобуддийское и черемисско-чувашское. Открытие этих отделений требовало привлечения востоковедов. В 1854 г. на отделениях вводятся должности практикантов восточных языков. Так, в стенах КДА начинают преподавательскую деятельность практиканты калмыцкого языка – представители калмыков: М. (Дик) Бадмаев (с 1884 по 1895 гг.), Л. Нормаев (с 1901 по 1904 гг.), М. Нефедьев (с 1904 г.), А. Межуев (с 1911 по 1919 гг.).

С конца 50-х гг. XIX в. на монгольском отделении появляются преподаватели монгольского и калмыцкого языков В. В. Миротворцев, И. Ястребов. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Миротворцев в 1869 г. получил степень магистра богословия и стал преподавателем монгольского языка в КДА, а в 1884–1891 гг. возглавлял кафедру истории и обличения ламайского вероучения. С 1876 г. при братстве святого Гурия состоял членом переводческой комиссии. В 1889 г. составил записку об открытии при академии двухгодичных миссионерских курсов [14, с. 273]. Поскольку число слушателей ежегодно не превышало двух-трех человек, а в 1871 г. ни одного

студента не набрали, В. В. Миротворцев в 1872 г. перешел на кафедру русской гражданской истории [2, с. 221].

Еще один выпускник КДА – Илья Иванович Ястребов (будущий архиепископ Иннокентий) – в 1892 г. со степенью кандидата богословия был оставлен в академии профессорским стипендиатом, в 1898 г. получил степень магистра богословия и был утвержден доцентом академии по кафедре калмыцкого языка, до 1906 г. преподавал историю миссии, этнографию монгольских племен и калмыцкий язык. Дальнейшая его служба проходила вне стен Казанской академии: с 1915 г. епископ Иннокентий (Ястребов) был назначен постоянно присутствующим в Святейшем Синоде и председателем Миссионерского совета при Святейшем Синоде. С 1925 г. жил на Кавказе (в Кисловодске и Новом Афоне), в 1926–1927 гг. (последние годы жизни) был архиепископом Ставропольским.

В 1889 г. по Указу Святейшего Синода при КДА были открыты двухгодичные миссионерские курсы по двум отделениям – татарскому и монгольскому. На монгольском отделении студенты основательно занимались не только монгольским языком, но и калмыцким, и бурятским, им преподавалась этнография монгольских народов, их магистерские диссертации написаны на основе монгольских сочинений, причем в курсовых и магистерских работах критически разбирались основы буддизма в сравнении с христианством, что было непременным условием для защиты диссертации. В Национальном архиве Республики Татарстан представлены и курсовые, и магистерские диссертации выпускников КДА: «Изложение и разбор космологической системы буддистов с приложением русского перевода “Йиртинцуйн толи”» (1888 г., 170 с.); «Жизнь Будды Шакьямуни по Лалита Вистаре»; «Изложение религиозно-нравственной системы по “Тонилхуйн чимэг”» (студент XXIX курса Константин Данилевский из Астраханской губернии, 1888 г., 148 с.); «Дорджи Жодба и его полемический разбор» (за эту работу

студент 55 курса Петр Розанельский удостоен степени кандидата богословия, 1914 г., 15 с.); «Опыт сравнительного терминологического монголо-калмыцкого словаря» (студент IX курса Буланов, 48 с.); «Религиозно-нравственное учение ламаизма по книге “Тарпа Ченпо”» (за эту работу студент 44 курса Димитрий Афанасьев удостоен степени кандидата богословия с правом преподавания в семинарии, 1903 г., 285 с.) [8; 9; 10; 11; 12]. В Национальном архиве Республики Татарстан 2332 единицы хранения составляют курсовые работы студентов КДА. Естественно, эти работы невозможно было бы написать, не имея богатой библиотеки монгольских сочинений. Так, О. М. Ковалевский, будучи в 1828–1830 гг. в Монголии и Китае (в составе Русской духовной миссии), приобрел 2433 книги и рукописи на монгольском и тибетском языках, тщательно их отбирал и тем самым формировал монгольский фонд библиотеки [5]. Собственно, и преподавание монгольского/калмыцкого языков мыслилось Ковалевскому на основе буддийских письменных источников. Не случайно подобные сочинения попадали в поле зрения деятелей Русской Православной Церкви. Вхождение в состав России бурят и калмыков, буддистов по вероисповеданию, требовало от властей интегрировать эти народы в социокультурное пространство российского общества, что довольно проблематично без знания культуры, традиций этих народов, понимания их мировоззрения, изучения письменного наследия. Можно согласиться с мнением Т. В. Ермаковой о том, что Русская Православная Церковь в целях христианизации нерусских народов вооружала «будущих миссионеров знанием буддийской догматики, культовых практик и направлений буддизма» [4, с. 3]. Именно поэтому исследование буддийских дидактических сочинений стало приоритетным направлением в стенах КДА.

Итак, с середины XIX в. Казанская духовная академия становится центром подготовки не только кадров для православного миссионер-

ства, но и ученых, просветителей, внесших огромный вклад в развитие монголоведения и калмыковедения. Татарские и монгольские отделения стали «кузницей кадров» миссионеров для работы на местах. Из стен КДА вышла целая плеяда блестящих ученых: А. А. Бобровников, А. А. Попов, священномученик епископ Амфилохий (Скворцов), архиепископ Гурий (Степанов) и др. Часть из них остались преподавать в КДА, часть – отправились служить в Калмыцкую степь.

Из выпускников миссионерских курсов по монгольско-калмыцкому отделению Павел Бордычевский в мае 1883 г. был принят на службу в Астраханскую епархию и служил в миссионерском стане Чилгир, центре Калмыцкой степи. До поступления на курсы он имел опыт миссионерской деятельности, более девяти лет учительствовал в миссионерской школе и около трех лет служил в Серпуховско-Высоцком и Покровском миссионерских монастырях [13, с. 178].

Окончив курсы в КДА со степенью бакалавра в 1904 г., иеромонах Мефодий (Львовский) преподавал в Красноярской духовной семинарии. В 1907 г. он представил на соискание степени магистра богословия свой труд по истории обличения ламаизма калмыков Большедербетовского улуса Ставропольской губернии. Еще в 1892 г. Мефодий посетил калмыков Большедербетовского улуса и написал работу на основе личных наблюдений. Анализируя неуспех христианизации, он связывал большие надежды с отменой обязательных отношений между отдельными сословиями у калмыков, когда нойоны и зайсанги потеряют власть над крепостными [13, с. 22].

Еще один выпускник КДА А. Крылов работал в Донской духовной семинарии, неоднократно посещал донских калмыков для изучения их религии, обрядов и языка, а также выяснения, как скоро калмыки смогут усвоить оседлый быт и принять православие. В 1883 г. он опубликовал статью «Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их быта» (1873), где калмыки были представ-

лены как «дикари и полудикари» и утверждалось, что только православие «цивилизует» их [6, №18, с. 572].

Итак, выпускников миссионерских курсов было не так уж и много, но они проводили немалую работу среди крещеных и некрещеных калмыков. Все они писали о христианизации калмыков, анализировали причины ее неуспеха, описывали быт, культуры, язык, обычаи и обряды калмыков. Кроме того, занимались поисками наиболее действенных путей для распространения среди калмыков света Евангельского учения. Они, конечно, не теряли связи со своей *alma mater* – КДА, сообщали о трудностях, которые встречались в их деятельности, и результатах своей работы.

Академия, таким образом, стала крупнейшим в России центром подготовки миссионерских кадров и сыграла значительную роль в осуществлении политики христианизации и интеграции нерусских народов в российскую государственную и общественную систему.

Закрытие КДА в 1921 г. прервало традицию миссионерского востоковедения, которая к этому времени приобрела колоссальный опыт.

1. *Бобровников А. А.* Очерк религиозного состояния калмыков // ПС. 1865. Т. 17. №№5, 8.
2. *Валеев Р. М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие (XIX в. – 20-е гг. XX в.). Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1998.
3. *Григорьев В. В.* А. А. Бобровников (Записка, читанная чл.-кор. В. В. Григорьевым в общем собрании Археологического общества 11 октября 1865 г.) // *Веселовский Н. И.* Василий Васильевич Григорьев по его письмам и трудам. 1816–1881. СПб.: Типография А. Траншеля, 1887.
4. *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.
5. *Ковалевский О. М.* Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньчжурским и китайским книгам и рукописям, в библиотеке Императорского Казанского университета хранящимся // Ученые записки Казанского университета. 1834. Кн. 2.
6. *Крылов А. Л.* Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их быта // ДЕВ. 1873. №№12–14, 16–18.

7. *Можаровский А. Ф.* Из истории духовного просвещения в Казанском крае. Казанская духовная семинария в течение 150 лет // ПС. 1868. Т. 27.
8. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 499.
9. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1114.
10. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1206.
11. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1225.
12. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1329.
13. *Орлова К. В.* История христианизации калмыков (середина XVII – начало XX вв.). М.: Восточная литература, 2007.
14. *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПб. духовной академии. 1814–1869 гг. (К 100-летию Санкт-Петербургской духовной академии). СПб.: Типография И. В. Леонтьева, 1907.
15. *Успенский В. Л.* Казанская духовная академия – один из центров отечественного монголоведения // Православие на Дальнем Востоке. Памяти святителя Николая, апостола Японии. 1836–1912. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. Вып. 2.

Тенденции, способствовавшие распространению обновленчества в церковной жизни Северного Кавказа в период Временного правительства и Гражданской войны (на материалах Ставрополья)

Диакон Александр Пантюхин (Ставрополь)

В 1917 г. нашу страну потрясли сначала Февральская, а затем и Октябрьская революции, полностью изменившие жизнь народа. Ко времени событий февраля – марта 1917 г. в России активизировалось церковное либерально-модернистское движение. В Петрограде выходили журналы «Церковь и общество» и «Церковь и жизнь», а в Киеве – «Христианская мысль», в которых публиковались религиозные искания В. И. Экземплярского, Б. В. Титлинова, А. В. Карташова, А. И. Введенского и других продолжателей обновленческо-реформаторского движения 1905–1907 гг. Обновленчество как формирующаяся идеологическая система было построено на идее реформирования Православной Церкви, в которой решение накопившихся проблем предлагалось приспособить к социально-политическим изменениям в революционной России.

Во время Февральской революции центральные органы церковного управления и часть духовенства поддерживали Временное правительство. Многие архиереи высказывались в поддержку Временного правительства и защиту завоеваний Февральской революции. Викарий Ставропольской епархии епископ Александровский Михаил (Космодемьянский) называл самодержавие «дьявольскими цепями», а революцию – «воскресением» жизни страны [11, с. 337]. Епископ Владикавказский Макарий (Павлов) публично призы-

вал Божие благословение на работу Временного правительства [9, с. 185–187].

Обер-прокурор Временного правительства В. Н. Львов считал необходимым наравне с либерализацией общественно-государственной жизни демократизировать и систему церковного управления. Реформирование осуществлялось административными методами, путем прямого вмешательства государства в церковную жизнь. Были уволены на покой архиереи-монархисты. 14 апреля был изменен состав Святейшего Синода, в который теперь вошло либерально настроенное духовенство. Рядом законодательных актов государство фактически приобретало светский характер. В конце апреля начался процесс выборов правящих архиереев епархий, а также привлечения к управлению епархиями духовенства, а к приходской работе – мирян.

Весной 1917 г. Святейший Синод обязал архиепископа Агафодора (Преображенского) расширить участие духовенства в решении вопросов, связанных с управлением епархией, а также разрешить образование союзов [19, л. 5]. 16–18 марта 1917 г. прошел съезд ставропольского духовенства, на котором была выбрана идеологическая ориентация епархии. Духовенство, представленное на съезде, приняло решение о поддержке курса Временного правительства [15, л. 15].

Рассмотрение результатов съезда позволяет выявить некоторые поведенческие установки священнослужителей Ставропольской епархии. Налицо объединение противоречий – конформизм в отношениях с государственной властью и стремление воплотить некоторые дореволюционные обновленческие идеи. Часть ставропольского духовенства была готова подчинить церковную жизнь светской власти ради возможности получения в свои руки власти церковной или хотя бы влияния на процесс управления епархией.

Важной составляющей формирования обновленческого движения стали не только либерально-модернистские идеи и приспособление к социально-религиозным запросам революции, но и

эмоционально-поведенческие установки духовенства и наиболее активных мирян. Уже в 1917 г. фактически была заложена конформистская поведенческая установка духовенства, хорошо проявившаяся в 1920–1940-е гг., особенно во время пиков усиления обновленческого раскола.

Так называемые «демократические» революции 1905–1907 гг. и Февральская 1917 г. сформировали спрос на либерализацию общественной и политической жизни через парламентаризм и активную гражданскую позицию. Деформирование традиционного понимания Церкви как «Тела Христова», как единого «Богочеловеческого организма» привело к формированию идеи Церкви как общественного института, осуществляющего религиозное обслуживание населения (то есть потребителя религиозных услуг). В рамках демократизации общественной жизни церковные обновленцы обсуждали вопросы о проецировании светских общественных моделей на систему церковного управления всех уровней – от общецерковного до приходского.

На Чрезвычайном съезде духовенства Ставропольской губернии, проходившем 16–20 марта 1917 г., были проведены преобразования в церковном управлении Ставропольской епархии. Демократизация епархиального управления заключалась в создании при правящем архиерее Пресвитерского совета, на рассмотрение которого для предварительного заключения должны были представляться все важные дела. В Совет входило выборное духовенство – по одному священнику от каждого духовного учреждения и каждого благочиния. Председатель Совета и секретарь должны были избираться членами Совета [7, л. 6 об.]. Корпорация законоучителей Ставропольской епархии избрала своим представителем священника Иоанникия Петрова, ставшего в 1920-е гг. активным борцом с обновленческим расколом.

Также 16 марта на съезде было принято решение об учреждении Союза духовенства Ставропольской епархии. Помимо решения общественно-политических задач, деятельность Союза была также на-

правлена на защиту интересов Церкви и духовенства. А с 25 по 30 мая 1917 г. было запланировано проведение Всероссийского съезда деятелей духовных заведений в Москве. На съезде предполагалось рассмотреть вопросы реформирования духовных учебных заведений. Высказывалось предложение перевести духовные и епархиальные училища в ведение Министерства народного просвещения с преобразованием в духовные гимназии. На съезд были приглашены представители Ставропольского епархиального женского училища [10, л. 34–35].

Меры, предпринятые руководством Ставропольской епархии для использования общей демократизации в целях защиты церковных интересов, а также стремление максимально ограничить власть новых внутриепархиальных органов говорят о глубоком понимании роста разрушительных для Церкви тенденций. Архиепископ Агафодор (Преображенский) стремился мягко проводить в жизнь новшества церковной жизни, не затрагивая канонических норм и не нарушая мира в Церкви. Например, на этом же съезде была запрещена политическая пропаганда при произнесении проповедей для исключения навязывания определенной идеологической линии через авторитет священника. Реальная цель этого запрета – не допустить политического раскола духовенства Ставропольской епархии, аналогичного тому, который наблюдался в столицах и других крупных городах. Благодаря принятым мерам было фактически остановлено формирование обновленческих организаций на Ставрополье, набравшее обороты в других регионах страны.

25 июня 1917 г. в городе Ставрополе в здании епархиального женского училища прошел Епархиальный съезд духовенства и мирян Ставропольской епархии под председательством священника Н. Карташева. На съезде были приняты решения по докладу священника Г. Ломако о реформировании системы духовного образования, имевшие рекомендательный характер. Предполагалось привести духовное образование к светским стандартам, ввести бесплатность обучения

в духовных учебных заведениях, лишить черное духовенство права преподавания, отменить ставленнические испытания для кандидатов на вступление в священный сан, имеющих семинарское образование, вернуть здания, ранее принадлежавшие духовным учебным заведениям [12, л. 30].

В церковной жизни Северной Осетии после Февральской революции развернулась широкая реформационная деятельность. В конце апреля – начале мая состоялся Владикавказский епархиальный съезд духовенства и мирян. На нем была принята программа церковных реформ, предусматривавшая широкое участие духовенства в политической жизни для отстаивания прав обездоленных слоев населения, создание православного союза духовенства и мирян для реформирования церковной жизни, введение приходских советов для управления приходами, выборность приходского духовенства, замену института благочинных Советом духовенства и мирян (то есть коллективным управлением), запрещение перевода или наказания клирика без решения церковного суда, учреждение выборного Владикавказского епархиального совета духовенства и мирян, который должен стать высшим органом власти в епархии наравне с архиереем, выборность епископа из черного или белого духовенства, признание справедливым образование самостоятельной Осетинской епархии, организацию печатного органа – журнала «Владикавказское церковное обновление», введение автономии монастырей, выборность всех монастырских должностных лиц, равное пассивное избирательное право в монастырях монахов и послушников старше 25 лет [2, л. 1–14]. Епископ Владикавказский Макарий (Павлов) не только признал законными требования обновленческого духовенства, но и посчитал возможным провести программу предлагаемых реформ в рамках епархии временно, «до окончательного решения поднятых вопросов на будущем Поместном Соборе».

Демократические настроения, коснувшиеся Церкви, выражались и в организации союзов, направленных на реформирование церковных управления и жизни. В мае 1917 г. в Таганроге появилась первая легальная обновленческая организация на Северном Кавказе – отдел Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян. Таганрогская организация выступила за выборность духовенства, свободу выборов депутатов на епархиальные съезды, расширение компетенции благочиннических и приходских советов, упразднение монополии монашествующего епископата [3, с. 5].

Февральская революция, сформулировавшая новые общественные требования к государственной и общественной жизни, не могла не расколоть церковных модернистов на два основных течения по вопросу о системе церковного управления и церковно-государственных отношениях. Разделение произошло на I съезде демократического духовенства и мирян, проходившем с 1 по 10 июня 1917 г. в Москве. Этот раскол в рядах церковных обновленцев ознаменовал не только разделение на внутренние течения церковных «конституционных монархистов» и «радикальных демократов», но и начало столкновений традиционалистской и обновленческой церковно-общественной мысли.

В конце июля – начале августа 1917 г. в Ставропольской епархии состоялась кампания по выбору членов – заместителей в члены Поместного Собора от епархии. Выборы прошли на демократической основе в два этапа. Параллельно с 27 июля приходам было дано право представления своего кандидата на вакантное священническое или диаконское место [13, л. 2–3], то есть либерализация церковного управления проводилась на всех уровнях.

Выбранные делегаты от Ставропольской епархии отправились в Москву на Поместный Собор, ставший ареной ожесточенных споров между представителями «традиционализма» и обновленчества, продолжавшихся практически до самых выборов Патриарха. Относи-

тельное единогласие и смягчение споров было достигнуто с началом октябрьских-ноябрьских событий в Петрограде и Москве. На Ставрополье большевистская революционная волна докатилась только к рубежу 1917–1918 гг. и завершилась установлением советской власти в ночь на 1 января 1918 г. Ставрополье на полгода, а Терек на год столкнулись с множеством проблем, связанных с проведением большевистской антирелигиозной политики.

Весной 1918 г. на Ставрополье начались антицерковные мероприятия. У сельских священников была отнята личная земля, подверглись разграблению и осквернению многие храмы и другие православные святыни. В 1918 г. в Ставропольской епархии большевиками были убиты 37 священно- и церковнослужителей. Изучение материалов Особой комиссии по расследованию злодеяний большевиков, состоящей при Главнокомандующем Вооруженными силами на Юге России, позволяет проследить незавершенность секуляризации сознания большого количества красноармейцев, а также служащих советских учреждений.

В 1918 г. были зафиксированы многочисленные случаи привлечения священников к незаконным (или с нарушениями законов, а иногда и канонических правил) богослужениям на пользу советских учреждений. Например, 22 октября 1918 г. в Троицком соборе города Ставрополя 70 красноармейцев заставили священника венчать пару без соответствующих документов. Одного священника в Ставрополе в штате одной из красных частей принудили служить молебен о даровании победы Красной Армии в Гражданской войне. В некоторые учреждения священников насильно вводили в штат для обслуживания религиозных нужд советских работников, назначая крайне низкую зарплату в 100 рублей [4, с. 107].

Подобные факты указывают на существование в среде красноармейцев и формирующегося класса советских служащих элементов религиозности. Стремление следовать курсу советской власти сопро-

вождалось недопониманием как особенностей религиозной политики советской власти, так и религиозных нужд верующих. Сохраняющаяся личная религиозность, сопровождающаяся иллюзией участия в новой системе управления и позиционированием атеистической идеологии государства, порождала желание подчинить церковную жизнь своим целям. Верующая часть советских служащих, коммунистов и красноармейцев нуждалась в такой Церкви, отвечавшей «запросам времени». По их мнению, религия должна была приспособливаться не только к изменению государственного законодательства, но и к пожеланиям прихожан. Именно это стало одной из важных предпосылок формирования обновленчества на Ставрополье, так как часть духовенства постепенно адаптировалась к такому положению вещей и была готова на его сохранение ради личной безопасности, а в определенных случаях – ради получения выгод и вхождения в органы церковного управления. Этому способствовало и массовое возвращение священников с капелланской службы на фронтах Первой мировой войны, привыкших к массовым кощунствам 1917–1918 гг. и умевших находить пути их предотвращения.

В Северной Осетии в числе первых мер религиозной политики советской власти было закрытие владикавказских монастырей, запрещение преподавания Закона Божия в школах, передача духовных учебных заведений в ведение Наркомата просвещения с перспективой их последующего преобразования в светские школы. Церковь лишилась государственного финансирования и части имущества. В ответ епископ Макарий (Павлов) поставил вопрос о содержании духовенства приходами, предложив приходским советам храмов епархии обеспечить доходами священнослужителей путем подушного и семейного самообложения прихожан [17, с. 4]. Духовенство Северной Осетии вступило в дебаты с представителями государственной власти по вопросу управления духовными учебными заведениями, тогда как на Ставрополье были организованы специальные союзы из учеников,

преподавателей и родителей для защиты права на духовное образование и церковного имущества [14, л. 22 об.].

Переход Ставрополя в руки белогвардейских войск был ознаменован изданием послания архиепископа Агафодора (Преображенского) духовенству и мирянам епархии, в котором Владыка призывал верующих выступить в поддержку Добровольческой армии [1, л. 15–18]. Советская историография утверждала, что этим посланием Русская Православная Церковь доказала свою контрреволюционную сущность, а любые попытки договориться с советской властью были приспособленчеством, направленным на выживание [5, л. 13; 8, с. 20]. В трудах советских религиоведов явно прослеживается влияние коммунистической идеологии. Обращение архиепископа Агафодора – это не контрреволюционная деятельность, а вздох облегчения Архипастыря, связанный с уходом власти, осуществлявшей террор против Церкви и духовенства. Об этом говорит даже пафос, с которым составлено обращение, – белогвардейцы названы «крестоносными дружинами рыцарей».

С взятием городов Северного Кавказа белогвардейцами радикально менялась местная церковная политика. Прекратились гонения, террор против духовенства и осквернение святынь. С другой стороны, Русская Православная Церковь на Северном Кавказе фактически оказалась до 1920 г. подчинена белогвардейской власти. В этом подчинении проявился двусторонний характер: белые и казачьи органы власти вмешивались в систему церковного управления, но этому способствовало само духовенство, готовое подчиняться любой власти, избавившей его от ужасов большевистского террора. Руководство Белого движения нуждалось в идеологической поддержке Церкви, обладавшей серьезным авторитетом в сознании верующих. Именно поэтому белогвардейские лидеры были заинтересованы в централизации органов церковного управления на занятых территориях, а также в расширении миссионерской работы.

Особую активность в сотрудничестве с Вооруженными силами Юга России, представлявшими собой наиболее централизованный орган власти на Северном Кавказе, проявил протопресвитер военно-го и морского духовенства Добровольческой армии Георгий Шавельский. Он добился принятия решения о проведении Юго-Восточного Русского Церковного Собора (ЮВРЦС) с целью организации временного органа высшей церковной власти на территориях, занятых белыми, что в равной степени отвечало интересам как белогвардейского командования, так и антибольшевистски настроенного духовенства.

Протопресвитер Георгий в своих воспоминаниях сокрушался, что большинство архиереев Северного Кавказа отнеслись к идее проведения Собора не сочувственно, ссылаясь на отсутствие благословения Святейшего Патриарха Тихона [20, с. 331–332]. Он критиковал позицию большинства архиереев и множества священников Северного Кавказа за нежелание занять проденикинскую позицию, стремление следовать аполитичному курсу Патриарха.

Позиция протопресвитера Георгия Шавельского была построена на принципе полного подчинения Православной Церкви белогвардейской власти А. И. Деникина, которого он воспринимал единственным законным правителем России. Явно прослеживается его стремление подчинить систему церковного управления белым для использования авторитета Церкви в идеологической работе. В связи с этим основными задачами ЮВРЦС стали координация епархий на территориях, занятых белыми, а также расширение миссионерской работы. Решение провести Собор в Ставрополе было принято 27 апреля 1919 г. в квартире епископа Иоанна (Левицкого).

В ходе работы Собора с 19 по 24 мая 1919 г. было принято решение о формировании Временного высшего церковного управления (ВВЦУ) Юго-Восточной России, обладающего всеми правами Московской Патриархии на территориях, вошедших в его состав [6, с. 109–

110]. Фактически было объявлено о временной автокефалии Православной Церкви на Кавказе.

В миссионерской сфере была достигнута еще бо́льшая либерализация – было решено открыть приходские советы во всех храмах, где их еще не было, а также объединить деятельность приходов в «кружках приходских деятелей». Подобные меры позволяли еще более демократизировать приходское управление, привлекая к нему наиболее активных мирян. Отрицательной стороной этого процесса стало навязывание новых норм всем приходам, для чего была создана должность разъездных инструкторов. Фактически в этих решениях проявилось взвешенное стремление епархиальных архиереев взять под контроль либерально-модернистские взгляды части духовенства, направив их на улучшение церковной жизни.

Бурная проденикинская деятельность протопресвитера Георгия вызвала ненависть со стороны большевиков, рассматривавших сам факт служения на территориях, занятых белыми, как предательство. Это влекло за собой усиление и без того набравших обороты репрессий. Многие священники и архиереи боялись расправы и притеснений, в связи с чем вынуждены были подстраиваться под политическую конъюнктуру. То есть политическая ангажированность части духовенства в период Гражданской войны привела к усилению репрессий со стороны большевиков, и как следствие – к росту страха и готовности к сотрудничеству с органами советской власти.

В том же 1919 г. в Ставропольской епархии начался рост пробольшевистских идей среди духовенства. Объясняется это не столько любовью к большевикам и советскому строю, сколько недовольством белым движением и попытками А. И. Деникина подчинить Церковь на Северном Кавказе. Реакцией некоторых священников на подчинение архиереев власти стали случаи большевистской агитации на приходах. В связи с этим еще на Предсоборной комиссии в мае 1919 г. поднимался вопрос о создании комиссии «об отношении большевиков к церк-

ви, о их зверствах над священниками и святынями» [5, с. 27]. Одной из задач комиссии предполагался сбор слухов о зверствах большевиков по отношению к духовенству. То есть комиссия должна была отвечать за антибольшевистскую агитацию в Церкви. Агитационная работа должна была проводиться и среди священнослужителей для предотвращения организации последними пропагандистской деятельности в пользу большевиков, особенно учитывая наличие precedентов. Например, большевистскую работу на приходе села Медведского проводили священник Т. Чубов совместно с мирянами И. Олещенко и И. Костиным [16, л. 7].

Усиление антибольшевистской работы в Ставропольской епархии стало возможным из-за давления, оказываемого ВВЦУ на Юго-Востоке России на епископа Михаила (Космодемьянского). Сами действия ВВЦУ были вызваны реакцией на использование большевиками недостатков, замеченных в церковной жизни в 1917–1919 гг., – в вину священнослужителям ставились карьеризм, монополизация богослужения, недопущение к участию в службах мирян. Для борьбы с подобными обвинениями в приходах южных епархий вводилось общее пение наиболее употребительных молитв и усиление контроля над личным благочестием [18, л. 1–2].

В конце февраля – начале марта 1920 г. белогвардейские силы были выбиты с территории Ставрополя и Терека. Красная Армия захватила Ставрополь, Владикавказ и другие крупные города Северного Кавказа. В течение марта были сформированы новые органы советской власти и запущен механизм ускоренного введения религиозного законодательства 1917–1920 гг. В это же время вновь возобновились репрессии против духовенства и административные притеснения верующих и Православной Церкви. Часть архиереев Северного Кавказа и большинство приходского духовенства отказались от возможности эмиграции вместе с представителями белого движения. Епископы Иоанн (Левицкий) и Макарий (Павлов), которых большевистские

органы власти обвиняли в сотрудничестве с белогвардейцами, были вынуждены искать компромиссы с новой властью, надеясь приспособить церковную жизнь и систему церковного управления к советскому строю.

Таким образом, первые годы советской власти на Северном Кавказе стали периодом первоначального утверждения обновленческого движения как формально господствующей среди православных верующих религиозной системы. Этому процессу способствовали не только деятельность органов ГПУ и развитие церковно-модернистского движения начала XX в., что отражает основные направления историографии проблемы, но и стремление части православного духовенства приспособить церковную жизнь к новым историческим реалиям безбожного антихристианского режима. Сотрудничество протопресвитера Георгия Шавельского, а под его давлением – и части архиереев и священников усиливало ненависть большевиков к православию, что только увеличивало желание некоторых священнослужителей сгладить противоречия и найти возможности сотрудничества с большевиками.

-
1. Архипастырское послание Высокопреосвященнейшего Агафодора, архиепископа Кавказского и Ставропольского, боголюбивым пастырям и пастве Ставропольской епархии. Ставрополь, 1918 // ГАСК. Ф. 237. Д. 78.
 2. Владикавказский епархиальный съезд духовенства и мирян; его постановления и резолюции. 25 апреля – 3 мая 1917 года // ЦГА РСФСР–А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 341.
 3. Голос духовенства // Приазовский край. 1917. 2 мая.
 4. Дело №5 и №10/28 Особой комиссии по расследованию злодеяний большевиков, состоящей при Главнокомандующем Вооруженными силами на Юге России // Красный террор в годы Гражданской войны по материалам Особой следственной комиссии по расследованию злодеяний большевиков / Под ред. д-ра ист. наук Ю. Г. Фельштинского и Г. И. Чернявского. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2004.
 5. Кандидов Б. Церковно-белогвардейский Собор в Ставрополе в мае 1919 г. М.: Московский рабочий, 1930.
 6. Кашеваров А. Н. Церковь и власть. Русская Православная Церковь в первые годы Советской власти. СПб., 1999.

7. Копия постановления Чрезвычайного съезда духовенства Ставропольской губернии на 16–20 марта 1917 года по вопросу об учреждении Ставропольского епархиального Пресвитерского совета // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1401.
8. *Красников Н. П.* Эволюция социально-этических воззрений русского православия: (критический анализ). М., 1986. №3.
9. *Макарий (Павлов), еп.* С верою в светлое будущее // ВЕВ. 1917. №6.
10. О. Инспектору училища для педагогической корпорации Ставропольского епархиального женского училища Союза Московских епархиальных училищ. Май 1917 г. // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1391.
11. Пасхальное послание Преосвященного Михаила, епископа Александровского, викария Ставропольской епархии // СЕВ. 1917. №11.
12. Протокол №1–7 вечернего заседания Епархиального съезда духовенства и мирян Ставропольской епархии, состоявшегося 25 июня 1917 года, под председательством о. Николая Карташева // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1404.
13. Протокол 2-го Церковно-епархиального Совета Ставропольской губернии 27 июля 1917 г. // ГАСК. Ф. 237. Оп. 1. Д. 3126.
14. Протокол заседания соединенного собрания выборных епархиальных организаций. 12 июня 1918 г. // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1433.
15. Протокол Чрезвычайного собрания духовенства Ставропольской губернии. 16 марта 1917 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 16.
16. Рапорт №128 в Ставропольский епархиальный Совет духовного следователя IX благочиннического округа Ставропольской губернии священника Василия Гриценко. 13 августа 1919 г. // ГАСК. Ф. 237. Оп. 1. Д. 2939.
17. Резолюция собрания духовенства и мирян Владикавказской епархии // Терский казак. 1918. 6 июля.
18. Указ №2755 из ВВЦУ на Юго-Востоке России Преосвященному Михаилу, епископу Александровскому, управляющему Ставропольской епархией. 13 июля 1919 г. // ГАСК. Ф. 237. Оп. 1. Д. 3115.
19. Указ Святейшего Синода // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 32.
20. *Шавельский Г., протопр.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. 2-е изд. М.: Крутицкое подворье, 1996.

Строительство и внутреннее убранство церквей Кубанской области (середина XIX – начало XX вв.)

С. Н. Рыбко (Краснодар)

Храмовое строительство в разных районах Кубанской области еще с момента заселения станиц развивалось по-разному. Рассмотрим, как обстояло дело в Черномории. К моменту вхождения приходов Кубани под единое церковное управление епископа Кавказского в Черномории числилось 67 церквей, которые непосредственно подчинялись Екатеринодарскому духовному правлению [15, с. 133]. Источники дохода на возведение храма были разнообразны, первоначально – средства войска и войсковых старшин, затем – добровольные пожертвования черноморцев. Изыскивались дополнительные возможности. Например, строился мост через реку, а с проезжающих брались деньги за пользование «церковным мостом» [4, л. 7]. Собрав достаточную сумму, казаки возводили деревянные церкви, которые полностью укомплектовывались церковной утварью и богослужебными предметами. После того как все было обустроено, на приход правящим архиереем назначались священник и псаломщик.

Развитие церковной жизни в Закубанье началось с 1862 г., то есть с момента его заселения. Командир Псекупского полка Кубанского казачьего войска Иван Диомидович Попко писал, что построенные уже здания для моленного дома должны быть приведены в «практичный вид, стены были бы хорошо обмазаны и побелены, потолок подшит досками, равно и пол был бы также устроен дощатый. Крышу, если средства станичного общества позволяют, было бы весьма прилично устроить тесовую с покраской, но если общество

не находит достаточных для этого средств, то она может оставаться и соломенная по примеру молитвенных домов в некоторых станицах, прежде поселенных полков» [7, л. 43–43 об.]. Позже церкви возводились деревянные, крытые «кровельным железом». Строились они, как правило, по типовому проекту: на высоком кирпичном или каменном фундаменте, однокупольные, с колокольней, на три входа – один главный и два боковых.

В 1862 г. в Закубанье правительство утвердило план строительства (в течение десяти лет) еще 50 церквей, которые оно финансировало при поддержке Кубанского казачьего войска [1, с. 78]. На основании положения, Высочайше утвержденного 10 мая 1862 г., все закубанские станицы должны были получать пособия на постройку церквей в количестве 10 000 рублей с отпуском одной части суммы от казны, другой – от Кубанского войска. Из рапортов станичных атаманов 1896 г. узнаем, что от войска в сумме 5 000 рублей и от казны 5 000 рублей получили станицы Варениковская, Гостагаевская, Троицкая, Неберджаевская, Ахтырская, Анапская. От войска сумму 10 000 рублей получили станицы Крымская, Нижне-Баканская, Шапсугская, Эриванская, Азовская. Станицы Благовещенская, Баканская, Натухайская получили от войска наличными по 9 150 рублей, а станица Холмская – 9 200 рублей. На остальные же была прислана церковная утварь. Деньги не были отпущены хуторам Ильскому и Азовскому, станице Мингрельской [9, л. 1–1 об.]. Главнокомандующий Кавказской армией приказал приступить в 1868 г. к постройке церквей в станицах конных полков: Адагумского полка – станице Неберджаевской, Абинского – станице Северской, Псекупского – станице Смоленской и 24-го полка – станице Пшехской. На каждую войско выделяло по 5 000 рублей, а при заселении станиц из войсковых сумм было отпущено по 850 рублей на покупку церковной утвари для каждой станицы. Кроме этих средств жителей станицы призывали к добровольным пожертвованиям. Например, общество станицы Ключевой вычитало по 10 фунтов

муки с каждой души мужского и женского пола, «как взрослого, так и малолетка в течение каждого месяца» [8, л. 104].

Постройка церквей и молитвенных домов велась под непосредственным наблюдением благочинных полков. Чертежи и сметы на постройку большинства полковых церквей Закубанья составлял войсковой архитектор. Сельские общества нанимали подрядчиков. Так, в станице Северской подрядчик обязывался построить жителям церковь «с полным иконостасом академической работы из местной породы леса (соснового и дубового)... с добавлением при церкви деревянной ограды, 3-х каменных сходов при дверях церкви снаружи, с деревянными перилами, двойных дверей, из коих одни наружные должны быть покрыты железом, а внутренние стеклянные, двойного пола; железо на крыше должно быть демидовское, на всех окнах железные решетки, на главах кресты с яблоками железными с позолотою и внутри церкви престол и жертвенник с двумя налоями, ценою за все 15 750 рублей серебром, включая туда 10 000 рублей дарованные от казны...» [21, с. 274].

В 1893 г. вышел циркуляр исполняющего должность начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска, где предупреждались станичные общества и атаманы отделов, что проекты деревянных церквей утверждаться не будут. С этого года церкви должны были возводиться только каменные, и лишь при недостаточности средств – с каменными стенами и деревянным верхом. «Исключение будет допущено только для молитвенных домов и самых незначительных церквей в небольших селениях, поселках и самых беднейших станицах, и при том по особому в каждом случае ходатайству атаманов отделов» [27, с. 107]. В 1893 г. Духовная консистория рекомендовала приходским обществам Ставропольской губернии и Кубанской области «при построении новых церквей употреблять материал каменный или кирпичный, если к тому предостав-

ляется возможность» [22, л. 18 об.]. Поводом к данным распоряжениям послужили частые пожары деревянных церквей в станицах.

Приходские общества и благотворители большое внимание уделяли внутреннему убранству храма, снабжению священнослужителей необходимым облачением, а алтарей – утварью. В 1867 г. наказной атаман Кубанского казачьего войска генерал-адъютант граф Сумароков-Эльстон «как благословение обществу ст. Ключевой» подарил для нового храма перламутровый крест Спасителя, а его супруга – пару воздушных [8, л. 153].

После решения станичного сбора, в честь какого святого должен быть освящен молельный дом или церковь, через духовное начальство приобретался антиминс, выписывались богослужебные книги. Церковное облачение и утварь для полковых церквей заказывались в Москве. Станичным обществам полковое правление выделяло по 120 рублей на иконы, к которым требовалось присоединить и общественные пожертвования. В закубанских станицах разрешалось сооружать иконостас как на дереве, так и на холсте, «но с тем, чтобы он имел 4 иконы в рост человека – Спасителя, Богоматери, храмового праздника и еще какого-либо святого». Необходимо было соорудить храмовую икону для аналая и 12 икон по числу 12 апостолов, все – на дереве простой работы [7, л. 43 об.].

В Кубанской области с конца XIX в. казаки начали возводить кирпичные храмы больших размеров. В строительстве, как правило, участвовала вся станица и близлежащие хутора. В станице могло быть выстроено от одного до пяти кирпичных заводов. Кирпич использовался на постройку храма, школ и других общественных зданий. Упразднялись церкви только по случаю ветхости, с позволения епархиального начальства разрешалось употреблять старый материал – или на церковно-приходские школы, церковные сторожки, или на временные молитвенные дома. На месте алтаря храма устраивались часовни,

колодцы, возводился кирпичный храм или устанавливались кресты [25, с. 1267–1268].

Необходимо отметить большую любовь наших предков к старым храмам, которые долгое время бережно сохранялись или использовались под те или иные церковные нужды. Так, деревянный храм станицы Беломечетской, окруженный исторической оградой с амбразурами, бережно поддерживался прихожанами, и «никто не допускал и мысли сломать это дедовское здание, чтобы построить на этом месте новое, обширное. Наши деды и отцы молились в этой церкви, потому она нам особенно дорога, а трогать или разрушать духу не хватит» [19, л. 1].

Епархиальное начальство не приветствовало строительство крупных храмов. Так, в станице Крымской правящий архиерей, делая обзор епархии, похвалил прихожан за возведенный обширный и благолепный храм. Однако обратил внимание на то, что «в старину наши благочестивые предки строили преимущественно малые храмы, но в большом числе, думая, по-видимому, что чем меньше храм, а вместе с тем и приход, тем удобнее общение прихожан между собой в делах религиозных и молитве церковной. Знали прихожане друг друга, знал всех и пастырь. Чтение и пение было всем слышно и понятно, удобно было принимать участие в богослужении» [16, с. 1481]. Строя большие храмы, кубанская паства руководствовалась, прежде всего, желанием принести «посильную жертву Богу» (знак любви и благодарения за то или иное событие). Прихожане соперничали между собой и не останавливались перед затратами средств общественных и личных. Так, были возведены огромные роскошные храмы, на строительство которых затрачивалось по 100 000 рублей и более. Например, затраты составили: в станице Новоджерелиевской – 158 363 рубля, станице Петровской – 179 751 рубль, станице Старовеличковской – 100 000 рублей, станице Новонижестеблиевской – 107 579 рублей, станице Баталпашинской – 150 000 рублей, станице Платнировской – 175 234 рубля, станице Кореновской – 446 800 рублей [26, с. 296]. Такие суммы объ-

ясняются также значительным количеством жителей этих станиц и их зажиточностью. Постройка проходила достаточно быстро и за три года могла быть окончена.

Редкостным фактом являлось обращение прихожан Черномории к епархиальному начальству с просьбой о пособии на сооружение новых церквей в виде выдачи «сборной книги» для принятия добровольных пожертвований, что имело место в других районах Кубанской области.

Постройки церквей и их украшение предпринимались в память известных событий русской государственной жизни. Например, к дням памяти чудесного избавления государя императора Александра Николаевича от угрожающих ему опасностей 19 ноября 1879 г. и 5 февраля 1880 г., а также к дню мученической его кончины 1 марта 1881 г. Так во многих местных церквях Кубанской области появились подаренные иконы, киоты для икон, запрестольные кресты, иконы для алтаря на окрашенных тумбах и украшенных золотой резьбой стоимостью по 130 рублей, колокола. В 1883 г. в честь коронавания Их императорских величеств общество станицы Медведовской Кубанской области построило в станице обширный храм в честь святого благоверного князя Александра Невского и святой Марии Магдалины [23, л. 9].

Среди прихожан находились щедрые благотворители, которые охотно жертвовали в пользу церквей значительные суммы. Однако новым большим храмам с каждым годом все труднее приходилось сводить концы с концами. Священник Ф. Шамрай в статье «Финансовое банкротство церквей Кубанской области» писал: «Много больших подсвечников, обычно 3 люстры (паникадила), «семисвечник» за престолом, – где свечи горят бесплатно (народ любит благолепие), – оборотных свечей в больших храмах нет, огарки почти совсем сгорают (за этим строго следят ревнители из прихожан), и это бесплатное освещение храма ложится прямым дефицитом на церкви в виде долга свечному заводу». В заключение он отмечал, что большинство церквей,

как линейных станиц, так и черноморских, сдают годовые отчеты с «займом в 100–200 руб.» [28, с. 215].

Если не было материальной возможности выстроить новый храм, в некоторых станицах храмы расширялись дополнительными приделами или колокольней. Так произошло в станицах Елизаветинской, Марьянской, Ивановской, городе Темрюке в связи с увеличением протяженности населенных пунктов и появлением новых сел и хуторов. Однако расширение храмов за счет постройки новых приделов не давало результатов [18, с. 1–2].

На линии церковное строительство шло иначе, чем в Черномории. «В верховьях Кубани и Кумы хоперскими казаками в середине 1820-х гг., по Высочайшему повелению, было заложено 6 новых станиц, а уже в конце 20-х были выстроены молитвенные дома. Затем состоялась перевозка церквей со старых мест жительства на Кубанскую линию. Таким образом появились первые храмовые сооружения в станицах Бекешевской, Беломечетской, Барсуковской и Суворовской» [17, с. 97]. В станицах Кубанского линейного полка – Темнолесской и Григорополисской – церкви были возведены в короткий срок, так как среди основной массы православного населения был большой процент старообрядцев и сектантов. Там, где эта угроза отсутствовала, с возведением церквей не спешили. Показательна в этом отношении станица Воронсколесская и станицы Кавказского конного полка (Казанская, Тифлисская, Ладожская, Воронежская). Однако следует учитывать и скромные экономические возможности этих станиц [17, с. 93]. К 60-м гг. XIX в. церкви на линии стали возводиться не только «тщанием прихожан» и «за счет добровольных пожертвований», но и при прямом участии Кавказского линейного войска, а после 1860 г. – Кубанского казачьего войска. Так, значительная часть денежных средств на церкви, возведенные в 1866 г. и в последующие годы в станицах, расположенных по реке Уруп и его притокам (Бесскорбная, Попутная, Оградная, Спокойная и др.), ассигновалась из войсковых сумм [17, с. 96–97].

Епископ Кавказский и Черноморский Феофилакт, описывая церкви в старых станицах бывшего линейного казачьего войска, отмечал в 1868 г. что «большей частью они хороши утварью, ризницей, иные богато, но многие из них тесны, в недавно населенных станицах церквей, на строительство которых Войско выделило деньги, еще мало, и богослужение совершается во временно устроенных по переселении церквах или молитвенных домах». Церкви эти построены из «разнородного» дерева и крыты камышом, турлучные – облицованы снаружи и внутри глиной и «обелены» мелом, имеют плетеную ограду или вовсе стоят без нее. Некоторые не имеют полов, иные – «обеленых» потолков, в других нет в иконостасах северных и южных дверей. «В Шапсугском и Береговом батальонах из четырех станиц, в которых определены священники, только в одной есть церковь, в другой – временный молельный дом, а в двух остальных богослужение отправляется при станичных правлениях, а приобщение Святым Тайнам, за неимением Святых потиров, совершается из обыкновенного чайного стакана и чайной ложкой» [24, л. 3–5]. Длительная удаленность духовенства от архиерея дала свои результаты. Во время обозрения линейных приходов, присоединенных в 1867 г., владыка Феофилакт заметил среди этого духовенства «много уклонений от правил благочиния и церковного порядка в совершении богослужения и в отпращивании обычных треб» [15, с. 135].

Станичные храмы на Новой (Лабинской) линии строились в период с 1855 по 1886 гг. с пособием от войска в 9 000 рублей практически по одинаковому плану – двухклирные или одноклирные, деревянные, на каменном цоколе [12, л. 70]. Затем храмы возводились на общественные средства, иногда на средства частных благотворителей [13, л. 9–14]. Примечателен случай постройки храма в начале XX в. жителями восточной части станицы Чамлыкской Лабинского отдела. Поскольку общественных средств на постройку церкви не было, священники предложили жителям восточной окраины станицы просить у общества свободную

землю и произвести посев собственными силами, а на деньги, полученные от реализации урожая, приступить к постройке. Казаки вместе со священником ходили с двумя подводами по дворам, собирая зерно на посев. Посадив его поздней осенью, в начале лета собрали урожай и от реализации общественного посева получили 930 рублей. Атаман пожертвовал 240 000 штук кирпича, а затем предложил всему обществу принять участие в строительстве. Было оформлено постановление об отчислении из общественных сумм 6 000 рублей и обязанности всех жителей принять на себя доставку материалов [2, с. 1641–1643].

Таким образом, проекты церквей утверждались или начальником Кубанской области и наказным атаманом Кубанского казачьего войска, или Главнокомандующим Кавказской армией. Чтобы начать строительство церкви, необходимо было получить разрешение духовного начальства. Для этого нужно было направить прошение епархиальному архиерею, где объяснялись причины, побудившие к этому. Затем прилагался план фасада и другие необходимые сведения по 207-й статье строительного устава.

Разрешение на сбор пожертвований для построения церкви давало епархиальное начальство в том случае, если действительно прихожане находились в крайней бедности. Так, священник единоверческой Покровской церкви станицы Вознесенской Алексей Ивлев, добившись разрешения епархиального начальства, Святейшего Синода и начальника Кубанской области, производил сбор добровольных пожертвований на построение в станице Вознесенской храма Святой Троицы. Возводился он в память воинов, павших при покорении Западного Кавказа. Деньги отчислялись атаманами из станичных общественных сумм и проходили через Канцелярию начальника области. Жители 53-х станиц Кубанской области первоначально пожертвовали деньги в количестве 671 рубль 57 копеек, затем еще 167 рублей 10 копеек. Средства на строительство поступали постепенно, и в 1902 г. уже был заложен фундамент [10, с. 80, 83, 141].

Как указывалось выше, прихожане заботились не только о внешнем благолепии храма, но и о внутреннем его убранстве. Как правило, в приходских храмах деревянные стены окрашивались внутри, а иногда снаружи желтой или белой масляной краской [14, л. 246–246 об.]. В церквях, построенных во второй половине XIX в. в Черномории и на линии, росписи стен, кроме подкупольной части, практически не было. Лишь в начале XX в. она появляется в новопостроенных каменных храмах. Однако стены некоторых деревянных церквей, возведенных в начале рассматриваемого периода на Новой (Лабинской) линии, украшались живописью. Так, из 16 церквей 13-го благочиннического округа она имела в деревянной церкви Святителя Николая Чудотворца станицы Лабинской, построенной в 1855 г., и в храмах станиц Родниковской, Бесстрашной и Ахметовской [21, с. 289]. Иконостасы в основном были «простой и дешевой работы», богатые иконостасы чаще встречались в храмах больших размеров, построенных в начале XX в. По стенам храма развешивались иконы местного, афонского письма и приобретенные или заказанные в тех местах, где приходилось бывать казаку во время военной службы. Во многих станичных приходах до сих пор сохранились эти иконы. В молитвенном доме в честь святого Иоанна Богослова города Новокубанска на киоте Иверской иконы Богородицы имеется следующая надпись: «Эта икона писана и освящена в 1877 г. на Святой горе Афонской в русском Святого великомученика и Целителя Пантелеимона монастыре, от которого и послана в село Кузьминку в церковь Святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова в благословение Христолюбивым жителям в благодарную помощь, Покров и заступление всем с верою и любовью прибегающим ко Всеблагой Владычице мира и умильно молящимся к Ней» [11, с. 153–159].

Иконы как на стенах, так и на иконостасе украшались рушниками, венками из живых или искусственных цветов. О внутреннем убранстве храмов станиц Черномории мы узнаем из заметок путешественников по епархии в 1896 г. вместе с епископом Агафодором:

«При входе в храм, залитый огнями, мы обратили особое внимание на большие хрустальные паникадила, подвешенные одно в трапезной части храма, а другое перед иконостасом. При ярком освещении они горели всеми цветами радуги, были эффектны и изящны. И красиво, и практично. Их нет нужды почти ежегодно серебрить, как это обыкновенно делается с металлическими, достаточно промывать их два раза в год, чтобы они никогда не утратили своей красоты. Особенно такие паникадила пригодны для сельских храмов, которые в холодное время сильно потеют, отчего окисляются металлы и портятся» [16, с. 1474–1475].

Богатым внутренним убранством отличались, прежде всего, храмы городских и больших станичных приходов. Многие храмы становились хранилищем старинных книг, казачьих реликвий, археологических находок. Так, при обозрении епархии владыка Агафодор посетил Свято-Никольский храм города Темрюка и обратил внимание на «одинокое стоящий небольшой серебро-позлащенный потир и небольшой серебряной ажурной работы крест с постаментом и мелкой, но очень отчетливой резбой на древе, прикрытой слюдой. Оказалось, что потир найден на берегу моря и хранится издавна при этом храме без употребления, а крест – жертва черноморцев» [16, с. 1325].

В приходском храме могли храниться иконы, хоругви, священнические облачения, колокола и другие предметы в знак благодарности Богу за благополучное возвращение казаков с военной службы или события общегосударственного значения: чудесное спасение царской семьи в 1888 г.; рождение наследника цесаревича Алексея Николаевича, священное коронование государя императора и государыни императрицы. Пожертвования могли поступать и от частных лиц, и от группы жертвователей. В 1881 г. в Вознесенский храм станицы Старомышастовской было пожертвовано Евангелие с надписью на титульном листе: «Священное Евангелие сие приобретено от своего усердия в Вознесенскую церковь ст. Старомышастовской благотворителями храма

сего казаками оной станицы». И приведено 47 имен благотворителей. (С 2007 г. это Евангелие вновь находится в храме и используется в богослужении). При объезде епархии епископом Агафодором в придельном иконостасе Свято-Никольского храма города Темрюка, построенного черноморскими казаками в 1803 г., было обнаружено «много старинных малого размера икон в ризах из чистого серебра и посеребренных – приношение благочестивого казачества в благодарность Святителю за спасение от врагов или морской стихии» [16, с. 1325]. Среди казачьих реликвий в станичных церквях, например в храме станицы Пшехской, хранились знамена полков 2-й, 3-й очереди, то есть не участвовавших в данный момент в военных действиях. После реорганизации полков знамена забирались для хранения в войсковой штаб.

Во многих церквях Кубанской области имелись иконы художественного письма. В 1865 г. командир 24-го конного полка Кубанского казачьего войска делал заказ в Императорскую Академию художеств. По его просьбе были написаны 52 образа для молитвенных домов и церквей этого полка. Пересылка их была осуществлена за счет средств общества [5, л. 2–3]. Церковь в станице Беломечетской, которая была перенесена туда в 1825 г. из Ставропольской губернии, была капитально отремонтирована и расширена боковыми приделами. Она имела «хорошую иконопись, строго выдержанную в новгородском стиле, и очень напоминала собой известный Спасовский скит при станции Борках» [19, л. 2].

К внутреннему благолепию церкви можно отнести и певческую культуру. Еще Екатеринодарское духовное правление сообщало войсковому правлению Черноморского казачьего войска, что постановлением Святейшего Синода «нельзя допускать пения в церквях во время Божественной Литургии вместо Причастного Стиха музыкальных произведений новейшего времени, печатных или рукописных, которые существуют под названием концертов. Причем не должны быть нарушены правила и древние обычаи, по которым вместо Причаст-

ного Стиха поются в разных местах и в разное время в молитвенное воспоминание важнейшие события церкви – стихиры и прочие церковные песнопения, к слушанию коих привыкли молящиеся» [6, л. 1]. В 1869 г. общество станицы Варениковской, «имея для благолепия при богослужении певческий хор», оказывало большую заботу о певчих. Так, восьми мальчикам хора общество выделило на «исправление приличной одежды» 28 рублей серебром. Взрослые, состоящие в этом хоре, освобождались от всех повинностей. В дальнейшем же общество решило искать «источники к улучшению этого хора» [21, с. 256]. При посещении станиц Черномории правящими архиереями всегда рекомендовалось местным регентам петь более простые напевы, избегая трудных и вычурных песнопений [3, л. 13–14].

Итак, о темпах строительства храмов в Кубанской области говорят следующие цифры. К моменту образования Кавказской епархии в Черномории насчитывалось 67 церквей, которые подчинялись Екатеринодарскому духовному правлению [15, с. 133]. В Кавказском линейном войске числилось 82 церкви, которые в 1845 г. вместе с духовенством 100 линейных казачьих станиц были отделены от Кавказской епархии и подчинены обер-священнику Кавказского отдельного корпуса [15, с. 128]. К 1875 г. в епархии насчитывалось 425 церквей, из них 220 – в Кубанской области [15, с. 162]. В 1893 г. в епархии имелось уже 458 церквей, в Кубанской области – 297. В 1898 г. в епархии – 476 церквей, а в Кубанской области – 334 [22, л. 10 об.]. В комиссию при Святейшем Синоде, занимавшуюся разделением Ставропольской епархии, из Кубанской области поступили сведения об имеющихся храмах, их количество составляло 392, домовых церквей – 18 [20, с. 5].

-
1. *Вихрева А. А.* Развитие православного храмового строительства на Ставрополье и Кубани в кон. XIX – нач. XX века: Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2005.
 2. *Волобуев И., диак.* Освящение нового храма в ст. Чамлыкской // СЕВ. 1910. №49.

3. ГАКК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 499.
4. ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 338.
5. ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 2499.
6. ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 1565.
7. ГАКК. Ф. 351. Оп. 1. Д. 36.
8. ГАКК. Ф. 351. Оп. 1. Д. 505.
9. ГАКК. Ф. 418. Оп. 74. Д. 2973.
10. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 5887.
11. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 349.
12. ГАСК. Ф. 135. Оп. 66. Д. 624.
13. ГАСК. Ф. 135. Оп. 74. Д. 981.
14. ГАСК. Ф. 135. Оп. 3. Д. 396.
15. *Геден (Докукин), митр.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.—Пятигорск, 1992.
16. *Д. У.* Пребывание Преосвященнейшего Агафодора в г. Екатеринодаре и путешествие его по обозрению епархии // СЕВ. 1896. №№21, 24.
17. *Колесников В. А.* Религиозная жизнь линейных казаков Кубани // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2000.
18. Кубанские областные ведомости. 1900. №107.
19. Кубанские областные ведомости. 1901. №25.
20. Кубанский казачий вестник. 1916. №37.
21. Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.): Сборник документов. Краснодар, 2001.
22. РГИА. Ф. 769. Оп. 442. Д. 1475.
23. РГИА. Ф. 769. Оп. 442. Д. 1002.
24. РГИА. Ф. 769. Оп. 442. Д. 269.
25. *Садовский А., свящ.* Торжество закладки нового Успенского храма и освещение временного молитвенного дома в ст. Успенской Куб. обл. // СЕВ. 1908. №39.
26. Церковная старина на Северном Кавказе. Журнал Ставропольского епархиального церковно-археологического общества. Ставрополь, 1910. Вып. 1.
27. Циркуляр и. д. начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска // Кубанская справочная книжка 1894 года. Екатеринодар, 1894. Паг. 3.
28. *Шамрай Ф.* Финансовое банкротство церквей Кубанской области // СЕВ. 1911. №7.

Малоизвестные сюжеты участия иноков Троице-Сергиевой лавры в восстановлении и укреплении православия на Кавказе

Е. А. Савенко (Кисловодск)

В год 700-летия святого преподобного Сергия Радонежского еще более активно, чем обычно, изучается история его детища – Сергиевой лавры в честь Живоначальной Троицы. Приводимые ниже данные позволяют детализировать страницы миссионерской и благотворительной деятельности монахов этой важнейшей и первостепенной ставропигиальной российской мужской обители [2].

Кавказ в традиционном русском сознании долгое время осознавался как особая территория, выходящая за границы России, хотя русские люди были связаны с ней на протяжении не менее тысячелетия, начиная, по крайней мере, с IX–X вв. н. э. Положение постепенно начало меняться в XIX в., когда в ходе Кавказской войны районы региона все теснее привязывались к короне Российской империи и вплетались в общую политическую, экономическую и культурную систему. Но миссионерская деятельность православных проповедников на Кавказе и в это время продолжала быть духовным и социальным подвигом.

Особой формой и направлением миссионерства было восстановление христианства на Кавказе, целенаправленно осуществляемое представителями Русской Православной Церкви, Российского государства и общества в середине XVIII – начале XX вв. [9]. В нашем распоряжении имеются некоторые данные об определенном участии настоятелей и монахов Свято-Троицкой Сергиевой лавры в этом процессе во второй половине XIX в.

Качественно новый этап в организации и проведении восстановительных мер в области православного христианства в Кавказском крае определился в конце 1850-х гг., когда основные действия Кавказской войны подходили к концу и возник план создания государственно-церковно-общественного объединения для организованной деятельности в данной области. Общество восстановления православного христианства на Кавказе (1860–1917) создавалось по инициативе и при активном участии Кавказского наместника князя А. И. Барятинского [3, с. 118–123]. Вопрос прорабатывался и обсуждался на различных уровнях при участии высших иерархов Русской Церкви. К числу таковых относился и митрополит Московский Филарет (Дроздов), который, как известно, в период с 1821 по 1867 гг. являлся также священноархимандритом Троице-Сергиевой лавры.

Святитель Филарет высказал существенные замечания по проекту создания ОВПХК. Они касались ключевых позиций. Митрополит Филарет полагал, что создаваемое Общество не должно ограничиваться только «восстановлением» христианства и только Кавказом. Из его рассуждений вытекала целесообразность того, чтобы создаваемое объединение действовало в рамках всей России и включало в сферу своей деятельности также такие области, как Сибирь и Китай. В ходе дискуссии А. И. Барятинский отстаивал своеобразие восстановительного миссионерства в регионе и подчеркивал, что он как Кавказский наместник не может распространять свои проекты на другие территории [8, с. 426–427]. Князю удалось отстоять свою позицию. Общество было учреждено императором Александром II 9 июня 1860 г. и развернуло свою деятельность. Митрополит Филарет, вероятно, согласился с аргументами наместника и в 1860 г. вошел в состав ОВПХК [5, с. 61].

Уже в первые годы работы ОВПХК в сферу его предприятий входила Абхазия, где христианство существовало с первых веков от Рождества Христова. В середине XIX в. религиозная ситуация здесь была очень непростой. Христианство было существенно потеснено исламом

и традиционными «языческими» верованиями местного населения. В 1851 г. была создана Абхазская епархия в составе Грузинского Экзархата. Однако первые епископы грузинского происхождения (преосвященные Геронтий, Герман, Александр) немного смогли сделать для восстановления и утверждения христианства на этой древней земле [1, с. 13–14]. Епископы до конца 1860-х гг. не имели кафедрального храма и помещения для управления епархией.

В середине 60-х гг. XIX в. к делу укрепления христианства в крае подключился еще один наместник Кавказский – Михаил Николаевич Романов, так же как ранее А. И. Барятинский, являвшийся с конца 1862 г. председателем ОВПХК. 21 февраля 1870 г. он обратился с письмом к митрополиту Московскому Иннокентию (Вениаминову), основателю Российского Православного миссионерского общества и священноархимандриту Троице-Сергиевой лавры (1868–1879), по вопросу создания Пицундского миссионерского монастыря на базе древних церквей Пицунды. Указывалось, что для учреждения такого монастыря значительные средства уже выделила Киевско-Печерская лавра. Великий князь просил Святителя обратиться к братии Троице-Сергиевой лавры с запросом, не возьмет ли кто из ее членов на себя труд отправиться на миссионерское служение в новоустрояемую Пицундскую обитель. Святитель Иннокентий выразил сочувствие этой идее, но конкретных имен миссионеров сразу не назвал. Это было связано, в частности, с тем, что до 1877 г. по §6 Устава Православного миссионерского общества Кавказ не входил в сферу его непосредственной деятельности.

Через два года митрополит Иннокентий вернулся к этой идее: в начале 1873 г. был принят Указ Синода об опросе монахов Троице-Сергиевой лавры, из них согласились ехать в Абхазию иеромонах Феофил (в качестве главного в миссии) и при нем еще восемь человек. Монахи направились на Кавказ, и с 1873 г. миссионерский монастырь развернул свою деятельность [4, с. 17–18]. Ход монастырской жизни

троицких постриженников в Пицунде и содержание их миссионерских действий представляют собой самостоятельный научный вопрос, который требует более обстоятельного, углубленного исследования. Вряд ли следует ограничиваться мнением, что монастырь был вскоре закрыт из-за пассивной позиции монахов [1, с. 15].

В период функционирования ОВПХК к нему имели отношение и другие члены братии Свято-Троицкой Сергиевой лавры.

В 1885 г., после смерти иеромонаха Троице-Сергиевой лавры Серафима, оставшиеся его средства в размере 77 рублей 59 копеек как добровольные пожертвования поступили в казну ОВПХК [6, с. 117]. Вероятно, и при жизни иеромонаха Серафим был связан с миссиями на Кавказе. С 1899 г. членом Общества по 4-му разряду являлся и другой иеромонах лавры – Ипполит [7, с. 158]. Не исключено, что другие иноки Свято-Троицкой Сергиевой лавры состояли членами ОВПХК, так как в списках не всегда указывалась конкретная монастырская принадлежность монахов. В 1911 г. в связи с празднованием 50-летнего юбилея деятельности Общества в его члены по первому разряду был зачислен еще один священноархимандрит Троице-Сергиевой лавры – митрополит Московский и Коломенский священномученик Владимир (Богоявленский) [7, с. 109].

Надеемся, что постановка вопроса и представленные данные окажут содействие в деле более обстоятельного изучения важного, на наш взгляд, направления миссионерской деятельности иноков Троице-Сергиевой лавры – их участия в восстановлении и укреплении христианства на Кавказе.

-
1. *Дорофей (Дбар), иером.* Краткий очерк истории Абхазской православной церкви. Новый Афон: Стратофил; Новоафонское духовное училище, 2006.
 2. *Ермакова С. О.* Троице-Сергиева лавра. М., 2004.
 3. *Клычникова М. В., Савенко Е. А.* Общество восстановления православного христианства на Кавказе. (К 150-летию основания) // Ставропольский хронограф на 2010 год: Краеведческий сборник. Ставрополь, 2010.

4. *Курляндский И. А.* Митрополит Московский и Коломенский Иннокентий (Вениамин) – председатель Православного миссионерского общества в Москве (1870–1879 гг.) // Миссионерское обозрение. 2000. №3.
5. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1864 год. Тифлис: Типография Главного управления Наместника Кавказского, 1865.
6. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1885 год. Тифлис: Типография Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1886.
7. Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1910–1911 годы. Тифлис: Печатное дело, 1913.
8. По предложениям Наместника Кавказского об учреждении Общества восстановления православия на Кавказе // Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии, реальность. Начало XIX – начало XX вв. СПб., 2005.
9. *Савенко Е. А.* История восстановления христианства в центральных районах Северного Кавказа в 1742–1917 гг. (идеи, практика, результаты): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Краснодар: КубГУ, 2013.

Образ, церкви и святыни преподобного Сергия Радонежского на Северном Кавказе: историко-культурный и духовный аспекты почитания

С. Н. Савенко (Пятигорск)

В ряду важнейших исторических дат 2014 г., связанных с духовно-культурным и социально-политическим развитием России, выделяется 700-летний юбилей одного из самых почитаемых отечественных святых – преподобного Сергия Радонежского. Эта дата широко отмечается Русской Православной Церковью и поддержана на уровне государства еще в 2011 г. [25]. Раньше и сейчас уже высказано немало обоснованных и заслуженных эпитетов и оценок особой роли жития, прижизненной деятельности и посмертного почитания Святого в нашем Отечестве. Следует еще и еще раз подчеркнуть его значение не только в духовных подвигах и утверждении православия, но и в деле собирания и укрепления русских земель, преодолении междоусобиц, противостоянии внешним врагам, подготовки основ вселенской миссии Москвы как Третьего Рима. В нашем сообщении мы постараемся прикоснуться к малоисследованной пока проблеме о месте и значении образа Сергия Радонежского на Северном Кавказе.

Историческая ситуация складывалась так, что в Куликовской битве 1380 г. представители народов Северного Кавказа в большинстве своем вынужденно или осознанно выступали в войске врага Московской Руси темника Мамая [20, с. 51–52]. Это касалось русских людей, которые в качестве пленников и зависимых находились в ордынских городах, а также среди пестрого населения «Дикой степи», являвшегося

ся предшественником вольного казачества. Но часть предков казаков, по всей вероятности, поддержала московского князя.

С этим временем соотносится ранняя легендарная традиция «верховых» донских казаков о приходе их с атаманами к Дмитрию Московскому во время движения его к полю битвы. Поздние списки летописей сообщают об этом следующее: «Там в верховьях Дона народ христианский воинского чина живущий зовимый «казаки» в радости встреча великого князя Дмитрия со святыми иконами и со кресты поздравляющее ему об избавлении своем от супостати и приносящи ему дары от своих сокровища, иже имеху у себя Чудотворные иконы в церквях своих» [4, с. 97]. С этими обстоятельствами связывается история образа Донской Божией матери, используемого в сражении как хоругвь [24, с. 5–6]. Известна и легенда о том, что после Куликовской битвы и гребенские казаки преподнесли Дмитрию Донскому особо почитаемую Гребневскую икону Божией Матери [19, с. 150]. Степень достоверности и конкретная историческая подоплека этих преданий вряд ли могут сейчас быть прояснены однозначно, но если допустить их историчность, то на Куликовом поле о Сергии Радонежском должны были узнать многие, причем не только союзники, но и враги Дмитрия Ивановича. Святой старец не только благословил князя и направил с ним чернецов Пересвета и Ослябю, но и послал вдогонку гонца с грамотой. Текст ее со словами: «Иди, господин, иди вперед, Бог и Святая Троица помогут!» был зачитан перед войсками накануне сражения [13, с. 159].

Представляется очевидным то, что в XVI–XVII вв., когда шло формирование казачьих областей на юге страны, включая Предкавказье, память о битве на поле Куликовом, о Дмитрии Донском и молва о Сергии Радонежском, прославленном в лике святых еще в 1422 г. [16, с. 140], должны были распространиться и на южных рубежах русских земель, включая контактные территории. Причем в этих районах были особенно востребованными качества Святого как «воеводы и чу-

дотворца предивного» [15, с. 129] во время военного противоборства, сражений и укрепления позиций Российского государства.

Число ситуаций, в которых образ Сергия помогал русским воинам, постоянно увеличивалось. Так, одно из чудес произошло в 1551 г. в построенном Иваном Грозным напротив Казани городе Свияжске. В нем имелась чудотворная икона Сергия Радонежского. Но еще за пять лет до строительства города местные чувашы слышали на его месте колокольный звон и видели старца, совершавшего молитвы. Когда им показали икону, они признали в старце преподобного Сергия [9, с. 183].

С 1602 г. существует Астраханская епархия, в границы которой были включены и районы Северного Кавказа [1, с. 2–4]. По-видимому, и сюда распространилась практика почитания Сергия Радонежского, хотя конкретных фактов пока выявить не удалось.

Среди зафиксированных посмертных чудес, связанных со Святым, обращает на себя внимание указание на содействие «преславно-го чудотворца» воеводе Льву Афанасьевичу Плещееву во время похода на немирных калмыков в 1643 г. После ночной молитвы перед образами Живоначальной Троицы и Сергия Радонежского Святой привиделся Плещееву и благословил на победу [16, с. 199–200].

Нам неизвестно, чтобы русские государи в XVIII в. получали духовную поддержку в Троице-Сергиевом монастыре (с 1742 г. – лавра) в ходе внешних войн России, как это было позднее, в XIX – начале XX вв. Петр I не жаловал монастыри, несмотря на то что именно за стенами обители Сергия Радонежского он спасался от преследований сестры Софьи, а настоятель монастыря тайно поддерживал мать его – Наталью Кирилловну. Нет данных о том, что Петр I прибегал к молитвенной помощи святого Сергия Радонежского при подготовке и проведении Персидского похода 1722–1723 гг., осуществлявшегося через Астрахань и существенно затронувшего Восточное Предкавказье. Нет прямых указаний и на то, что на духовную помощь Святого опиралась Екатерина II во время ведения русско-турецкой войны 1768–1774 гг., в

ходе которой закреплялись за Россией районы Северного Кавказа. Однако вскоре после ее завершения и начала создания Азово-Моздокской оборонительной линии в 1777 г. в регионе появилась первая из известных нам на Северном Кавказе церковь в честь преподобного Сергия Радонежского.

Эта церковь была основана в поселке Алексеевском, образовавшимся возле одного из редутов Азово-Моздокской линии, переименованном в связи с этим в селение Сергиевское [23, с. 164]. Время и обстоятельства создания церкви требуют уточнения, но установлено, что в 1786 г. гражданское Алексеевское селение из отставных солдат ряда военных частей, действовавших в регионе (Астраханского драгунского, Тамбовского, Куринского, Владимирского пехотных полков, Горского егерского батальона и др.), уже называлось Сергиевским и в нем существовал молитвенный дом [10, с. 332]. В таком качестве в 1832 г. оно было преобразовано в станицу Кавказского линейного казачьего войска и передано Хоперскому полку [8, с. 253]. Деревянная церковь в честь преподобного Сергия Радонежского в станице была построена в 1839 г. [10, с. 334]. В 1905 г. была возведена новая кирпичная Сергиевская церковь. В составе притча были священник, диакон и псаломщик. В 1909 г. было построено еще одно здание для церковно-приходской школы. К 1911 г. в селе проживало около 6 000 человек [21, с. 485–486].

О судьбе церкви в советское время почти ничего не известно [7, с. 314–316]. Она была закрыта и разрушена. И только в 2004 г. по благословению Преосвященного Феофана, епископа Ставропольского и Владикавказского, было начато строительство нового храма Святого преподобного Сергия Радонежского в селе Сергиевском. Сейчас храм уже функционирует, и приход обслуживается причтом Михайловского благочиния [22, с. 79].

Преподобный Сергей Радонежский почитался в полках, действовавших в регионе во время Кавказской войны середины XIX в. Так, существовала полковая церковь в честь этого Святого в Ставро-

польском пехотном полку. Он был сформирован в феврале 1845 г. из 2-го и 3-го батальонов Брестского полка, 2-го и 3-го батальонов Белостокского полка и Кавказского линейного 8-го батальона с добавлением из 2-го и 3-го батальонов Люблинского полка как Карталинский егерский полк. Но уже в сентябре того же года был переименован в Ставропольский. Действовал на Кубани [11], участвовал в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. [3]. 5-й батальон полка численностью 1200 человек был расквартирован в слободке и станице Усть-Лабинской. Когда полковые структуры покинули станицу, в ней осталась церковь полка, на базе которой в Усть-Лабинской слободке в 1864 г. была построена каменная Сергиевская церковь [19, с. 488]. Как сообщал Н. Т. Михайлов в 1911 г., церковь была принята «не в полном виде» [21, с. 747]. В начале XX в. в храме служили священник и диакон. Действовала женская церковно-приходская школа. Проживало в слободке более 3 000 человек.

В 1930-е гг. храм был закрыт и разрушен. В послевоенный период приход вновь стал действовать на базе старого одноэтажного здания, освященного как церковь Святого Сергия Радонежского в 1953 г. митрополитом Алексием (Коноплевым) при настоятеле протоиерее Петре Гудзь. С 1992 по 2007 гг. строился новый кирпичный храмовый комплекс, освященный 15 июля 2007 г. митрополитом Екатеринодарским и Кубанским Исидором. С этого времени он полноценно функционирует [26].

С периодом Кавказской войны было связано одно из чудес преподобного Сергия Радонежского. Молодой юнкер Е. из Сергиева Посада участвовал в ряде сражений в Дагестане, и в частности в напряженной и кровопролитной битве при Салтах в сентябре 1847 г. [27, л. 33–39]. Юнкер несколько раз был ранен в ногу и руку. А одно ранение могло стать смертельным, если бы пулю не остановил медный образ преподобного Сергия на груди воина. Этим образом его благословляли у мощей Святого, когда он направлялся на Кавказ. Вернувшись на ро-

дину, юнкер сначала посетил монастырский храм с благодарением за спасение, а затем – своих родителей [16, с. 208].

После завершения усмирения Западного Кавказа в регионе появился еще один храм в честь преподобного Сергия Радонежского – на Кубани, в станице Ярославской Майкопского отдела. Деревянная церковь была построена в 1869 г. В начале XX в. она стала тесной для крупного селения, в котором проживало до 12 000 человек. Станичное общество постановило построить новый кирпичный храм для большого прихода. Причт его в 1911 г. состоял из двух священников, диакона и двух псаломщиков. В церковных зданиях было три приходских школы (мужская, женская и смешанная), при одной из которых была читальня на 500 книг [21, с. 665]. В советское время этот приход перестал существовать.

Домовая церковь Святого преподобного Сергия Радонежского находилась в Кубанском Александровском реальном училище в городе Екатеринодаре (Краснодаре) [12].

В целом следует отметить, что в дореволюционный период почитание преподобного Сергия Радонежского имело место на Северном Кавказе, но оно заметно уступало почитанию таких святых, как Архангел Михаил, святитель Николай Чудотворец, великомученик Георгий Победоносец, пророк Божий Илия, десятки храмов и святынь которых были распространены во всех районах региона. Нужно, конечно, иметь в виду тесную связь преподобного Сергия Радонежского со Святой Троицей. Троицких церквей и соборов было в несколько раз больше, чем посвященных непосредственно Преподобному.

Примерно аналогичная ситуация сохраняется и в последние два – два с половиной десятилетия возрождения православия на Северном Кавказе. Но при этом наметилась очевидная тенденция, связанная не только с восстановлением ранее существовавших храмов, но и с организацией новых приходов в честь святого Сергия Радонежского. На сегодняшний день существует следующая картина. В Став-

ропольской и Невинномысской епархии действуют три Сергиевских храма. Один из них создан в 2001 г. на территории бывшего Северо-Кавказского государственного технического университета (ныне – Северо-Кавказский федеральный университет) в городе Ставрополе по инициативе руководства университета [22, с. 6]. Сейчас здание уже возведено полностью и на него водружены купола с крестами (высота – 32 м). Однако богослужения пока совершаются в Духовном центре возле храма. Помимо упомянутого выше храма в селе Сергиевском в границах Михайловского благочиния действует еще один небольшой новый храм на окраине города Михайловска. Службы в нем около 10 лет ведутся священником Владимиром Острожинским по выходным и праздничным дням.

В границах Пятигорской и Черкесской епархии действуют три храма в честь Преподобного. Один из них возник в связи с созданием в городе Черкесске в 1993 г. Свято-Сергиевского православного лицея. Как домовая церковь лицея и развивался этот храм [22, с. 119]. В течение 2006–2007 гг. был возведен новый деревянный храм Святого Сергия Радонежского, который был освящен 28 сентября 2007 г. епископом Ставропольским и Владикавказским Феофаном в присутствии вице-премьера Правительства России (ныне Председателя Государственной Думы Российской Федерации) Сергея Нарышкина [2].

Еще один храм в честь Святого расположен в городе Лермонтове, в рамках Пятигорского благочиния. Начало строительства храма было положено в 1994 г., но только в 2003 г. по благословению владыки Феофана он был посвящен преподобному Сергию Радонежскому в связи с активным участием в его строительстве тогдашнего главы города Лермонтова Сергея Ушакова [22, с. 54–55]. С 2006 г. храм полноценно функционирует, хотя основное здание продолжало строиться [5, с. 21]. 10 сентября 2011 г. в рамках празднования 55-летия города епископ Пятигорский и Черкесский Феофилакт освятил завершённый строительством храм.

Еще раньше, в 1991 г., местные жители поселка Комсомолец Кировского района Ставропольского края создали на базе старого одноэтажного здания приход и храм Святого преподобного Сергия Радонежского, который значительно расширился в последующие годы и продолжает действовать. В настоящее время готовится закладка храма в честь преподобного Сергия в поселке Медногорском Урупского района Карачаево-Черкесской Республики.

Построенный в 2003 г. в городе Нефтекумске храм Святого Сергия Радонежского [22, с. 111] является сегодня основным в Нефтекумском благочинии Георгиевской и Прасковейской епархии. В период с 28 февраля по 9 марта 2014 г. икона преподобного Сергия Радонежского с частицей его мощей, написанная к 700-летию Святого в Троице-Сергиевой лавре, из центрального храма Нефтекумского благочиния была пронесена по храмам епархии.

С 2010 г. ведется строительство храма Святого Сергия Радонежского в поселке Виноградном Буденновского района Ставропольского края, в 2013 г. установлен и освящен купол. С 2013 г. приход относится к Георгиевской и Прасковейской епархии.

Увеличилось в целом число церквей в честь преподобного Сергия Радонежского и на Кубани. Помимо описанных выше следует сказать о храме на Геленджикском подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, основанном в поселке Дивноморском в 1995 г. [17, с. 72–73]. В 1997–1999 гг. освящена часовня в честь преподобного Сергия Радонежского на Михайловском перевале у города Геленджика. Храм Святого Сергия Радонежского действует в станице Сергиевской Краснодарского края. Реконструкция старой школы, на базе которой создан храм, началась в 2000 г., в 2004 г. возведен купол. С 2009 г. церковь Святого Сергия Радонежского действует в Краснодаре [28]. К ее созданию непосредственное отношение имело ГУВД Краснодарского края. В 2013 г. храм в честь преподобного Сергия Радонежского полностью построен в станице Эриванской. Готовится создание комплекса Свя-

того Сергия Радонежского в составе восстанавливаемой Екатерино-Лебяжской Свято-Николаевской пустыни на Лебяжем острове.

Самой восточной точкой, в которой засвидетельствовано желание создать храм в честь преподобного Сергия Радонежского, является столица Кабардино-Балкарской Республики город Нальчик. В мае 2013 г. на территории строительства агроиндустриального парка PLANA была произведена закладка камня нового храма [18].

Но, конечно, почитание Святого распространяется и дальше, вплоть до Дагестана, где его образ чтут военнослужащие, располагающиеся в городе Каспийске.

Помимо храмов в честь преподобного Сергия Радонежского имеются и посвященные ему престолы. Важны и святыни с частицами мощей Святого. В публикации о Геленджикском подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры указывалось, что в храме Святого Сергия Радонежского данного подворья хранится редкая и, возможно, единственная на Кубани святыня – икона с частицей мощей Преподобного [25, с. 73]. Нам известны такие иконы и в храмах Кавминвод. Так, они имеются в Свято-Никольском соборе города Кисловодска, в церкви села Садового близ Пятигорска. Частицы мощей содержит и Михайло-Архангельский собор города Пятигорска [22, с. 66]. По всей вероятности, есть и другие храмы региона, обладающие такими святынями.

Новым явлением стало создание памятников преподобному Сергию Радонежскому на Северном Кавказе. По всей вероятности, первым таким фактом явилась установка в 2006 г. памятника Преподобному возле Свято-Никольского храма в городе Кисловодске. В конце 2013 г. еще один уникальный памятник появился в сельской школе станицы Выселки Краснодарского края [6]. Греческая община Кавминвод выступила с инициативой установки монумента Святому к его 700-летию у города Минеральные Воды. Памятник Преподобному недавно установлен в городе Черкесске.

На основе всего вышесказанного представляется, что нынешнее сложное время в регионе, особенно для русского православного населения в его границах, объективно и субъективно породило более сильные и стойкие духовные устремления верующих именно к образу «игумена земли Русской». К нему чаще обращаются в надежде на поддержку и укрепление, как и в прежние подобные времена. Существует благочестивое мнение, что Церковь особо прославляет и призывает святых в молитвах именно тогда, когда их помощь особенно нужна христианам [14, с. 13]. Назиданием для всех нас служат великие слова Преподобного: «Любовью и единением спасемся». Искренне хочется, чтобы надежды и все усилия, направленные на их реализацию, оправдались.

-
1. *Благодеров М.* Архиепископы Астраханской епархии за 300 лет ее существования, с 1602 до 1902 года. С 39 портретами. Астрахань: Типография П. С. Цейхенштейна, 1902.
 2. Благочиние Северного Карачаево-Черкесского округа Пятигорской и Черкесской епархии Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.pokrov-cherkessk.ru/hrami/hram_3.php.
 3. Боевая деятельность в войну 1877–1878 гг. 74-го пехотного Ставропольского полка / Сост. *К. И. Дубельт*. Издание военно-исторического отдела при Штабе Кавказского военного округа. Тифлис, 1895.
 4. *Гордеев А. А.* История казаков. Ч. 1. Золотая Орда и зарождение казачества. М.: Страстной бульвар, 1992.
 5. Дорога к храму. Путеводитель Кавминводского благочиния. Кисловодск, 2006.
 6. Живая Кубань. Интернет-дневник Краснодарского края. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.livekuban.ru/node/529517>.
 7. История городов и сел Ставрополя. Краткие очерки. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2008.
 8. История Хоперского полка Кубанского казачьего войска. 1696–1896 / Сост. *В. Толстов*. Издание военно-исторического отдела при Штабе Кавказского военного округа. Тифлис, 1900.
 9. *Карпов А. Ю., Юрьев А. А.* Самые знаменитые святые и чудотворцы России. М.: Вече, 2000.
 10. *Колесников В. А.* Станицы Ставрополя. Историко-статистический и топонимический справочник (последняя треть XVIII в. – 1917 г.). М.: Изд. Надыршин, 2012.

11. Краткий перечень службы 74-го пехотного Ставропольского полка. 1845–1888 гг. / Сост. *Пучков*. 1891.
12. Обзор деятельности Кубанского Александровского реального училища за 1912–1912 гг. Екатеринодар, 1914.
13. *Орехов Д.* Святые иконы России. СПб.: Невский проспект, 2002.
14. *Пономарев В.* Святой благоверный князь Дмитрий Донской. М.: Даниловский благовестник; Комсомольская правда, 2013.
15. Православный календарь с приложением акафиста преподобному Сергию Радонежскому. М., 2013.
16. Преподобный Сергий Радонежский / Сост. А. А. *Маркова*. М.: Благовест, 2012.
17. Путеводитель по монастырям Кубани. Краснодар: Тмутаракань, 2008.
18. Северный Кавказ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sknews.ru/photo/62022-xram-sergiya-radonezhskogo-v-parke-plana.html>.
19. *Скрылов А. И., Губарев Г. В.* Казачий словарь-справочник. Т. I. Кливленд, 1966. Репринт.
20. *Скрынников Р. Г.* Куликовская битва. Проблемы изучения // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М.: Изд-во Московского ун-та, 1983.
21. Справочник по Ставропольской епархии / Сост. *свящ. Н. Т. Михайлов*. Екатеринодар: Тип. Кубанского областного правления, 1911. Переизд. // Исторический обзор Терека, Ставрополя и Кубани. М.: Изд. Надыршин, 2008.
22. Ставропольская и Владикавказская епархия. Справочник по приходам. Ставрополь: Ставропольский благовест, 2005.
23. Ставропольская губерния в статистическом, географическом, историческом и сельскохозяйственном отношениях / Сост. А. *Твалчрелидзе*. Ставрополь: Тип. М. Н. Корицкого, 1897.
24. *Терехов В. П.* Богоматерь Донская. М.: Книга, 1990. (Библиотека нравственного чтения).
25. Указ Президента РФ от 14.09.2011 г. №1197 «О праздновании 700-летия преподобного Сергия Радонежского».
26. Храм Преподобного Сергия Радонежского города Усть-Лабинска. Усть-Лабинск православный. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ust-labinsk.prihod.ru/contacts>.
27. ЦГИА Грузии. Ф. 1087. Оп. 3. Д. 363.
28. Церковь Преподобного Сергия Радонежского в городе Краснодаре. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sergievskiy.prihod.ru/>.
29. Энциклопедический словарь по истории Кубани с древнейших времен до октября 1917 года. Краснодар, 1997.

Духовенство Ставропольской и Екатеринодарской епархии в годы Первой мировой войны

Н. Д. Судаевцов (Ставрополь)

Об участии православного духовенства в Первой мировой войне написано немного, несмотря на то что им был внесен большой вклад в оказание значительной помощи действующей армии, что проявилось во всех сферах жизни Российского государства. Прежде всего, это непосредственное участие в боевых действиях в качестве священников воинских подразделений, кораблей, госпиталей по лечению раненых и больных воинов, участие священнослужителей в организации населения на оказание материальной помощи фронту в форме пожертвований средств, продовольствия, снаряжения, забота о семьях военнослужащих, инвалидах и т. д. Важное значение имели проповеди священников по поднятию духа у воинов, населения и укрепление веры в окончательную победу над врагом.

Таким образом, здесь широкое поле для исследования роли православного духовенства в Первой мировой войне, 100-летие начала которой отмечается в этом году. Почти нет публикаций, отражающих деятельность священнослужителей Ставропольской и Екатеринодарской епархии в годы Первой мировой войны.

Мировое сообщество вступило в XX век, начав его борьбой за передел мира, сфер влияния, рынков сбыта. В 1914 г. все очевиднее становилось, что надвигается большая война. В этих условиях по предложению протопресвитера Шавельского с 1 по 10 июля 1914 г. прошел Первый съезд представителей военного и морского духовенства, на котором присутствовали делегаты от всех военных округов и флотов.

Главной задачей съезда было обсуждение вопросов реорганизации управления военным и морским духовенством, жизни военных священников и их деятельности на войне. Протопресвитер Г. И. Шавельский при открытии съезда его задачу сформулировал так: «...поразмышлить о способах, как сделать более легким и в то же время более продуктивным наш пастырский труд» [1, с. 548].

К этому времени в армии и на флоте России было 730 священников. Но для всех было очевидным, что с началом войны, когда начнут формироваться новые воинские части, их численность значительно увеличится. В воинские части, на корабли, в госпитали придут мобилизованные священнослужители, совершенно незнакомые с условиями и требованиями военной службы. Поэтому на съезде важное место заняла работа по разработке и принятию инструкции для действий духовенства в условиях боевой обстановки. Инструкция вводила каждого священника, прибывшего на театр военных действий, в курс работы и его обязанностей, разъясняла каждому – полковому, госпитальному, судовому священнику, где он должен находиться, что делать во время боя и в спокойное время, где и как совершать богослужение, о чем и как проповедовать и т. д.

От священника зависело очень многое. Он был тем человеком, от которого во многом зависели успехи в боевой подготовке воинского подразделения, как в боевом отношении, так и в моральном состоянии воинских частей. Исторически так сложилось, что нередко священники во время боя шли в первых рядах сражающихся, осеняя их крестом на боевые подвиги. Священник был главным воспитателем воинского коллектива, особенно в то время, когда таковым для личного состава подразделения по долгу службы командир не являлся.

Еще одну очень важную функцию выполнял священник в воинской части как человек, к которому военный служащий мог обратиться в любое время, излить душу и получить не только успокоение, совет, но и определенное укрепление духа. Священники нередко выступа-

ли защитниками нижних чинов от произвола офицеров, что имело очень важное значение для поддержания высокого морального духа в воинской части. Они играли важную роль в деле воспитания личного состава в духе преданности государству и престолу, готовности идти в бой «за веру, Царя и Отечество». Командование придавало этому большое значение. Таким образом, священники являлись надежной опорой командного состава воинских частей и подразделений.

С началом Первой мировой войны протопресвитер Шавельский издал циркуляр «Отцам Благочинным», в котором коротко и четко излагались основные требования инструкции, принятой съездом [2, с. 597–599]. Это имело огромное значение для быстрого вхождения мобилизованных священников, прибывших в войска. За годы войны через армию их прошло более 5 000 человек, поступивших в армию и на флот добровольно, а также мобилизованных.

Военное духовенство, делившее с армией и флотом все тяготы боев и мирной жизни, немало содействовало религиозно-нравственному воспитанию нижних чинов, укреплению в них патриотизма и преданности долгу службы. Содействуя в мирное время обучению солдат элементарной грамотности и Закону Божию, военные священники проявили в военное время немало доблести, поддерживая дух войск в трудные моменты боя.

Уже в первые дни войны в Ставропольской и Екатеринодарской епархии было мобилизовано восемь иеромонахов из черного духовенства, шесть священников из белого духовенства, 15 человек вызвались идти в войска добровольцами. Иеромонах Воскресенского Мамай-Маджарского монастыря Ставропольской и Екатеринодарской епархии Нектарий, который, изъявив желание добровольно идти в действующую армию, в прошении на имя епископа Александровского Михаила писал: «Имею ревностное желание потрудиться в столь тяжелое для нашей дорогой России время, не щадя своих сил послужить воинам на поле брани, сражающимся за Святую Русь, за Царя

Батюшку, за веру православную. Припадаю к Вашим святительским стопам и прошу назначить меня на театр военных действий. Ваше Преосвященство, в 1904–1905 годах я уже имел честь, будучи на военной службе, пролить кровь за дорогую Родину» [6, с. 896]. Имелось в виду, что отец Нектарий участвовал в русско-японской войне, так что знал о военных действиях и об опасностях, подстерегавших человека в боевых условиях, не понаслышке. Но как патриот своего Отечества и пастырь он считал, что его место там, где будут подвергаться смертельной опасности русские воины.

Уже в августе 1914 г. священник 83-го Самурского пехотного полка, дислоцировавшегося до войны в городе Ставрополе, Константин Емельянов отправился на западный театр военных действий. Полк сразу же, без передышки, выгрузившись из вагонов, вступил в военные действия в районе крепости Ивангород на территории царства Польского. Отец Константин почти все время находился на передовой, окроплял святой водой защитников передовой линии окопов, воодушевляя солдат на ратные подвиги. Под губительным огнем он шел в цепи с солдатами, перевязывал пострадавшим раны, приобщал Святых Таин, тяжело раненых утешал, напутствовал умирающих. Одновременно ему часто приходилось бывать в полковом околотке, где он подбадривал раненых, отпевал умерших. Отец Константин внимательно относился к погребению, стараясь, чтобы холмик был поаккуратнее и повыше, сам сплетал венки из веток.

Повседневный подвиг отца Константина получил достойную оценку. 1 июля 1916 г. императорским Указом за отлично-усердную службу и особые труды, понесенные во время военных действий, ему была пожалована высшая награда для военных священников – золотой наперсный крест на георгиевской ленте [12].

Куда только ни забрасывала жизнь священников. Так, доброволец отец Петр Любомудров, священник станицы Запорожской Кубанской области, был назначен на крейсер «Аврора» Балтийского флота.

Среди тех, кто служил в войсках, было немало выпускников Ставропольской духовной семинарии, а также тех, кто, не окончив курс обучения, добровольно отправился в действующую армию. Начав воинскую службу нижними чинами, они впоследствии стали офицерами. Так, Н. И. Никитин, окончивший накануне войны Ставропольскую духовную семинарию, добровольно ушел в армию. Как грамотного человека его направили в Тифлисское военное училище. После окончания ускоренного курса обучения, получив чин прапорщика, он был отправлен на передовую линию и служил в Туркестанском полку Кавказской армии, командуя вначале взводом. Попав в боевую обстановку, прапорщик Н. И. Никитин проявил себя с наилучшей стороны. Он участвовал в разведке, в ночных вылазках, сопряженных с большими опасностями в условиях гористой местности, непосредственно в боевых действиях. Война не миловала его. Будучи неоднократно контуженным, он продолжал оставаться в строю. О мужестве, героизме и стойкости Никитина свидетельствует то, что за полгода пребывания в полку он был награжден аннинским наградным оружием с надписью «За храбрость», орденами святой Анны III степени с мечами, святого Станислава III и II степени с мечами.

Во время наступления на турецкую крепость Эрзерум в декабре 1915 г. Н. И. Никитин получил приказ наступать со своей ротой на сильно укрепленную позицию под турецкой крепостью Гасан-Кала. Несмотря на это, под сильным огнем неприятеля его роте удалось достичь проволочных заграждений, прорвать их и выбить противника из окопов, таким образом выполнив поставленную задачу. Никитин был тяжело ранен в бедро и эвакуирован с поля боя в госпиталь. За участие в боях под Эрзерумом он был награжден орденом святой Анны II степени с мечами [9, с. 1449].

И. Ястребов после окончания Ставропольской духовной семинарии служил диаконом, а затем священником в станице Суздальской.

В 1910 г. он был переведен священником в станицу Полтавскую. Когда в 1914 г. началась война, он добровольцем отправился в действующую армию и попал в 10-й пластунский батальон, с которым участвовал в боевых действиях против Турции, затем Австрии и снова Турции. Пастырь постоянно находился в боевых порядках вместе с солдатами, осеняя их крестом и благословляя на ратные подвиги. 15 июня 1916 г. был тяжелый бой близ селения Офы в районе турецкой крепости Трапезунд. Пастырь был в строю вместе с солдатами. Находясь под артиллерийским обстрелом, он вдохновлял своим примером солдат мужественно сражаться с врагом. Хотя солдаты просили его уйти в безопасное место, отец И. Ястребов оставался вместе с ними и погиб при разрыве турецкого снаряда. Отдавая дань героическому поведению священника, его тело доставили в станицу Полтавскую, где он был похоронен при огромном стечении прихожан в ограде храма Святителя Николая Чудотворца, где служил до войны, – в специальном склепе, на месте которого после войны станичники хотели поставить часовню в честь полтавских воинов, погибших на поле брани [8, с. 977].

В ходе войны в России широко практиковалось формирование ополченческих дружин, бригад, куда назначались священники. Когда в Кубанской области шло формирование ополченческой бригады №103, в нее 25 февраля 1915 г. священником был назначен отец Петр – священнослужитель станицы Ильинской. На первых порах ему было очень сложно, пришлось немало поработать по созданию сплоченного воинского коллектива, результатом чего были успешные действия ополченцев в боях против неприятеля. За большую работу по воспитанию личного состава бригады и участие в боевых действиях отец Петр был награжден орденом святой Анны II степени с мечами.

До назначения в бригаду отец Петр с начала войны, как и многие священники, провел большую работу в своем приходе по сбору пожертвований для действующей армии. До 10 декабря 1914 г. им было отправлено на Тифлисский склад интендантства Кавказской армии

940 вещей 40 наименований, в том числе 14 шуб, 104 рубахи, 33 теплых жилета и пр., а также 4 пуда сала, табак, конверты и др. Когда в июле 1916 г. он приехал с фронта в станицу на побывку, то получил пожертвование на войну от своих благодарных прихожан – 350 рублей золотом, которые внес в Ставропольское казначейство.

В годы Первой мировой войны значительный вклад в борьбу с врагом внесли священнослужители Ставропольской и Екатеринодарской епархии. С первого дня войны им пришлось словом и делом участвовать в оказании помощи действующей армии. Они благословляли мобилизованных на ратные подвиги, вселяя уверенность в победе над врагами Отчизны в солдат, которые шли на фронт со словами «за веру, Царя и Отечество». Священники проводили большую работу в приходах по организации сбора средств, продовольствия, теплых вещей и т. д. для действующей армии, открытию госпиталей для лечения раненых и больных воинов.

Уже в первые дни войны священнослужители Ставропольской и Екатеринодарской епархии на своем съезде не только призвали православных жертвовать на войну, но и решили открыть епархиальный госпиталь. Для этих целей было выделено недавно построенное здание, принадлежавшее Андреевско-Владимирскому братству и предназначавшееся для призрения в нем беспомощных и безродных стариков и старух. Для открытия госпиталя были собраны необходимые средства. Примечательно то, что госпиталь был оборудован в кратчайшие сроки, и уже 27 августа 1914 г. состоялось его официальное открытие. Он получил название «2-й епархиальный госпиталь».

На тожественное открытие госпиталя собралось много людей: представители местных властей, общественность города, учащиеся курсов сестер милосердия, врачи, депутаты проходившего в это время епархиального съезда священнослужителей, военные чины, члены епархиального комитета попечения о раненых и больных воинах.

Освещающая госпиталь, временно управляющий Ставропольской и Екатеринодарской епархией епископ Александровский Михаил обратился к присутствовавшим со словами, в которых каждый почувствовал себя причастным к открытию госпиталя: «Радетели-благодетели по оборудованию госпиталя для больных и раненых воинов! Дом, отводимый под госпиталь, на освящение которого мы сейчас собрались, предназначался Андреевско-Владимирским братством, которому он принадлежит, для призрения в нем беспомощных и безродных стариков и старух... Мне передавали, что часто по утрам можно было видеть около настоящего здания, а то и в самом здании нескольких старцев и стариц, которые приходили сюда из убежища, чтобы воочию, чуть ли не осязательно убедиться и полюбоваться, что это палатко для них... Но вдруг война! – и сразу нарушила, видоизменила она весь распорядок жизни чуть ли не везде. И вдруг война! – шибко заговорили в обществе о необходимости подыскания помещений под госпиталь. Дошли эти толки и разговоры и до насельников убежища. И вот эти-то чаявшие не сегодня-завтра переселения из старого тесного помещения убежища в новую великолепную приют-богачельню первые сами и заговорили: “А что же, жили доселе в тесноте, да не в обиде, поживем и еще – ничего нам не поделается, а раненым солдатам нужно дать покой, чистоту и уход”».

Когда епископ говорил об этом, а говорил он эмоционально, проникновенно, у многих стоявших наворачивались слезы на глаза, как-то сжалось сердце от жалости к этим людям немощным, беззащитным, обездоленным. Они и раньше знали, что их убежище действительно было убогим. Все ждали изменения положения к лучшему. А тут вот такая бескорыстная жертва.

А епископ в это время рассказывал о своих встречах с обитателями убежища, которые высказались за передачу нового помещения под госпиталь. При этом у них не было ни тени разочарования, досады. У них было одно сожаление: «Эх, сил-то вот нет, еле вот двига-

юсь, а то как бы хотелось послужить нашим старателям, голубчикам-солдатам, что кровь-то свою за нас проливали; как хотелось бы поухаживать за ними».

В епархиальном госпитале более 80 кроватей было оборудовано со всеми принадлежностями на пожертвования частных лиц. Духовенство приняло на себя не только оборудование 100 кроватей, но и полное содержание и лечение 100 раненых и больных воинов в течение года. На эти цели было ассигновано более 70 000 рублей. Содержание остальных воинов, сколько бы их ни набралось, а их было не менее 60, брало на себя губернское земство. В связи с этим епископ Михаил подчеркнул, что было бы хорошо, если бы содержание раненых взяли на себя и другие ведомства и лица.

Свою речь епископ завершил твердо и напористо: «Нет выше жертвы, как если кто душу свою положит за други своя. Так не подадим же этим, клавшим за нас душу свою, камня вместо хлеба, а и хлеб самый сделаем и более мягким, и более вкусным. Помогите. Помогите, и благословение Господне да будет над вами всегда, ныне и присно и во веки веков».

Закончив речь, епископ со служащим ему клиром направился в помещение, в котором окропил священной водой все комнаты. Само здание произвело на присутствовавших благоприятное впечатление удобством внутреннего расположения высоких светлых палат, наличием в них света, воздуха, безукоризненной чистотой, хорошей операционной. Здесь было 17 комнат вместимостью по 6–10 кроватей. Госпиталь имел паровое отопление, электрическое освещение [6].

В госпитале после окончания курсов сестер милосердия работала Римма Михайловна Иванова, дочь чиновника консистории М. П. Иванова. В январе 1915 г. она добровольно уехала в действующую армию – вначале в 83-й Самурский полк, а затем в 105-й Оренбургский пехотный полк, где была фельдшером 10-й роты. Там 9 сентября 1915 г. она совершила свой подвиг, возглавив атаку отступавших русских воинов

против противника. В результате подразделения полка не только остановили продвижение противника, но и отбросили его, захватив три линии окопов. За этот подвиг Р. М. Иванова была посмертно награждена орденом святого Георгия. Она была единственной женщиной России, награжденной этой самой почетной, согласно статуту, воинской наградой. Похоронена Римма была на территории Андреевской церкви города Ставрополя при небывалом стечении народа.

Священники много занимались организацией работы среди прихожан по сбору пожертвований для действующей армии. В приходах проводились сборы вещей, продовольствия, которые затем передавались военному интендантству. Деньги, собранные во время кружечных сборов, вносились в казначейство по назначению.

Активно работал станичный местный комитет пожертвований для воинов Благодаринского уезда Ставропольской губернии, созданный по инициативе священника местной церкви отца Петра Симанова и под его председательством. В ноябре 1914 г. на театр военных действий было отправлено четыре посылки 1-му, 2-му и 3-му казачьим полкам, в которых находились предметы туалета, табак, папиросы, бумага, письменные принадлежности и другие вещи, необходимые во фронтовых условиях. Одна из посылок принадлежала отцу Петру [10].

Осенью 1914 г. широко развернулось движение по проведению «дня белья». Такой день в ноябре 1914 г. был устроен по инициативе священника в селе Спасском Благодаринского уезда. Чтобы придать этому делу организованный характер и привлечь максимальное количество прихожан, священник заблаговременно провел беседы с населением, подчеркивая при этом, как важно это сделать, когда подходит зима и воины нуждаются в теплой одежде. Подготовительная работа дала свои результаты – крестьяне охотно откликнулись на этот призыв. В этот день в приходе было собрано 480 пар теплых чулок, 20 ватных поддевок, 50 платков, 20 пар перчаток, 36 пар теплых шерстяных портянок и др., а также 300 пудов пшеницы. Вещи были в трех тюках

отправлены в город Тифлис и в двух тюках – в город Харьков, а зерно сдано для хранения в общественный магазин [12].

Можно приводить массу примеров участия священнослужителей во всесторонней деятельности по мобилизации усилий воинов и населения для достижения победы над врагом. Важно, что пастырское слово находило горячий отклик у людей, вызывало у них сострадание к тем, кто находился на фронте, в госпиталях, стал инвалидом войны. Внимая призыву ставропольского духовенства, прихожане проявляли всестороннюю заботу о своих воинах, жертвуя, кто что мог. А все это было направлено на обеспечение победы.

1. Вестник военного и морского духовенства. 1914. №15–16.
2. Вестник военного и морского духовенства. 1914. №17.
3. Вечерний Ставрополь. 2014. Февраль–март.
4. Всемирная истории: Первая мировая война. М.–Минск: АСТ; Харвест, 2000.
5. *Котков В. М., Коткова Ю. В.* «Деятельность моя как протопресвитера военного и морского духовенства связана с именем русского народа...» // Военно-исторический журнал. 2004. №4.
6. СЕВ. 1914. №36. 7 сентября.
7. СЕВ. 1916. 17 июля.
8. СЕВ. 1916. 31 июля.
9. СЕВ. 1916. 6 ноября.
10. Северокавказский край. 1914. 2 декабря.
11. Северокавказский край. 1914. 16 декабря.
12. Северокавказский край. 1916. 28 сентября.
13. *Сенин А. С.* Армейское духовенство в Первую мировую войну // ВИ. 1990. №10.
14. *Шацлло В. К.* Первая мировая война 1914–1918. Факты. Документы. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003.

Особенности уголовных следственных дел донских священнослужителей 1930-х гг.

Л. В. Табунщикова (Ростов-на-Дону)

«Вот возьмите, я не помню, кто-то из товарищей мне докладывал, когда они начали новый учет проводить, то оказалось, что у него живыми еще ходят 7 или 8 архимандритов, работают на работе 20 или 25 архимандритов, потом всяких монахов до чертиков. Все это что показывает? Почему этих людей не перестреляли давно? Это же все-таки не что-нибудь такое, как говорится, а архимандрит, все-таки (смех)».

Н. Ежов, февраль 1938 г. [12, с. 172].

В истории развития церковно-государственных отношений в СССР особняком стоит 1937-й – год массовых расстрелов духовенства Русской Православной Церкви. Не обошла эта волна и Донской регион. Изучение следственных дел арестованных священнослужителей позволило выделить ряд закономерностей в ходе карательной политики советской власти на Дону.

Церковные контрреволюционные организации

Одной из закономерностей периода жестких репрессий против духовенства является, во-первых, обвинение духовенства в участии в сфабрикованных НКВД «контрреволюционных церковных организациях», во-вторых, массовость этих довольно масштабных, охватывающих несколько районов «организаций», «выявленных» органами НКВД.

В 1930 г. в Донской области был ликвидирован Бекреневский монастырь. Во время престольного праздника верующие, вставшие на защиту монастырского имущества, попытались разгромить сельскохозяйственную артель, которой были отданы часть хозяйственных построек монастыря. В результате насельницы монастыря, священни-

ки Б. В. Диков, А. К. Наталюткин и В. А. Миронов, а также епископ Донской Антоний (Романовский) были арестованы и сосланы. Общее число осужденных по делу Бекреневского монастыря составило 60 человек [10, л. 62].

Примером подобных полностью «сконструированных» НКВД организаций, под миф о которых подгонялись показания духовенства, может служить дело «контрреволюционной монархическо-повстанческой организации» 1933 г. В ней насчитывалось 57 человек (по числу арестованных), проживавших в 19 населенных пунктах Миллеровского, Тарасовского, Морозовского и Шахтинского районов Северо-Кавказского края [3, л. 99–102]. Из 57 арестованных «участников» 28 человек были приговорены к высшей мере наказания – расстрелу, остальные получили 10, 8, 5 и 3 года исправительно-трудовых лагерей.

В 1937–1938 гг. была «раскрыта» подобная масштабная организация в «недрах» обновленческой церкви Азово-Черноморского края, центр которой находился в Ростове-на-Дону [8, л. 10]. Создание этой организации было приписано епископу Николаю (Амассийскому), после высылки которого в 1936 г. руководство перешло к обновленческому епископу Петру (Сергееву). Филиалы этой организации, по версии НКВД существовавшие в городах Новочеркасске и Шахты, возглавлялись соответственно епископами Иулианом (Симашкевичем) и Сергием (Болгаровым). Организация насчитывала несколько десятков человек.

Основания для ареста священнослужителей

Анализ следственных дел дает представление о поводах для ареста священнослужителей в 1930-е гг. В качестве поводов сотрудниками НКВД использовались:

1. Высказываемые духовенством «пораженческие» настроения, связанные с ожидаемой войной с Японией и Германией. Критика внутренней и внешней политики руководства страны в эти годы прирав-

нивалась к антисоветской агитации и пропаганде [13, с. 168]. Так, в 1932 г. на допросе по делу псаломщика Александро-Невской церкви города Нахичевани (ныне Пролетарский район города Ростова-на-Дону) М. Колесникова свидетель показал: «В последний раз, в разговоре с ним о войне с Японией, он сказал, что жаль, что им одним не справиться, а помогать им, по-видимому, никто не собирается. Из этого я заключил, что человек настроения контрреволюционного и ведет такую же политику» [1, л. 56].

2. «Поборничество» священников, то есть хождение по домам с целью исполнения таинств и треб. По версии следствия, эти «хождения» совершались ради наживы, несмотря на хорошее, по мнению руководства советского государства, материальное положение священнослужителей.

Из протокола допроса священника В. Е. Голика: «На протяжении 1935–1937 гг. ходил по дворам <...> занимаясь нищенством, жаловался на свою тяжелую жизнь.

Вопрос: А на самом деле?

Ответ: Совершенно иначе. Я, помимо доходов от служения в церкви, совершал религиозные обряды на квартирах, получая плату деньгами и продуктами питания, имея возможность прокормиться разводом свиней. Все это я реализовал на частном рынке в г. Ростове по спекулятивным ценам...» [5, л. 22].

3. Противодействие закрытию церквей, даже разрешенными советским законодательством методами. Примером служит история с закрытием Преполовенской церкви станицы Нижнегниловской (ныне Пригородный район города Ростова-на-Дону). В ответ на инициированное властями закрытие храма в 1933 г., хотя «храм был в хорошем состоянии, хорошо посещался, налоги выплачивались регулярно, словом, договор на пользование храмом выполнялся» [6, л. 56], от лица общины было составлено письмо в адрес ВЦИК. В нем убедительно доказывалась незаконность закрытия со ссылкой на поло-

жения Инструкции комиссии по культам «О порядке проведения в жизнь законодательства о культах» от 16 января 1931 г. Письмо подписали 900 прихожан. В результате инициативы прихожан местными властями был арестован священник В. Р. Дьяконов. Местными органами НКВД было заведено дело о контрреволюционной церковно-монархической группировке из четырех лиц: священника, дьякона и двоих мирян – членов приходского совета. Священник В. Р. Дьяконов был расстрелян [6, л. 105].

Повторные аресты

Характерной чертой следственных дел 1930-х гг. являются повторные аресты. Как правило, священнослужители, арестованные в середине 1930-х гг., ранее привлекались к ответственности органами власти. Примером может служить «послужной список» священника с. Новониколаевка Азовского района В. Е. Голика, арестовывавшегося с 1924 по 1937 гг. шесть раз. В 1924 г. он был задержан Ейским ОГПУ для выяснения личности. В 1926 г. вызывался ОГПУ по подозрению, оставшемуся неизвестным. В 1929 г. арестовывался Староминским ОГПУ – «за что, не знаю, просидел три дня» [2, л. 6]. В 1930 г. арестовывался Новочеркасским ОГПУ «за сокрытие серебра», осужден на три года. В 1935 г. Азовское ОГПУ арестовало его по подозрению в «обновлении иконы», освобожден через несколько дней. В 1936 г. арестован был вновь, но в связи с «недоказанностью материала» дело было закрыто. В 1937 г. его снова арестовали, на этот раз приговорив к расстрелу [2, л. 6–7].

Репрессии григорианского и обновленческого духовенства

Гонениям в 1930-е гг. подверглась не только Церковь, следующая заветам Патриарха Тихона, но и представители православных сообществ, уклонившихся в искусственно сконструированные советским государством расколы. Например, в ноябре 1933 г. был арестован гри-

горианский епископ Каменско-Шахтинский Михаил (Львов), прибывший в октябре из города Благовещенска.

В 1937 г. был нанесен удар и по обновленческим структурам, прежде находившимся под негласным покровительством государственной власти. В состав упоминавшегося обновленческого «Союза», созданного Николаем (Амассийским) и руководимого митрополитом Петром Сергеевым, кроме обновленческого духовенства следователи включили и «староцерковников», связь с которыми была «установлена» через греческого священника Делавериди. Как гласило «чистосердечное признание» одного из обновленческих лидеров Дона, «практическая контрреволюционная деятельность нашей организации проходила по трем линиям: по линии установления связи с зарубежными белогвардейскими церковными организациями, по линии развертывания контрреволюционной повстанческой и диверсионно-террористической деятельности, и наконец, по линии установления блока с разного рода церковно-сектантскими и религиозно-мистическими организациями: теософами, антропософами, спиритами и так далее» [7, л. 52].

Чекистами были «прослежены» связи «Союза» с митрополитами Александром Введенским и Виталием (Введенским), которые, в свою очередь, обладали связью с зарубежными церковно-белоэмигрантскими кругами. Особую важность НКВД придавал фиктивным связям с митрополитом Антонием (Храповицким), митрополитом Парижским Евлогием (Георгиевским), а также с «вселенскими патриархами», связь с которыми осуществлялась, по мнению чекистов, через проживавшего в Москве представителя – архимандрита Василия (Димопуло), а впоследствии – через греческую миссию в Москве. Согласно разработанной НКВД легенде, деятели «Союза» получали от «белоэмигрантских митрополитов» и «вселенских патриархов» директивы о развертывании контрреволюционной деятельности [8, л. 10].

Фальсификация следственных дел

В попытках оценки следственных дел как исторических источников ставится вопрос, насколько реальны были данные многочисленные церковные контрреволюционные организации? Своеобразный ответ на этот вопрос содержится в письме заключенного обновленческого священника Николая Касьянова, негласного осведомителя НКВД, обвиненного по так называемому «шахтинскому» (церковному. – Л. Т.) делу. В 1940 г., будучи в заключении в Тайшетлагере, он написал ходатайство о своем освобождении на имя наркома внутренних дел, в котором подробно изложил не только факты своей биографии, но и детали дела, по которому был осужден: «В Шахтинском отделе НКВД я пробыл до 14-го декабря 1937 г. Находясь там в камере, от одного [из заключенных] я узнал, что арестованным служителям религиозного культа приписывают участие в контрреволюционной церковно-монархической организации с целью свержения Советской власти на случай войны СССР с Японией. Насколько мне известно, *такой организации среди духовенства не было* (курсив мой. – Л. Т.), но в то же время я представлял, что духовенство в огромном своем большинстве враждебно по отношению к Советской власти и, как таковое, должно быть изъято, а в общей массе духовенства, конечно, должен быть изъят и я. Я увидел, что изоляция служителей религиозного культа есть верный шаг к ликвидации церквей, а потому решил поддерживать это дело, признав себя причастным к названной выше организации» [9, л. 63–67]. И далее: «После этого следователь сказал мне: «У вас в Сулине на заводе было недавно вредительство, которое нами обнаружено. Вам надо как-нибудь увязать это дело с вашей организацией. Вот 2-го декабря я вас вызову и будем работать по этому вопросу, а пока до вызова подумайте». Я дал на это полное согласие, несмотря на то, что я не имел решительно никакого отношения к Сулинскому делу» [9, л. 63–67]. (На заводе города Красный Сулин произошла диверсия,

вину за которую возложили на вышеупомянутых обновленческих священнослужителей. – Л. Т.).

Помимо «исповеди» Касьянова в архиве УФСБ по Ростовской области сохранилось еще одно показательное дело – об осуждении за фальсификацию дел представителей самих следственных органов. Проводившие расследование дела шахтинского филиала крупнейшей «церковно-монархической» организации сотрудники НКВД К. С. Васин, Г. М. Зеликсон и Д. М. Жадовский в 1940 г. были привлечены военным трибуналом НКВД Северо-Кавказского округа к ответственности за фальсификацию следственных дел. Кузьма Сергеевич Васин был приговорен к восьми годам, Григорий Моисеевич Зеликсон – к пяти годам исправительно-трудовых лагерей [4, л. 69]. В качестве «вещдоков» к делу был приобщен алфавитный журнал арестованных в 1938 г., так называемых «шпионов» всех разведок. Из этого журнала видно, что за период с января по апрель 1938 г. было арестовано 306 человек за принадлежность к какой-либо иностранной разведке. Причем большинство арестованных – жители города Шахты.

К. С. Васин, будучи с апреля 1937 г. начальником Шахтинского горотдела УНКВД Ростовской области, был признан судом виновным в том, что допускал «грубейшие нарушения социалистической законности». Благодаря деятельности К. С. Васина с 1937 по 1940 гг. «без всяких оснований» было арестовано 79 рабочих, партийных, советских и инженерно-технических работников. «В целях понуждения арестованных к даче показаний о своей мнимой причастности к [контрреволюционной] деятельности, ВАСИН применял к тем лицам, которые показания не давали, длительное содержание в карцерах, которые из себя представляли очень небольшую камеру, лишенную доступа воздуха. В этих карцерах арестованные не имели возможности ни лечь, ни спать, покрывались язвами, а некоторые слабым здоровьем умирали» [4, л. 69], – говорилось в материалах дела. «С этой же целью вымогательства показаний ВАСИН при допросах арестованных применял

меры психического и физического воздействия. Кроме этого, ВАСИН допускал фальсификацию следственных материалов, писал справки на арест, без всяких на то оснований, корректировал протоколы допросов обвиняемых, в которые вписывал фамилии ряда лиц, якобы соучастников контрреволюционной организации, тогда как обвиняемые о них не только не показывали, но даже и вовсе не знали» [4, л. 70]. На одном из совещаний Васин информировал оперативный состав «о разрешении применять физические воздействия к арестованным, но только с его санкции...» [4, л. 71].

Г. М. Зеликсон с апреля 1937 г. по апрель 1938 г. был начальником 3-го отделения Шахтинского горотдела НКВД и фактическим заместителем начальника горотдела Васина. Он вместе с Васиным арестовал без всяких оснований 27 человек, и 19 человек – самостоятельно. Согласно обвинительному заключению, Г. М. Зеликсон допускал фальсификацию следственных материалов. Кроме того, имели место случаи приговора осужденных лиц «тройкой» к расстрелу после их смерти.

Д. М. Жадовский с 1936 по 1939 гг. работал начальником отделения Шахтинского НКВД по Ростовской области. Именно он писал обвинительные заключения, которые затем утверждал Васин. В 1941 г. было проведено расследование, в результате которого выяснилось, что «Жадовский... совместно с бывшим начальником того же горотдела Васиным и его заместителем Зеликсоном нарушал социалистическую законность, путем создания тяжелого камерного режима и применения мер физического воздействия вымогал у арестованных ложные показания на лиц, не причастных к контрреволюционной деятельности» [4, л. 79].

Жадовского, в отличие от Васина и Зеликсона, было решено не привлекать к уголовной ответственности, несмотря на признание вины, а «ограничиться 30 сутками административного ареста с последующим увольнением из органов НКВД» [4, л. 75]. По ходатайству наркома внутренних дел БССР и НКВД СССР было принято решение,

ограничившись 30 сутками ареста, оставить Жадовского на службе в органах НКВД.

Фальсификация следственных дел в 1930-е гг. была характерным явлением в целом по стране, не являясь исключительным для Шахтинского района Ростовской области. Научный сотрудник ПСТГУ Лидия Головкова просмотрела более 20 тысяч следственных дел пострадавших за веру. «Для ведения уголовно-следственных дел существовали две группы следователей, которые на жаргоне сотрудников НКВД назывались «литераторами» и «забойщиками», – цитирует Л. Головкова в своей статье слова оперуполномоченного Кунцевского районного отделения УНКВД Куна. – «Забойщики» выбивали подписи под протоколами, а «литераторы» составляли тексты протокола». Иногда «забойщики» выбивали из человека подпись на белом листе, куда потом вписывался нужный следователю текст, а иногда подписи под протоколами просто подделывались. «Мне, например, попались в одном документе из дела 50-х годов слова одного чекиста, который писал другому: «если тебе нужен специалист по подписям, то у меня есть два человека, которые это прекрасно делают», – рассказывает эксперт. А некоторые дела и вовсе составлялись уже после того, как человек был расстрелян. По информации Головковой, фальсификацией следственных дел, или на языке чекистов «липачеством», занимались все райотделы управления НКВД, в том числе Москвы и Московской области. Доказательства этого были получены автором во время работы со следственными делами 1950–1960 гг., именно в эти годы судили сотрудников, фальсифицировавших дела в 1930-е [11].

В 1957 г. проводились массовые пересмотры дел осужденных в 1930-е гг. По жалобе родственников были пересмотрены дела священников Андрея Запорожцева, Луки Захарова, Афанасия Царевского, осужденных в 1937–1938 гг. В процессе изучения материалов выяснилось, что дела велись с многочисленными нарушениями: священнослужители были арестованы без санкции прокурора, в ходе предвари-

тельного следствия допрошены только по одному разу, Запорожцев и Захаров вину признали, однако допрос проводился бывшим сотрудником НКВД Жадовским, впоследствии привлекавшимся к ответственности за фальсификацию показаний подследственных. Обвинение им не предъявлялось, и с делом, согласно статье 206 УПК РСФСР, никто из них не знакомился.

В процессе изучения дел также выяснилось, что «признательные показания Захарова и Запорожцева имеют существенные противоречия» [4, л. 77]. Более того, Запорожцев после осуждения от своих показаний отказался и заявил, что в контрреволюционной организации он никогда не состоял, а признание был вынужден подписать вследствие применения к нему мер физического воздействия [4, л. 78].

После осуждения в 1939 г. по шахтинскому делу священником Кузнецовым была подана жалоба, в которой он писал следующее: «Я обвинен в контрреволюционной и монархической агитации. Протокол следствия под сильным нажимом я был вынужден подписать. Ни в какой монархической организации я не состоял и об этом никакого понятия не имел» [4, л. 61]. В 1957 г. при пересмотре дела были передопрошены свидетели, которые от ранее данных показаний на Кузнецова отказались, сказав, что протокол допроса подписывали, не читая [4, л. 61].

Таким образом, проанализировав архивно-следственные дела, мы видим, что органы вели бескомпромиссную борьбу с Церковью, не останавливаясь перед фальсификацией дел и массовыми репрессиями.

-
1. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-3198.
 2. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-4934.
 3. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-17552. Т. 2.
 4. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-28507.
 5. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-35346.
 6. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-36075.

7. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-38862.
8. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-41368.
9. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-43019.
10. Архив УФСБ РФ по РО. Архивно-следственное дело П.-47816.
11. *Миловидов К.* «Забойщики» и «литераторы»: как в НКВД фабриковались признания и отречения. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nsad.ru/articles/zabojshhiki-i-literatory-kak-v-nkvd-fabrikovalis-priznaniya-i-otrecheniya> (дата обращения: 15.12.2013).
12. *Наумов Л.* «Кровавый карлик» против Вождя народов. Заговор Ежова. М., 2009.
13. *Хаустов В., Самуэльсон Л.* Сталин, НКВД и репрессии 1936–1938 гг. М., 2010.

Женское духовное образование в городе Ставрополе во второй половине XIX – первой четверти XX вв.

О. И. Шафранова (Ставрополь)

Основная работа по организации духовного воспитания и образования в дореволюционной России проводилась Русской Православной Церковью. Во всех имеющихся учебных заведениях была должность законоучителя, а Закон Божий был одной из главных учебных дисциплин, преподаваемых в школах Российской империи. В середине XIX в. назрела необходимость организации системного духовного женского образования.

Еще в 40-е гг. XIX в. в центральных городах империи стали создаваться средние учебные заведения для детей духовного звания. 22 октября 1843 г. при содействии и под покровительством великой княжны Ольги Николаевны было открыто первое женское духовно-учебное заведение – «Образцовое училище для девиц духовного звания» в Царском Селе. По образцу Царскосельского было устроено еще 12 училищ в империи. Впоследствии они были переданы в духовное ведомство Святейшего Синода, содержались на его средства и состояли под покровительством императрицы. Цель обучения в епархиальных училищах выражалась в уставе Царскосельского училища: «...Дать девицам духовного звания воспитание вполне соответствующее двоякому назначению: Быть достойными супругами служителям алтаря Господня, на коих лежит священная обязанность – назидание прихожан в вере и нравственности и кои посему должны отличаться примерно благочестивою жизнью; Быть попечительными матерями, которые возвращали бы детей своих в правила благочестия и добро-

нравия, умели бы развивать в них способности и сообщить им все нужные первоначальные знания и могли бы приготовить сыновей к вступлению в училища и наблюдать за употреблением ими вакантного времени» [1, с. 86].

В 60-х гг. XIX в. с учреждением епархиальных съездов духовенства из регионов были поданы ходатайства об открытии епархиальных женских училищ. Многие из них получили одобрение, благодаря чему во многих епархиях были открыты такие училища (к концу 60-х гг. XIX в. их было около 30 в России). В 1868 г. был издан устав епархиальных женских училищ, по которому они работали вплоть до их упразднения. В пореформенное время, когда была поставлена цель – стирание сословных границ, учебные заведения стали принимать детей других сословий [7].

На региональных епархиальных съездах обсуждался вопрос о создании, а в дальнейшем о содержании учебного заведения. В региональных епархиальных ведомостях регулярно публиковались отчеты о работе, состоянии и нуждах училища. Курс обучения в них распределялся на шесть классов и основывался на программе женских гимназий. Многие училища имели дополнительный специально-педагогический класс и образцовые начальные школы для практических занятий воспитанниц. Выпускницы епархиальных училищ получали звание домашних учительниц [7].

Впервые вопрос о необходимости создания в городе Ставрополе женского духовного учебного заведения был озвучен в августе 1861 г. епископом Кавказским и Черноморским Игнатием Брянчаниновым на епархиальном съезде – им было поручено подготовить проект учебного заведения. Однако призыв к устройству женского учебного заведения был неоднозначно воспринят, нашлись противники женского духовного образования. Предлагались проекты устройства женского духовного училища при ставропольском женском Иоанно-Мариинском монастыре, где было подходящее помещение. Однако

в 1861 г. так и не было принято окончательное решение об устройстве духовного женского училища. Вновь к этому вопросу вернулись в 1867 г. – тогда были созданы Попечительный совет и Положение по устройству училища, согласно которому предполагалось его назвать женской духовной семинарией. Необходимость устройства среднего женского духовного учебного заведения осознавалась всем просвещенным сообществом города Ставрополя и епархии. Средства на училище собирали всем миром. При храмах в приходах воспитанники средних мужских учебных заведений проводили благотворительные мероприятия для сбора средств на устройство женского духовного образовательного учреждения. Только в 1874 г. очередной епархиальный съезд положительно решил вопрос о создании епархиального женского училища в городе Ставрополе. Активное участие в его создании принял викарий Кавказской епархии Преосвященный Исаакий. При его непосредственном участии было найдено помещение, арендованное в доме купца И. Ртищева. В 1887 г. по проекту Ф. К. Кнорре на Софиевской площади было построено собственное здание училища, рассчитанное на 300 воспитанниц [6, с. 754]. Количество желающих поступить в это учебное заведение с каждым годом росло. В 1910 г. по проекту А. П. Бульгина началось возведение пристройки, полностью повторявшей фасадный рисунок основного здания. Число учениц увеличилось до 500 [2, с. 24].

Торжественное открытие Кавказского епархиального женского училища (с 1886 г. – Ставропольское епархиальное женское училище) состоялось 1 октября 1875 г. В первый год поступило 48 учениц [5, л. 1].

В правилах приема в Ставропольское епархиальное женское училище написано: «Епархиальное женское училище учебно-воспитательное заведение для образования дочерей православного духовенства. В пансион епархиального училища принимались девицы из других сословий со взносом ежегодной платы за содержание и

обучение 234 р., для детей духовенства 117 р. Плата вносится вперед за каждое полугодие» [9, с. 196].

Дореволюционная учебно-воспитательная система среднего образования предполагала круглогодичное пребывание ребенка в образовательном учреждении. При поступлении на полный пансион в гимназию или духовное училище общение и влияние родителей на ребенка минимизировались. Дети отпускались домой только в каникулярное время. Поэтому организация учебно-воспитательного процесса требовала больших денежных затрат и целого штата сотрудников. Это учителя, воспитатели, прислуга, врачи, садовники, дворники и т. д. Курс в подобном учебном заведении был шестилетним, с начала XX в. – семилетним. Набор изучаемых дисциплин был следующим: Закон Божий, церковнославянский язык, русский язык, арифметика, физика, чистописание, география, гражданская история, педагогика, церковное пение, рукоделие и ведение домашнего хозяйства [9, с. 197].

Учебный год начинался осенью – в сентябре-октябре, заканчивался в июне следующего года. В отчетах Ставропольского епархиального женского училища ежегодно описывалось торжественное начало учебного года и его окончание. 1 октября ежегодно училище праздновало день своего открытия. В «Ставропольских епархиальных ведомостях» за 1887 г. публиковалась заметка о праздновании 12-й годовщины открытия училища. Автор сообщал, что училищное торжество было отмечено посещением архипастыря – Преосвященнейшего Владимира, епископа Ставропольского и Екатеринодарского, который в этот день совершил в домовой училищной церкви Божественную литургию. В статье подробно описывалось пребывание Архиепископа в училище, что подчеркивает особое внимание духовного руководства к важности постановки обучения и воспитания в женском духовном учебном заведении. В заметке, в частности, отмечалось, что за 12 лет было выпущена 251 ученица, из них 94 сироты духовного сословия [6, с. 754].

Епархиальное начальство заботилось о качестве образования. Для преподавания приглашались высококвалифицированные специалисты. В разное время начальницами училища были Л. М. Валицкая (1875–1891); выпускница упомянутого Царскосельского училища Е. А. Добромыслова (1891–1909); Л. Затонская (1909–1919). Преподавателями училища были кандидаты богословия А. Ленский, Н. Воскресенский, А. Быстровидов, П. Глазунов, магистр богословия Н. Цареградский. Учителем музыки был известный в то время композитор В. Бенеvский [8].

Главной целью воспитания девушек в училищах духовного ведомства было вырастить «правильных», достойных матерей и жен священнослужителей. Этому придавалось огромное нравственное значение. В проповедях священников звучали наставления девушкам, подчеркивалось значение женщины в семье священнослужителя. Ведь жена священника на селе (в приходе – матушка) – это второй человек после батюшки. К ней обращались за помощью, житейским советом, приводили больных детей. Матушка на селе имела не меньшее влияние на жителей, чем сам священник [11, с. 125]. О миссии жен священников нередко писали на страницах епархиальных ведомостей, статьи носили воспитательный характер и направлены были в большей степени на аудиторию учениц епархиальных училищ. Так, священник Л. Бутырев подчеркивал, что жена священника – это истинная сотрудница и спутница мужу в его пастырском служении. Она всюду следует по его стопам и в минуты его изнеможения всегда готова утешить его. Прежде всего, она спутница его в вере. Она молится вместе с мужем и дома, и в церкви, и в избах прихожан. Она горячо желает помочь всем. Смирение бывает всегда спутником истинной добродетели. В таком же духе воспитывает и детей своих. Она старается вложить в них навыки деятельной христианской любви и искреннего благочестия. Ничто так не огорчает ее, как случаи неблагодарности и холодности к Богу и грубости в отношении к людям.

Она с любовью указывает мужу на его ошибки или неверные шаги. Она молится за него и просит у Бога для него помощи. Словом, она во всем верная его спутница и сотрудница, как сестра во Христе. Вот положительный тип жены священника. Это истинный тип народных матушек [3, с. 887].

Епархиальное руководство, обсуждая программы преподавания учебных дисциплин, ориентировалось на программы женских гимназий. Поэтому духовное женское образование ничуть не уступало женскому светскому. С 1877 г. в Ставропольском училище кроме основных, традиционных для подобного заведения предметов стали преподавать, французский и немецкий языки, а позднее – музыку и танцы. Эти дисциплины не входили в обязательную программу и преподавались своекоштным (обучавшимся за свой счет) ученицам и за дополнительную плату – казеннокоштным (обучавшимся за счет епархиальных средств) ученицам [4, л. 2].

В 1907 г. было утверждено Положение о 7-м дополнительном педагогическом классе при епархиальных училищах, согласно которому дополнительный класс давал право преподавания в начальных народных училищах. Однако задолго до этого профессиональная педагогическая направленность была одной из сторон образовательного процесса в училище. В епархиальных училищах за счет средств епархии обучались дети-сироты духовного сословия. Таких было немало. В отчетах епархиального женского училища, публиковавшихся в «Ставропольских епархиальных ведомостях», ежегодно помещались списки детей и их положение: переведены ли в следующий класс, какие успехи или неудачи в учебе. Сироты – выпускницы училища обречены были бы на жалкое существование, не имея профессии. Выпускницы епархиальных женских училищ имели право преподавания в церковно-приходских школах. Педагогика была одним из основных предметов в старших классах училища. Для учебно-практической деятельности 15 декабря 1885 г. при епархи-

альном женском училище была открыта церковно-приходская образовательная женская школа с тремя отделениями и трехлетним курсом. Воспитанницы V класса, изучавшие методику школьных предметов, ежедневно посещали школу, присутствовали на уроках, на практике осваивали применение того или иного метода. Во втором полугодии V класса ученицы пробовали себя в преподавании, им разрешалось самим давать по одному уроку. Воспитанницы VI класса в течение года по установленному графику вели занятия под руководством учительницы. Прежде чем дать урок, к нему надлежало тщательно подготовиться, конспект урока проверяла руководитель практики, каждый проведенный урок тщательно разбирался по его окончании при участии всех девушек, дабы видны были ошибки других. Кроме того, девушки непосредственно участвовали в работе школы, по два человека назначались дежурными по школе. Дежурные присутствовали там весь день, в их обязанность входило вести запись в журнале школьных занятий и принимать участие в классных мероприятиях учительницы [12, с. 199].

Постепенно цели воспитания и учебной деятельности менялись, что связано и с быстрыми темпами роста популярности женского образования, и с новыми перспективами, открывающимися для женщин, – возможность для них заниматься трудовой деятельностью стала неотъемлемой частью российского общества к концу XIX – началу XX вв.

Популярность образования в городах превосходила все ожидания. Изучив сословный состав обучавшихся в ставропольских женских средних учебных заведениях, мы увидели, что довольно много учениц было из крестьянского и мещанского сословий. В начале XX в. женские гимназии вели большую работу по устройству профессиональных классов, бухгалтерских курсов и курсов стенографии. Епархиальные училища были более консервативными и по-прежнему ориентировались только на педагогическую деятельность. В 1916 г.

священник Н. Ступин в статье, помещенной в «Ставропольских епархиальных ведомостях», призывал епархиальное начальство ввести в программу обучения бухгалтерию и изучение телеграфного аппарата [10, с. 224]. Однако меньше чем через год после опубликования этой статьи случилась Февральская, затем Октябрьская революция, Гражданская война – наступили нелегкие времена для всей России. Пала монархия, вместе с ней был отменен сословный строй в стране и в 1919 г. упразднены все духовные училища.

Ставропольское епархиальное женское училище за короткую историю своего существования сыграло огромную роль в воспитании духовно-нравственных основ женского населения всей епархии. Женщина, душа семьи, душа дома, получившая образование в епархиальном училище, несла образование и свет, прежде всего своим детям, воспитывая их в христианских традициях. Став женой священника, выпускница училища была достойной помощницей мужа в приходе, в обществе, с честью выполняла миссию, возложенную на нее Русской Православной Церковью.

-
1. *Андреева Е. А.* Епархиальные женские училища в России // Педагогика. 1999. №3.
 2. *Беликов Г.* Ставрополь. Своя строка в истории. Кн. II. Ставрополь: Изд-во Фонда поддержки культурных программ им. В. Д. Беневского, 2003.
 3. *Бутырев Л.* Наши сотрудницы // СЕВ. 1914. №35.
 4. ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 47.
 5. ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 12.
 6. Двенадцатилетний период существования Ставропольского епархиального женского училища // СЕВ. 1887. №4.
 7. *Дерюжинский В. Ф.* Полицейское право: Пособие для студентов. СПб., 1903. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.allpravo.ru> (дата обращения: 21.02.2014).
 8. Отчеты о состоянии Ставропольского епархиального женского училища 1876–1914 // СЕВ. 1876–1916.
 9. Памятная книжка Ставропольской губернии на 1893. Ставрополь: Тип. Тимофеева, 1893.

10. *Ступин Н.* К вопросу о введении практических курсов в программу епархиальных женских училищ // СЕВ. 1916. №16.
11. Трудись и молись! Слово, сказанное в храме Екатеринодарского епархиального женского училища // СЕВ. 1916. №4.
12. Церковно-приходская образцовая женская школа при Ставропольском епархиальном женском училище // СЕВ. 1894. №1.

Легализация православных общин Северного Кавказа и Кубани в условиях гитлеровской оккупации

Священник Евгений Шишкин (Ставрополь)

К началу Великой Отечественной войны на территории Ставропольского края действовало 10 православных церквей и четыре молитвенных дома [6, л. 18; 7, л. 34; 12, л. 75]. Из них только две церкви и один молитвенный дом состояли в молитвенно-каноническом общении с Патриаршим Местоблюстителем – митрополитом Московским и Коломенским Сергием (Страгородским). Остальные приходы края подчинялись обновленческому митрополиту Северо-Кавказскому Василию Кожину [7, л. 34]. Он же руководил обновленческими храмами в автономных республиках Северного Кавказа – это были Михаило-Архангельский собор в Грозном и Ильинская церковь во Владикавказе [15, с. 13]. Из семи православных приходов Краснодарского края, действовавших в это время, четыре были также обновленческими и находились под руководством архиепископа Кубанского Владимира Иванова [4, л. 41].

Патриаршие храмы региона (три на Северном Кавказе и три на Кубани) не имели своих епископов и находились в прямом подчинении митрополиту Московскому Сергию, а снятые с регистрации православные общины уже не имели возможности регулярно поддерживать каноническое общение с епископатом. Вытесненная за границу легального церковная жизнь к началу 1940-х гг. замыкалась в рамках отдельно взятого населенного пункта. Всего за три дня до войны в Москву было отправлено сообщение уполномоченного Комиссии партийного контроля по Орджоникидзевскому краю Астраханцева,

из которого становилось ясно, что пружина сжата до предела: в мае 1940 г. провалились попытки насильственного закрытия храмов в Ессентуках и Черкесске [14, с. 407–408].

Наступление гитлеровских войск на Северном Кавказе многих застало врасплох. Оно резко меняло сложившуюся в 1930-е гг. картину. Наложённые советской и партийной властью запреты теряли свою силу после эвакуации ее представителей. В сотнях населённых пунктов региона верующие стали открыто собираться на богослужения. Факт стихийного возрождения церковной жизни на Северном Кавказе в августе 1942 – феврале 1943 гг. зафиксирован в самых разнообразных источниках, но все они локально ограничены, поверхностны или фрагментарны.

Из воспоминаний современников мы узнаем о том, что, оказавшись в экстремальных условиях установленного оккупантами «нового порядка», верующие люди, тем не менее, пользовались малейшей возможностью для открытия храма. Например, в городе Ворошиловске (Ставрополь), где почти все храмы были разрушены и с середины 1930-х гг. действовала только Успенская кладбищенская церковь, городской управой были открыты два бывших домовых храма: Крестовоздвиженский и Преображенский. Вслед за ними по настоянию православных румын 1 ноября 1942 г. возобновилось богослужение в Андреевском соборе (при нем разместилось временное епархиальное управление и свечная мастерская). Службы совершались даже в уцелевшей колокольне разрушенного Казанского кафедрального собора, где тоже был освящён алтарь [2, с. 108–110]. Издаваемые в период оккупации на Кавказских Минеральных Водах газеты также пестрели сообщениями о восстановлении храмов курортного региона [11].

Аналогичные сведения содержались и в партизанских сводках с Кубани: «На 14 октября 1942 г. в станице [Старонижнестеблиевской] никаких репрессий не было... Попом служит бывший фотограф и он же бухгалтер райпотребсоюза, который организовал сбор денег для

ремонта церкви, денег набрали много. Церковь восстановили в быв. доме соцкультуры» [8, с. 562], «в ст. Крымской открыта церковь в электролечебнице (бывшая греческая церковь), где проводятся регулярно богослужения» [8, с. 605].

Характеризуя ситуацию в оккупированной Адыгее на ноябрь 1942 г., секретарь обкома ВЛКСМ Н. П. Служава отмечал, что «во всех клубах районов и колхозов были открыты церкви» [8, с. 602]. Подобным образом обобщил сведения о северо-восточных районах Орджоникидзевского края секретарь крайкома партии М. А. Суслов. В сводке, составленной «на основе личных бесед с разведчиками» 27 октября 1942 г., он выделил заголовок «Насаждение мракобесия», под которым сообщал: «Во всех крупных населенных пунктах при покровительстве немцев были открыты церкви» [13, л. 8–9].

Увидеть процесс массовой легализации православных приходов на оккупированных территориях юга России под другим ракурсом позволяет знакомство с документами самих немецких властей. Например, 9 октября 1942 г. местное управление имперской безопасности сообщало в Берлин о *самопроизвольном* (курсив мой. – *свщ. Е. Ш.*) открытии церквей во всех населенных пунктах Донской области, где сохранились церковные здания и можно было найти священника [16, с. 400], а к концу года оно уже констатировало «растущее укрепление, распространение и активизацию церковной жизни в большинстве значительных населенных пунктов и городов Северо-Кавказской области» [10, с. 263].

Основным источником пополнения кадров для открытых в военное время церквей стали заштатные священнослужители. 23 клирика Ставропольской епархии из 163, служивших здесь в конце 1948 г., вернулись к церковному служению в период оккупации [3, л. 41] (к этой цифре нужно добавить тех, кто был арестован после изгнания оккупантов, кто ушел с ними в Германию, а также тех, кто за пять лет умер или поменял место жительства). Известен даже случай возвращения

к легальной церковной деятельности архиерея-обновленца – архиепископа Николая Автономова. Кроме него на занятой германскими войсками территории Северного Кавказа и Кубани был еще один обновленческий архиерей – архиепископ Краснодарский Владимир Иванов, что ставило обновленцев региона в более выгодное положение по сравнению с патриаршими общинами, так как они получали дополнительный источник кадров. Краснодарский уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви позднее сообщал: «...обновленцы не отставали от тихоновцев в открытии церквей главным образом потому, что во главе их стоял епископ, имевший право рукополагать в священники, чего не имели тихоновцы» [4, л. 41].

Итоги стихийной легализации православных приходов в этот период выглядят весьма внушительно по сравнению с ситуацией 1930-х гг. Например, в Кабардино-Балкарской АССР к началу 1940-х гг. не было ни одного действующего храма. Из девяти сохранившихся там закрытых церквей за время оккупации были открыты шесть: в городах Нальчике и Прохладном, поселке Прохладном, станицах Екатериноградской, Солдатской и Пришибской [4, л. 143–147].

По данным уполномоченных Совета, в Ставропольском крае за время оккупации открылось 127 церквей и молитвенных домов [5, л. 91] (их число увеличилось в 10 раз), в Краснодарском – 192 [4, л. 41] (в 17 раз соответственно).

Докладная записка ставропольского уполномоченного Н. А. Чудина заслуживает особого внимания: на момент ее составления (июль 1944 г.) райисполкомы еще не успели собрать сведения обо всех православных общинах, действовавших на территории края [5, л. 92]. Следовательно, Чудин не обладал полной информацией на основании учета советских органов и, скорее всего, опирался на другие источники. Соотношение патриарших и обновленческих приходов с 8 сентября 1943 г. по июль 1944 г. он, очевидно, приводил, ориентируясь на данные архиереев – патриаршего архиепископа Антония и

обновленческого митрополита Василия [5, л. 87 об.]. Сведения же о предшествующем периоде могли быть получены только от Василия Кожина, поскольку архиепископ Антоний прибыл в Ставрополь в сентябре 1943 г. Здесь и возникает неясность в отношении оккупационного (3 августа 1942 г. – 1 февраля 1943 г.) и послеоккупационного (1 февраля – 8 сентября 1943 г.) периодов. Сообщив, что с 1 февраля по 8 сентября в крае было 90 «тихоновских» и 51 обновленческий приход, Чудин упоминает, что «ранее» из этих 51 прихода 36 были обновленческими, а 15 – «Старо-Тихоновскими». К какому периоду отсылает его слово «ранее», из текста записки понять нельзя.

Дело в том, что об оккупационном периоде ставропольский уполномоченный приводит совсем другие сведения: при равном количестве приходов (141) он рисует иную юрисдикционную картину (один обновленческий и 140 патриарших храмов), объясняя это тем, что «немцы, как известно, запретили обновленчество путем опубликования в печати» [5, л. 91]. Сразу бросается в глаза появление «уникального» прихода, который каким-то образом остался за рамками «тотального запрета». Несомненно, выводы уполномоченного были слишком поспешными: свои сведения о запрете обновленческих приходов Чудин почерпнул из оккупационной газеты «Пятигорское эхо» от 15 августа 1942 г. Перепечатав на машинке текст из обнаруженной оккупационной газеты, он приложил его к своей докладной записке в качестве «наглядного подтверждения»:

«По распоряжению коменданта города Пятигорска восстанавливается в своих правах в полном объеме старо-тихоновская православная церковь, во главе которой стоит патриарх Серафим Болгарский и Берлинский.

В Берлине будет созван всемирный собор, на котором и будет определено дальнейшее управление церковью.

Все остальные секты, так называемые живая церковь (обновленцы), баптисты и другие, запрещаются» [5, л. 97].

Однако власть немецких военных комендатур, которые действовали во всех крупных городах Северного Кавказа, распространялась не далее близлежащих сельских населенных пунктов. Кроме того, местный военный комендант Демидов был русским по происхождению [9, с. 183] и мог иметь собственные мотивы для упомянутого распоряжения. Возможно, его эмигрантским прошлым объясняется и то, что в цитируемом распоряжении главой «старотихоновской православной церкви» назван иерарх Русской Православной Церкви Заграницей митрополит Берлинский и Германский Серафим (Лядэ). По справедливому замечанию современного историка А. Л. Беглова, «это заявление совершенно не вписывалось в религиозную политику нацистов на оккупированных территориях. Как мы теперь знаем, немцы не собирались содействовать распространению на оккупированные территории юрисдикции Русской Зарубежной Церкви и лично ее Берлинского митрополита Серафима (Лядэ) и категорически пресекали попытки проникновения клириков РПЦЗ на захваченные территории Советского Союза» [1, с. 207–208]. В части запрета «живой церкви» Пятигорск был скорее исключением на общем фоне. В декабрьском сообщении штабного управления шефа полиции безопасности и СД этот город рассматривался как частный случай такого места, где обновленчество было запрещено [10, с. 264].

Если же в остальных комендатурах Кавказского региона немцы все-таки позволяли открывать обновленческие приходы, то у нас есть достаточные основания считать ошибочными сведения уполномоченного о соотношении «тихоновских» и обновленческих приходов в период оккупации Ставрополя. Можно предположить, что «36 приходов, ранее являвшихся обновленческими», которые по запутанному описанию Н. А. Чудина «примкнули» в феврале 1943 г. к обновленчеству (*sic!*), действовали как таковые именно в оккупационный период – до возвращения из эвакуации Василия Кожина, а «15 при-

ходов Старо-Тихоновских» были вместе с ними присоединены к восстановленной обновленческой епархии все тем же Кожиным. Таким образом, анализ сведений, содержащихся в докладной записке Чудина, позволяет сделать вывод, что за время немецкой оккупации на территории Ставропольского края было открыто 36 обновленческих и 91 патриарший приход.

Итак, на Северном Кавказе и Кубани немецкое командование допускало деятельность обновленцев. Их основным критерием была политическая лояльность, которую многие раскольники проявили с равной готовностью и по отношению к новой власти. Вместе с тем возрождение Церкви в годы войны на Северном Кавказе и Кубани, как и по всей стране в целом [17, с. 107], стало, прежде всего, возрождением патриаршей Церкви. Если до оккупации региона под канонической церковной юрисдикцией находилось менее 20% легальных православных общин Ставропольской епархии, то теперь ситуация была диаметрально противоположна, и что существенно, она отражала реальные настроения православных верующих, а не оккупационную политику. Этот фактор во многом предопределил быструю ликвидацию обновленческого раскола за два последних года Великой Отечественной войны.

-
1. *Беглов А. Л.* Последний бой обновленцев // *Альфа и Омега*. 2004. №2 (40).
 2. *Беликов Г. А.* Оккупация: Ставрополь. Август 1942 – январь 1943. Ставрополь, 1998.
 3. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 313.
 4. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14.
 5. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16.
 6. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 163.
 7. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 185.
 8. Кубань в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945: Рассекреченные документы. Хроника событий. Краснодар, 2005. Кн. 1: 1941–1942.
 9. *Линец С. И.* Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июль 1942 – октябрь 1943 гг.). Ростов н/Д, 2003.

10. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов. Сборник документов / Сост. *М. В. Шкаровский*. М., 2003.
11. Пятигорское эхо. 19 августа; 5 декабря; 8 декабря и др.
12. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 44.
13. РГАСПИ. Ф. 69. Оп. 1. Д. 619.
14. Советская повседневность и массовое сознание. 1939–1945. М., 2003.
15. Ставропольская и Владикавказская епархия: Справочник по приходам. Ставрополь, 2005.
16. *Шкаровский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2000.
17. *Якунин В. Н.* Положение и деятельность Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2001.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН ГССР	– Академия наук Грузинской Советской Социалистической Республики
АН СССР	– Академия наук Союза Советских Социалистических Республик
АОАГС	– Архивный отдел администрации города Сочи
ВВ	– «Византийский временник»
ВВЦУ	– Временное высшее церковное управление
ВЕВ	– «Владикавказские епархиальные ведомости»
ВИ	– «Вопросы истории»
ВИД	– «Вопросы истории Дагестана»
ВООПИК	– Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры
ВСЮР	– Вооруженные силы Юга России
ВЦИК	– Всероссийский центральный исполнительный комитет
ГАКК	– Государственный архив Краснодарского края
ГА КЧР	– Государственный архив Карачаево-Черкесской Республики
ГАРФ	– Государственный архив Российской Федерации
ГАСК	– Государственный архив Ставропольского края
ГПУ	– Государственное политическое управление
ДГАЭ	– Дагестано-грузинская археологическая экспедиция
ДЕВ	– «Донские епархиальные ведомости»
ЖМНП	– «Журнал Министерства народного просвещения»
ЗООИД	– «Записки Одесского общества истории и древностей»
ИА РАН	– Институт археологии Российской академии наук
ИИАЭ ДНЦ РАН	– Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук
ИИМК, ИМК	– Институт истории материальной культуры
ИИЯЛ	– Институт истории, языка и литературы
ИОНИИК	– «Известия Осетинского научно-исследовательского института краеведения»
ИРАИМК	– «Известия Российской академии истории материальной культуры»

КДА	– Казанская духовная академия
КЕВ	– «Кавказские епархиальные ведомости»
КОИРГО	– Кавказский отдел Императорского Русского географического общества
КПСС	– Коммунистическая партия Советского Союза
КСИА	– «Краткие сообщения Института археологии РАН»
МАД	– «Материалы по археологии Дагестана»
МАИЭТ	– «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии»
МАК	– «Материалы по археологии Кавказа»
МАР	– «Материалы по археологии России»
МИА	– «Материалы и исследования по археологии СССР»
МГУ	– Московский государственный университет
НАРТ	– Национальный архив Республики Татарстан
НА СОИГСИ	– Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
НКВД	– Народный комиссариат внутренних дел
ОВПХК	– Общество восстановления православного христианства на Кавказе
ОГПУ	– Объединенное государственное политическое управление
ПС	– «Православный собеседник»
ПСТГУ	– Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГИА	– Российский государственный исторический архив
РХГА	– Российская христианская гуманитарная академия
СА	– «Советская археология»
СГОР	– Совет государственного объединения России
СЕВ	– «Ставропольские епархиальные ведомости»
СКНЦ ВШ	– Северо-Кавказский научный центр Высшей школы
СМОМПК	– «Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа»
СОНИИ	– Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
СПбГУ	– Санкт-Петербургский государственный университет
СРНО	– Союз русских национальных общин
ССК	– «Сборник сведений о Кавказе»

СтПДС	– Ставропольская Православная Духовная Семинария
УПК РСФСР	– Уголовно-процессуальный кодекс Российской Советской Федеративной Социалистической Республики
УФСБ РФ по РО	– Управление Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Ростовской области
ЦГА РСО–А	– Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания
ЦГИА Грузии	– Центральный государственный исторический архив Грузии
ЦДОДП КЧР	– Центр документации общественных движений и партий Карачаево-Черкесской Республики
ЦК КПСС	– Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза
ЮВРЦС	– Юго-Восточный Русский Церковный Собор

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Бабич Ирина Леонидовна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Кавказа Института этнологии и антропологии Российской академии наук.

Бирюкова Юлия Александровна – кандидат исторических наук, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Вакуленко Екатерина Гавриловна – доктор педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой этнографии и декоративно-прикладного творчества Краснодарского государственного университета культуры и искусств.

Васильев Дмитрий Викторович – кандидат исторических наук, заведующий археологической лабораторией Астраханского государственного университета.

Великая Наталья Николаевна – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирской государственной педагогической академии.

Голованова Светлана Александровна – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирской государственной педагогической академии.

Голубев Лазарь Эрвандович – кандидат исторических наук, эксперт по культурным ценностям Кубанского управления Министерства культуры РФ.

Горожанина Марина Юрьевна – кандидат исторических наук, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии.

Гостиева Лариса Казбековна – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований.

Долечек Лев Львович – краевед.

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

Киреев Феликс Сергеевич – краевед, заведующий канцелярией Владикавказской и Аланской епархии.

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

Кудрявцев Александр Абакарович – доктор исторических наук, заслуженный деятель науки Российской Федерации, почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации, профессор кафедры археологии и всеобщей истории Северо-Кавказского федерального университета.

Кудрявцев Евгений Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и всеобщей истории Северо-Кавказского федерального университета.

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

Малахова Анастасия Сергеевна – кандидат исторических наук, специалист отдела магистратуры Армавирской государственной педагогической академии.

Мамиев Михаил Эрнестович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии РСО–А.

Могаричев Юрий Миронович – доктор исторических наук, профессор Крымского республиканского института последипломного педагогического образования.

Найденко Анатолий Васильевич – доцент, преподаватель истории и обществознания ВСОШ №5 города Ставрополя.

Никон (Лысенко), архимандрит – кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин Донской духовной семинарии.

Орлова Кеemia Владимировна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Кореи и Монголии Института востоковедения Российской академии наук.

Пантюхин Александр Михайлович, диакон – кандидат исторических наук, преподаватель Ставропольской Православной Духовной Семинарии.

Пьянков Алексей Васильевич – ведущий научный сотрудник ООО «Западно-Кавказская археологическая экспедиция».

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

Савенко Елена Александровна – кандидат исторических наук, главный специалист МБУ «Центр обслуживания образовательных учреждений».

- Савенко Сергей Николаевич** – кандидат исторических наук, заслуженный работник культуры РФ, директор Пятигорского краеведческого музея.
- Судавцов Николай Дмитриевич** – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета, заслуженный деятель науки Республики Калмыкия.
- Табунщикова Людмила Викторовна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Южного федерального университета.
- Тахнаева Патимат Ибрагимовна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения Российской академии наук.
- Хрушкова Людмила Георгиевна** – доктор исторических наук, профессор кафедры истории Церкви Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.
- Шафранова Ольга Ивановна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России, заместитель декана по научной работе факультета истории, философии и искусств Северо-Кавказского федерального университета.
- Шишкин Евгений Николаевич, священник** – секретарь Ученого совета Ставропольской Православной Духовной Семинарии.
- Юрочкин Владислав Юрьевич** – кандидат исторических наук, ученый секретарь Крымского филиала Института археологии.

Научное издание

**ПРАВОСЛАВИЕ
В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

**Материалы VI Международных
Свято-Игнатиевских чтений**

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

Подписано в печать 20.06.2014. Формат 60х84 1/16.
Гарнитура Book Antiqua. Бумага 80 г.
Усл. печ. л. 21,62. Тираж 150 экз. Заказ 1936.

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

Издательский центр
Ставропольской Православной Духовной Семинарии
355017, г. Ставрополь, ул. Дзержинского, 155
Тел./факс: (8652) 35-48-80
Сайт: www.stpds.ru

Отпечатано в типографии ИП Бочков В. Б.
г. Ставрополь, ул. Маршала Жукова, 46
Тел. 8 (8652) 75-06-09
Сайт: www.studio-b.ru