

СТАВРОПОЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ  
КОМИТЕТ СТАВРОПОЛЬСКОГО КРАЯ ПО ДЕЛАМ АРХИВОВ

**ПРАВОСЛАВИЕ  
В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ  
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА:  
вопросы источниковедения  
и историографии**

Материалы VII Международных  
Свято-Игнатиевских чтений  
г. Ставрополь, 12 мая 2015 г.

**Выпуск I**



Издательский центр  
СтДС  
2017

УДК  
ББК  
П

Издано по благословию Высокопреосвященнейшего Кирилла,  
митрополита Ставропольского и Невинномысского

**Редколлегия:**

**игумен Алексей (Смирнов),**

кандидат философских наук, проректор по учебной работе  
Ставропольской духовной семинарии;

**протоиерей Михаил Моздор,**

заведующий кафедрой церковной истории  
Ставропольской духовной семинарии;

**священник Евгений Шишкин,**

секретарь ученого совета  
Ставропольской духовной семинарии

*Авторы несут ответственность  
за точность цитирования.*

П68

Православие в истории и культуре Северного Кавказа: во-  
просы источниковедения и историографии: Материалы  
VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. – Вып. I. –  
Ставрополь, 2017. – 448 с.: ил.

ISBN 978-5-906137-88-3

В настоящем издании опубликованы материалы международной научно-практической конференции «Православие в истории и культуре Северного Кавказа: вопросы источниковедения и историографии», проходившей в городе Ставрополе 12 мая 2015 года в рамках VII Международных Свято-Игнатиевских чтений. На конференции были представлены доклады по вопросам источниковедения, археологии и историографии церковной истории Северного Кавказа.

Сборник будет полезен историкам, археологам, культурологам, архивным и музейным работникам, а также всем, кто интересуется кавказоведением, церковной археологией и историей и иными вопросами православной культуры.

УДК  
ББК

ISBN 978-5-906137-88-3

© Авторы, 2017  
© Ставропольская духовная семинария, 2017

# Содержание

## ХРИСТИАНСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XVII В.: ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ

|  |    |
|--|----|
| <i>Арошидзе М.В.</i><br>Роль ранних переводов в распространении христианства на Кавказе. . . . .   | 7  |
| <i>Василиненко Д.Э., Пьянков А.В., Хушит М.А.</i><br>К вопросу о типологии и времени бытования железных крестов<br>византийско-кавказского типа. . . . .                     | 14 |
| <i>Васильев Д.В.</i><br>Новая находка православного креста на Самосдельском городище<br>(к вопросу о месте христианства в Нижнем Поволжье<br>в домонгольское время). . . . . | 26 |
| <i>Колесник В.И.</i><br>К вопросу об исторической обусловленности сосуществования язычества<br>и трех авраамических религий в Хазарском каганате. . . . .                    | 34 |
| <i>Кудрявцев А.А.</i><br>Раннесредневековые источники о Дербенте<br>периода становления христианства. . . . .  | 44 |
| <i>Малахов С.Н., Фидаров Р.Ф.</i><br>Змейский каменный крест XI–XII вв. . . . .  | 54 |
| <i>Малахов С.Н., Хатуев Р.Т.</i><br>Средневековый нательный крест с правобережья Большого Зеленчука . . .  | 63 |
| <i>Мальшев А.Б.</i><br>Деятельность христианских конфессий на Северном Кавказе<br>в золотоордынский период . . . . .   | 68 |
| <i>Мамиев М.Э.</i><br>Пасхальный цикл осетинского традиционного календаря. . . . .   | 85 |
| <i>Могаричев Ю.М.</i><br>Скальные церкви и монастыри горного Юго-Западного Крыма:<br>вопросы источниковедения и историографии. . . . .                                       | 95 |

|   |     |
|---|-----|
| <i>Невская Т.А.</i><br>Европейские авторы XIII–XVIII вв. о христианстве<br>у народов Северного Кавказа . . . . .  | 104 |
| <i>Перфильева Л.А.</i><br>ВРЕМЯ и ВЕЧНОСТЬ. Северный Зеленчукский храм:<br>превратности теории и практики научной реставрации<br>в контексте современности. . . . . | 111 |
| <i>Хрушкова Л.Г.</i><br>Распространение христианства в Колхиде:<br>письменные источники и свидетельства памятников. . . . .   | 126 |
| <i>Юрочкин В.Ю.</i><br>Источники по истории Готской епархии в Крыму . . . . .   | 174 |

ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОЧНИКАХ И ИССЛЕДОВАНИЯХ  
ПО НОВОЙ И НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

|  |     |
|--|-----|
| <i>Аганян Г.Т., Саркисян Г.Г.</i><br>Конфессиональный состав русского населения Восточной Армении<br>в XIX – начале XX вв. . . . .   | 184 |
| <i>Алейников В.Н.</i><br>К вопросу о ренегатстве православного духовенства<br>в период гонений на религию и Церковь в СССР (1958–1964 гг.) . . . . .   | 192 |
| <i>Бабич А.В.</i><br>Архивный фонд «Уполномоченный по делам Русской<br>Православной Церкви при Совете Министров СССР<br>по Краснодарскому краю» как исторический источник<br>по изучению Краснодарской и Кубанской епархии (1943–1991 гг.) . . . . . | 205 |
| <i>Бирюкова Ю.А.</i><br>Юго-Восточный русский церковный Собор 1919 г.<br>в документах Государственного архива Российской Федерации. . . . .  | 215 |
| <i>Гетманская С.Н.</i><br>Источники по истории Русской Православной Церкви<br>в Кубанской области середины XIX – начала XX вв. . . . .   | 229 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Горожанина М.Ю.</i><br>Отражение истории христианства на Северном Кавказе<br>в трудах православного духовенства . . . . .   | 242 |
| <i>Ионова З.Н.</i><br>Русская Православная Церковь на Черноморском побережье<br>Кавказа в 1920–1930-х гг. . . . .  | 256 |
| <i>Киреев Ф.С.</i><br>Из истории Владикавказской духовной консистории . . . . .  | 266 |
| <i>Кириченко О.В.</i><br>Настоятельница Ставропольского Иоанно-Мариинского<br>женского монастыря . . . . .   | 273 |
| <i>Кондрашова А.А.</i><br>Православная Церковь в городской жизни Ставрополя<br>в середине XIX – начале XX вв. . . . .  | 297 |
| <i>Коновалова И.Е.</i><br>Источники по истории деятельности Ставропольского<br>епархиального миссионерского совета в фондах<br>Государственного архива Ставропольского края. . . . .   | 303 |
| <i>Кострюков А.А.</i><br>Архив протоиерея Стефана Ляшевского как источник<br>по истории Русской Церкви и Северного Кавказа. . . . .  | 311 |
| <i>Кратова Н.В.</i><br>Православное паломничество в Карачаево-Черкесской Республике . . . . .  | 321 |
| <i>Священник Александр Мазырин</i><br>Новые сведения из документов Центрального архива ФСБ РФ<br>по истории обновленческого раскола на Юго-Западе России.<br>Взлет и падение всеукраинского церковного диктатора<br>«протоиерея» Бориса Тихоновича Дикарева. . . . . | 333 |
| <i>Макарова Е.А.</i><br>Партийные и советские делопроизводственные документы<br>как источник по истории Русской Православной Церкви<br>в Ставропольском крае: классификация и краткая характеристика . . . . .   | 352 |

|  |     |
|--|-----|
| <i>Малахов С.Н.</i><br>Русские мемуарные тексты и очерки XIX в. как источник<br>по церковной археологии Северного Кавказа . . . . .  | 363 |
| <i>Николаева М.В.</i><br>Краткий обзор документов по церковной истории Кавказа,<br>хранящихся в фондах Российского государственного архива<br>древних актов. . . . .                     | 373 |
| <i>Священник Александр Пантюхин</i><br>Жизнь и положение Православной Церкви на Северном Кавказе<br>в 1929–1934 гг. в свете архивных документов Ставрополя,<br>Кубани и Терека . . . . . | 379 |
| <i>Серегина И.И.</i><br>Обновленческий раскол Русской Православной Церкви<br>в кинофотодокументах Российского государственного архива<br>кинофотодокументов . . . . .                    | 393 |
| <i>Соловьёва Л.Т.</i><br>Архивные документы Центрального исторического<br>архива Грузии о православном христианстве у народов<br>Северного Кавказа (1830–1840-е гг.) . . . . .           | 405 |
| <i>Судащев Н.Д.</i><br>Епархиальные ведомости как важный источник<br>для изучения истории Церкви (на материалах<br>«Ставропольских епархиальных ведомостей»). . . . .                    | 416 |
| <i>Табунщикова Л.В., Шадрин А.В.</i><br>Обновленческое движение в Ростовской и Таганрогской епархии. . . . .   | 425 |
| <i>Темиров С.Г.</i><br>Документы Государственного архива Краснодарского края<br>как источник по изучению православия на Кубани (1793–1917 гг.) . . . . .                                 | 435 |
| Список сокращений . . . . .  | 441 |
| Сведения об авторах. . . . .   | 444 |

# ХРИСТИАНСТВО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XVII В.: ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ

## Роль ранних переводов в распространении христианства на Кавказе

*Арошидзе М.В. (Грузия, Батуми)*

---

Изучение истории перевода равносильно изучению истории мира, истории цивилизаций, но сквозь призму перевода...

*Анри Ван Офа*

Религия – это область повышенного внимания к слову.

*Н.Б. Мечковская*

Рубеж XX–XXI вв. стал важнейшей вехой в парадигме социально-гуманитарных исследований. Интенсивные процессы глобализации и интеграции актуализировали широкий круг проблем, связанных с формированием общей концептуальной базы, выработкой единого символического универсума, очерчивающего границы данной общности (лингво-культурной, конфессиональной). Как общество строит свою сегодняшнюю жизнь и как оно продвигается вперед, во многом зависит от осмысления прошлого культурного опыта. По мнению автора теории культурной памяти Яна Ассмана, прошлое заново «открывается» в настоящем, моделируется им в зависимости от существующих обстоятельств [1, с. 68].

Мы живем в эпоху социальных бурь и потрясений: в свете изменившегося настоящего мы заново переосмысливаем наше прошлое, которое, в свою очередь, формирует наше будущее. Человека всегда интересовали механизмы памяти / забвения, но этот интерес особенно обострялся в периоды судьбоносных перемен в жизни социальной группы, этноса, целого региона, всего человечества. Любые катаклизмы, природные или социальные, меняли привычный уклад жизни и оставляли неизгладимый след в памяти современников, которые передавали эти воспоминания своим потомкам. Особенно остро запечатлеваются в памяти судьбоносные события, такие как принятие христианства в Грузии, во многом определившее дальнейшую судьбу грузинского народа.

Именно христианство предопределило тесные связи двух государств – Грузии и Армении, находящихся в мусульманском окружении. Именно защита христианства помогла грузинам выстоять в многочисленных битвах и отстоять свою национальную идентичность. Именно христианство обусловило обращение грузинских царей за помощью к православной России, что на много десятков лет определило судьбу их страны.

Являясь надэтнической религией, христианство отвечало духовным исканиям людей разных национальностей, объединяло разные народы. Сторонники христианства проповедовали слово Божие, пророки несли людям Откровение, но трудно обратиться в свою веру человека на непонятном ему языке. Не удивительно, что одной из важнейших сторон деятельности христианской Церкви был перевод Библии и богослужебных книг на разные языки. Наряду с целым рядом важнейших факторов переводы Библии способствовали превращению христианства в мировую религию.

Библия – уникальная в мировой литературе книга, которая привлекала и всегда будет привлекать внимание переводчиков. В настоящее время в мире насчитывается 6918 «живых» языков, используемых в повседневной речи. Священное Писание, в полном или частичном составе, существует на 2817 из них. Как минимум 4,9 миллиарда человек, говорящих на 513 языках, имеют доступ к полной Библии. Около 598 миллионов человек имеют только Новый Завет. Для других народов перевод Библии уже начал.

Трудно переоценить роль «Книги книг» и ее переводов, которые стали одним из наиболее значимых явлений в становлении и развитии мировой цивилизации. По переводам текстов Священного Писания можно проследить процесс распространения христианства во всем мире.

В разные периоды развития общества перевод стимулировался интересом к лучшим достижениям человеческой мысли в разных областях (религии, культуре, науке), практическая деятельность переводчиков всегда была связана с глубоким проникновением в сущность излагаемых концепций, в языковые нюансы языка оригинала и языка перевода, а это, в свою очередь, всегда в той или иной степени способствовало развитию национальных языков, агиографической и светской литературы. Перефразируя известное изречение М. Бахтина, можно утверждать: только соприкасаясь с другим языком и иной культурой, начинаешь глубже постигать свой родной язык и родную культуру. Именно такой диалог языков и культур происходит в процессе перевода. Свидетельством этого является бурное развитие национальных языков и культур в периоды так называемых «переводческих бумов», которые систематически возникают при резком обновлении социально-политической парадигмы.

История развития грузинского национального языка и грузинской культуры – яркое свидетельство этой закономерности. Периоды кардинальных изменений в жизни общества всегда сопровождались интенсивной переводческой деятельностью, как, например, в период распространения христианства в Грузии.

Грузия – одна из древнейших христианских стран мира. «К учению Христа грузинский народ приобщился в первом веке; по жребию, который должен был показать, где и в какой стране апостолы должны проповедовать Христову веру, Грузия выпала Пресвятой Богородице. По воле Спасителя Богородица осталась в Иерусалиме, а в Грузию отправился св. апостол Андрей Первозванный, который принес с собой нерукотворный образ Пресвятой Богородицы» [5]. В Западной Грузии вместе с апостолом Андреем учение Христа проповедовал апостол Симон Кананит, который и похоронен там же, в с. Команы. Грузинская земля приняла еще одного апостола – Матфея; он проповедовал на юго-западе Грузии и похоронен в Гонию, вблизи современ-

ного Батуми. Древнейшие грузинские источники указывают на пребывание в Восточной Грузии апостолов Варфоломея и Фаддея. Приход и проповедь святых апостолов в Грузии подтверждают как местные грузинские хроники, так и греческие и латинские церковные авторы: Ориген (II–III вв.), Дорофей, епископ Тирский (IV в.), Епифан, епископ Кипрский (IV в.), и др. Неудивительно, что в Грузии в I–III вв. уже существовали христианские церкви и общины, но государственной религией в Картли христианство стало в IV в. Это знаменательное явление в грузинской истории связано со святой равноапостольной Нино, просветительницей Грузии.

Святу Нино глубоко почитают и очень любят в Грузии, но, по нашему глубокому убеждению, обошли вниманием ее способности к языкам и талант переводчика. Вполне объяснимо, что исследователи древних переводов Библии акцентируют внимание на письменных переводах, которые в полном или фрагментарном виде сохранились до наших дней. Но жизнеописание святой равноапостольной Нино свидетельствует о том, что она была полиглотом и владела как минимум четырьмя языками: греческим (ее родители были из города Коластры (Каппадокия), и она до двенадцати лет жила в этом городе), армянским (после переселения в Иерусалим ее отдали в услужение диаконисе Ниафоре, армянке, у которой она жила два года и выучила этот язык) [6], латынью (она знала не только разговорный язык, так называемую «вульгарную латынь», но и классический) и, конечно же, грузинским – на это указывает не только ее длительное пребывание в Грузии (около 25 лет), но и то, что она понимала необходимость проповеди на родном языке обращаемого в истинную веру народа: «И во сне святая увидела, что к ней подошел дивный муж средних лет со спускающимися на плечи волосами. Вручив святой Нине запечатанную книгу, он сказал: «Иди в город Мцхета и подай немедленно эту книгу тамошнему царю-язычнику». Она начала горько плакать и с мольбой отвечала ему: «Господи, я странница в здешней земле и не умею говорить на языке этого народа. Как же я приду в чужую страну и к людям другого племени?» [6], а также то обстоятельство, что она непосредственно общалась в Картли и Кахети с простыми людьми, которые не могли знать ни греческого, ни латинского языков.

Во время своих блестящих проповедей святая Нино цитировала отрывки из Священного Писания, описывала библейские сюжеты. Все это указывает на хорошие навыки устного перевода, благодаря которому жители древней Грузии приобщались к аллегорическому языку библейских метафор, передавая их из уст в уста. Мы согласны с К. Дanelия, Д. Ашциаури, Д. Гоциридзе, Г. Хухуни, авторами книги «Средневековый перевод и его особенности», что «высокое качество древнегрузинского перевода Библии, выполненного в IV–V вв., то есть практически одновременно с утверждением христианства в качестве государственной религии» свидетельствует о наличии у грузинского языка древнейшей литературной традиции [4, с. 6], но считаем необходимым отметить, что в том числе это была устная литературная традиция, причем частично переводная.

Грузинский перевод является, пожалуй, наименее изученным из всех ранних переводов Библии. Евангельский текст распространился в Грузии в первой половине IV в. До начала XX в. наиболее древними евангельскими списками считались Адишская (Adysh) рукопись 897 г., Опизанская (Opiza) рукопись 913 г. и Тбетская (Tbet) рукопись 995 г. В X в. появился новый перевод, сделанный афонским монахом Евфимием; в XI в. он был переработан Георгием Святогорцем и послужил основой для всех последующих рукописных и печатных изданий Нового Завета. В печати грузинский перевод Библии появился в Москве (1723, 1843) и Петербурге (в издании Российского библейского общества: 1816, 1818).

Но в 1922 г. академик Иванэ Джавахишвили, рассматривая копию Иерусалимского Талмуда, обнаружил под еврейским текстом полустертые грузинские письма. Палимпсест, датированный V в., представлял собой копию части библейской Книги пророка Иеремии. Это свидетельствует о том, что, став в IV в. христианской страной, Грузия имела Слово Божие на доступном для народа языке. Еще одним убедительным свидетельством создания раннего грузинского перевода Библии является замечательный памятник грузинской литературы «Мученичество святой царицы Шушаник» (вторая половина V в.), автор которого, описывая трагическую судьбу твердой в своей христианской вере царицы, приводит цитаты и образы

из разных мест Библии. Начиная с V в. постоянно велась работа по переводу и переписыванию грузинского варианта Библии.

В IV-V вв. в Грузии и за ее пределами активно функционировали культурно-просветительские центры, одним из важнейших направлений деятельности которых был перевод богослужебной литературы на грузинский язык. В этот период грузинский язык обогащается большим количеством заимствованных слов (грецизмов, арабизмов и пр.).

Из грузинских зарубежных литературных центров особо важную роль в истории грузинской культуры играл Афон: монахи исправляли по греческим оригиналам грузинские церковно-богослужебные книги, переводили на грузинский язык ценные памятники византийско-христианской мысли, а также знакомили византийцев с достижениями грузинской духовной культуры. Не удивительно, что это время стало одним из самых плодотворных периодов развития грузинского национального языка, грузинской культуры и науки.

Огромное количество библейских рукописей на грузинском языке – результат самоотверженного труда целой плеяды замечательных ученых и переводчиков. В XI в. над текстом грузинской Библии работал монах Георгий Мтацминдели, известный под именем Георгий Афонский: «Я, Георгий, смиренный монах, перевел эту книгу Псалмов с новогреческого на грузинский с великим прилежанием и усердием». Необходимость этого труда объяснялась тем, что некоторые рукописи были утеряны, а также тем, что грузинский язык претерпел сильные изменения, поэтому ранние переводы Библии были очень трудны для понимания. Титанический труд Георгия Афонского продолжил его современник Ефрем Мцире, который помимо собственно перевода занимался изложением основных переводческих принципов:

- а) внимательный анализ языка оригинала;
- б) по возможности точное следование исходному тексту (но не в ущерб естественности);
- в) использование сносок и примечаний на полях переводного текста для большей точности изложения [3, с. 43].

По мнению известного грузинского ученого К. Кекелидзе, высокий уровень древних грузинских переводов Библии подтверждается после-

дующим расцветом грузинской культуры и литературы. В городах Гелати и Икалто были основаны академии, здесь трудилась целая армия ученых-монахов, которые создали совершенно новый грузинский вариант «Книги книг» – Гелатскую Библию (в настоящее время она хранится в Грузинском национальном центре рукописей). Шота Руставели, автор известнейшей поэмы «Витязь в тигровой шкуре», написанной в XII в., часто обращался в своем произведении к библейским образам и метафорам и, хотя и не прямо, но цитировал изложенные в Библии ценности. Во многом это предопределило судьбу поэмы, бессмертным идеалам которой грузинский народ следует и в наше время [3, с. 45].

В первой половине XVIII в., несмотря на трудности и проблемы, благодаря деятельности грузинских царевичей Бакара и Вахушти выходит полный текст грузинской Библии (Библия Сабы – труд Сулхана Сабы Орбелиани), который отличается высоким уровнем мастерства перевода.

Воистину трудно не согласиться со словами Анри Ван Офа: «...изучение истории перевода равносильно изучению истории мира, истории цивилизаций, но сквозь призму перевода...» [2, с. 7].

- 
1. Ассман Я. Культурная память. М.: Языки славянской культуры, 2004.
  2. Гарбовский Н.К. Теория перевода. М.: Изд-во Московского ун-та, 2004.
  3. Гачечиладзе Г. Введение в теорию художественного перевода. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1970.
  4. Данелия К., Апицаури Дж., Гоциридзе Д., Хухуни Г. Средневековый перевод и его особенности. Тбилиси, 1992.
  5. Краткая история Грузинской Православной Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.georgia.orthodoxy.ru/index.php?cat=\\_history](http://www.georgia.orthodoxy.ru/index.php?cat=_history).
  6. Житие и подвиги святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии // Михаил Сабинин (Сабинашвили). Полные жизнеописания святых Грузинской Церкви [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.georgianweb.com/religion/ru/stnina.html> (дата обращения: 25.05.2015).

## **К вопросу о типологии и времени бытования железных крестов византийско-кавказского типа**

***Василиненко Д.Э., Пьянков А.В., Хушт М.А.  
(Сочи, Краснодар)***

---

Железные кованые кресты византийско-кавказского типа, происходящие с территории Северо-Западного Кавказа, были рассмотрены в совместной работе М.Н. Ложкина и С.Н. Малахова [19, с. 202–209]. В указанной работе в качестве аналогий были привлечены железные кованые кресты из различных регионов Северного Кавказа и Крыма, известные по публикациям, а также аналогичные предметы из фондов коллекции Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника им. Е.Д. Фелицына, приведенные по достаточно схематичной прорисовке [19, с. 204, рис. 4, 1–5].

Кресты были разделены на 4 типа. Три типа были представлены цельно-металлическими коваными крестами, отличающимися различным оформлением ветвей, наличием или отсутствием изгиба на клиновидной нижней ветви. Один тип был представлен пластинчатыми клепаными крестами. Авторы отметили единичные кресты иных подтипов, выделяемые как по внешнему оформлению ветвей, так и по технологии изготовления. По их мнению, по мере увеличения числа находок крестов возможно выделение дополнительных подтипов по внешнему оформлению и методу изготовления [19, с. 202, 203].

Признавая, что клепаные железные кресты местного производства были широко распространены и в христианских памятниках X–XIII вв., М.Н. Ложкин и С.Н. Малахов все же суммарно датировали их XIII–XIV вв. Кресты были интерпретированы как подношения «ex voto», которые приносились в церковь прихожанами, и (или) как навершия жезлов христианских священнослужителей [19, с. 204, 206].

По мнению авторов, votивные приношения в храмы в виде крестов следует связывать с периодом запустения храмов, а не с периодом их строительства и культового функционирования [19, с. 208].

Следует отметить, что к настоящему времени количество подобных находок значительно увеличилось. Ареал их распространения не ограничен территорией Северного Кавказа [13, с. 43, рис. 3а, 7; 16, с. 20, 22, рис. 1, 2; 26, с. 86]. Подобные кресты происходят из христианских памятников и синкретических культовых комплексов, расположенных на территории Восточного Причерноморья [9, с. 33, 34, рис. 1, 11; 12, с. 95, 98, рис. 3, 111; 29, рис. 55, 7, 17], Крыма [19, рис. 6, 6–8; 20, с. 231, 233, рис. 12, 9, 17; 21, с. 254], Степного Поднепровья [6, с. 6, табл. II: 14; 14, с. 432, 431, рис. 3, 2].

Неопубликованные кресты из поступлений прошлых лет также хранятся в фондах Национального музея Республики Адыгея, музеев Краснодарского края.

В настоящей работе уточняются данные о железных кованых крестах из фондов музеев Северо-Западного Кавказа и Северо-Восточного Причерноморья, предварительная публикация которых была осуществлена ранее [10, с. 265–274].

Авторами предлагается детализированная типология крестов, в основу которой положена техника их изготовления. Подтипы выделяются по особенностям оформления ветвей крестов.

Последовательность нумерации типов и подтипов по убыванию приблизительно отражает количественное распределение крестов, известных по опубликованным данным и результатам изучения музейных коллекций.

### **Тип 1. Цельнокованные кресты.**

Среди публикуемых крестов выделяются два подтипа.

*Подтип 1. Крест с расширенными на концах ветвями и острием для вбивания в деревянный шест на клиновидной удлиненной нижней ветви. Верхняя и боковые ветви креста трапецевидные в плане, обращены вершиной к центру креста. Углы оснований трапеций слегка округлены.*

*Подтип 2. Крест с расширенными ветвями на концах и острием для вбивания в шест на клиновидной удлиненной нижней ветви. Верхняя и боковые ветви креста в плане близки к овалу, равномерно сужающемуся по длинной оси к центру креста.*

Длина верхней и боковых ветвей соотносится как 3/2, что придает кресту вытянутые очертания.

**Тип 2. Пластинчатые клепаные кресты.**

Подтип 1. Пластинчатые кресты, склепанные из двух прямоугольных в плане пластин при помощи обычной, выступающей на поверхности клепки с грибовидной шляпкой. Поперечная и верхняя части вертикальной пластины на концах раскованы, эти ветви в плане близки к трапециям обращенными вершинами к средокрестию креста. Углы оснований трапеций слегка округлены. Нижняя ветвь клиновидная, удлинненная, с острием для вбивания в дерево.

Подтип 2. Кресты, склепанные при помощи обычной, выступающей на поверхности клепки с грибовидной шляпкой из двух приблизительно равных по длине и ширине прямоугольных пластин-перекладин. Концы всех ветвей раскованы и в плане близки к овалам. Центральные части обеих перекладин раскованы в круг. Диаметры центральных кругов меньше, нежели поперечные оси окончаний ветвей.

Подтип 3. Окончания ветвей креста раскованы в овалы либо в круги. Овалы (круги) резко переходят в перекладки креста равномерной ширины. В центральной части перекладки раскованы в круги, по диаметру приблизительно равные кругам на концах перекладин.

Подтип 4. Крест пластинчатый, склепанный из двух прямоугольных в плане пластин при помощи обычной, выступающей на поверхности клепки с грибовидной шляпкой. Перекладки креста в месте скрепления клепки не раскованы. Окончания поперечных ветвей креста раскованы в овалы, длинные оси которых ориентированы вдоль вертикальной перекладки. Овалы резко переходят в перекладки креста. От предшествующих подтипов он также отличается большей длиной перекладин и их меньшей шириной.

**Тип 3. Пластинчатый крест, клепаный «под потай»<sup>1</sup>.**

Подтип 1. Крест с расширенными ветвями на концах и острием для вбивания в деревянный шест на клиновидной удлинненной нижней ветви. Оформление боковых и верхних ветвей креста соответствует оформлению ветвей креста типа 1 подтипа 2, но длина их приблизительно одинакова.

<sup>1</sup> При ковке «под потай» на лицевой части заклепка не выступала, поскольку она была конической формы, тщательно подгонялась и после проковки столь же тщательно зачищалась. В археологической литературе также принят термин «скованный наглухо» [19, с. 205]. Авторы приносят свою благодарность А.Е. Овчаренко за консультацию.

**Тип 4. Кресты, согнутые из единого куска толстой железной проволоки, подвергшиеся затем дополнительной проковке.**

**Тип 5. Кресты, вырезанные из железного листа.**

*Подтип 1.* Концы креста слегка расширяются. Во всех этих расширениях проделано по одному небольшому отверстию для крепления креста на основу.

*Подтип 2.* Отверстие для крепления одно. Оно проделано в центре креста.

В коллекции Кубанского этнографического и естественно-исторического музея находилось 6 железных крестов различной степени сохранности [15, с. 30–31]. В настоящее время в фондах его преемника, Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника им. Е.Д. Фелицына (КГИАМЗ), числится 3 подобных креста, причем один из них по каталогу 1909 не опознается. Вероятно, он поступил в музей позднее, судя по маркировке – до середины 1920-х гг.

Еще один крест поступил в фонды КГИАМЗ в составе коллекции добытых незаконным путем археологических находок, конфискованной ФСБ края при попытке вывоза ее за рубеж [27, с. 4–5].

Крест 1. *Тип 1. Подтип 1.* Длина креста 28,8 см, длина нижней ветви около 20 см, ширина сохранившейся части 9,5 см, реконструируемая ширина 11,4 см. Толщина пластин 0,42–0,3 см, центрального утолщения – 0,66 см (рис. 1, 1).

Крест 2. *Тип 1. Подтип 1.* Длина креста 21,2 см, длина нижней ветви около 16 см, ширина перекладины 7,4 см, реконструируемая ширина 11,4 см. Толщина пластин 0,4–0,2 см (рис. 1, 2).

Крест 3. *Тип 2. Подтип 2.* Три оконечности креста обломаны. Длина сохранившейся части креста 9,5 см, ширина 5,8 см (рис. 1, 3).

Крест 4. *Тип 3. Подтип 1.* Длина креста 23 см, ширина 15,5 см. Толщина пластин 0,4–0,3 см (рис. 1, 4).

Происхождение крестов из Краснодарского музея-заповедника неизвестно. Несомненно, они происходят с территории Кубанской области, ряд предгорных отделов которой находились на территории исторической Алании, в ее западной части. Более поздние находки крестов этого типа происходят из Отрадненского района Краснодарского края (бассейн р. Уруп) [19, с. 202–209]. Это горная полоса края, и можно предположить, что кресты в Кубанский музей поступили из данного региона.

Крест из фондов Национального музея Республики Адыгея. Происхождение креста не установлено.

Крест 5. *Тип 1. Подтип 2.* Длина креста 21,6 см, ширина сохранившейся части 5,5 см, реконструируемая ширина 6,3 см. Толщина пластин 0,3 см (рис. 2, 1).

Известные кресты, найденные на территории Республики Адыгея, происходят с территории Даховского сельского поселения Майкопского района [13, с. 37; 16, с. 20]. Возможно, публикуемый крест, как и упомянутые находки, происходит из бассейна р. Белой.

Среди железных пластинчатых крестов из Северо-Восточного Причерноморья, хранящихся в настоящее время в музеях г. Сочи, выделяются несколько типов<sup>1</sup>.

Известно 4 экземпляра:

Крест 6. *Тип 2. Подтип 2.* Особенностью креста является небольшое расширение нижней ветви в месте перехода ее в острие. Длина креста 16,5 см, ширина 8 см. Толщина пластин 0,3–0,25 см (рис. 2, 2). Он происходит из слоя разрушения Леснянской II базилики, расположенной в 0,8 км к северо-западу от северной окраины с. Лесного Адлерского района г. Сочи [7, с. 22]. Крест обнаружен к востоку от южной апсиды базилики, в непосредственной близости от нее, в квадрате В5, в слое разрушения базилики.

Крест 7. *Тип 2. Подтип 2.* Длина креста 23 см, ширина 10 см. Толщина пластин 0,3 см (рис. 2, 3). Крест был обнаружен в отвалах грабительского раскопа на территории фортификационного сооружения, расположенного у с. Медовеевка Адлерского района г. Сочи. В 2010 г. крест поступил в Музей истории Хостинского района г. Сочи<sup>2</sup>.

Крест 8. *Тип 2. Подтип 2.* Отличается большей длиной нижней ветви. По размерам, пропорциям он достаточно близок кресту из с. Медовеевка. Крест был найден при исследовании разрушенного храма в совхозе «Южные куль-

<sup>1</sup> Кресты из старых поступлений и поступлений последних лет в фонды Музея истории города-курорта Сочи являются темой отдельной статьи, готовящейся в настоящее время Д.Э. Василенко, Е.В. Галишевой, М.Ю. Меньшиковым.

<sup>2</sup> Авторы приносят свою благодарную директору Музея истории Хостинского района г. Сочи П.В. Сопелкину за предоставленную возможность публикации материала.

туры» в Имеретинской долине (Адлерский район г. Сочи) в 1950-х гг. В 1976 г. предмет поступил в Музей истории города-курорта Сочи [24, рис. 6]<sup>1</sup>.

Крест 9. *Тип 2. Подтип 2.* Обнаружен при исследовании храма у пос. Веселого в Имеретинской долине (Адлерский район г. Сочи) [1, с. 83, 84, рис. 4, 1].

Крест 10. *Тип 2. Подтип 2.* Две ветви креста утрачены, одна ветвь частично обломана. Размеры сохранившейся части креста 8х7,2 см, толщина пластин 0,15 см. В центре сохранившейся ветви с одной стороны находится гравированное изображение равноконечного креста. Крест происходит из слоя разрушения церкви, входящей в состав храма-крепости у с. Монастырь Адлерского района г. Сочи [8, с. 297-298]. Он обнаружен к востоку от апсиды церкви, в непосредственной близости от нее. Изображение креста, по мнению авторов, является свидетельством правомерности отнесения его к этому типу. При наличии заостренной нижней ветви крест экспонировался бы со всех сторон и гравировка должна была быть нанесена на обе стороны ветви. О правомерности отнесения креста к данному типу также свидетельствует характерное оформление окончания ветвей, отмеченное на подобных крестах, происходящих с городища Верхний Джулат [19, с. 205, рис. 5, 1, 2, 4] и из фондов Краснодарского историко-археологического музея-заповедника (рис. 3, 1).

Крест 11. *Тип 2. Подтип 3.* Сохранилась переключина (предположительно поперечная) креста: длина 12 см, диаметр центрального расширения 2,7 см, реконструируемый диаметр завершений ветвей 2,6-2,5 см (рис. 3, 2). Крест обнаружен к востоку от апсиды церкви, входящей в состав храма-крепости у с. Монастырь Адлерского района г. Сочи, в непосредственной близости от нее, в слое разрушения [8, с. 297-298].

Крест 12. *Тип 2. Подтип 4.* Верхняя ветвь креста утрачена, нижняя ветвь частично обломана. Длина сохранившейся части креста 22,5 см, длина нижней ветви 19,5 см, ширина 20 см. Толщина пластин 0,2-0,15 см (рис. 3, 3). Происходит из слоя разрушения центрального сооружения – полукруглой башни с примыкающим к ней двухчастным сооружением Ачипсинской крепости, расположенной при слиянии рек Ачипс и Мзымта, на северо-восточной

<sup>1</sup> Авторы приносят свою благодарность научному сотруднику Музея истории города-курорта Сочи Е.В. Галищевой за предоставленную информацию.

окраине с. Эсто-Садок Адлерского района г. Сочи. Крест обнаружен в секторе 4 раскопа, к северу от двухчастного сооружения [9, с. 33, 34, рис. 3, 3].

Крест 13. *Тип 5. Подтип 1.* Длина креста 19,5 см, ширина 15,5 см. Толщина пластины 0,1–0,08 см (рис. 3, 4). Как и крест 5, он был найден к востоку от южной апсиды Леснянской II базилики, в непосредственной близости от нее, в квадрате В5, в слое разрушения базилики.

Несмотря на неполноту исторического контекста находок и сравнительно небольшое их количество, авторы сочли возможным предложить несколько предварительных выводов о хронологии и культурной атрибуции публикуемых материалов.

Прежде всего, нельзя не отметить, что среди крестов, найденных в бассейнах рек Псоу, Мзымта и Кудепста, отсутствуют кресты, согнутые из единого куска толстой железной проволоки, подвергшиеся затем дополнительной проковке (*тип 4*), отмеченные в Анакопийской крепости [3, табл. IX, 19; 29, с. 141, 145, рис. 55, 7, 17].

В то же время следует обратить внимание на типологически близкие кресты, обнаруженные на сопредельной территории, в Бзыбской Абхазии [12, с. 95, 98, рис. 3, 111; 27, с. 84; 28, с. 393; 30, с. 184, 185, рис. 61].

Большинство типов крестов, происходящих с этой территории и из Адлерского района г. Сочи, в свою очередь, находят соответствия в аналогичных предметах, происходящих с территорий Северо-Западного Кавказа и Центрального Предкавказья [16, с. 22, рис. 1, 2; 18, рис. 76, 7; 78, 1–5; 81, 1–17; 87, 14; 121, 3, 4; 145, 2; 19, с. 203, 205, рис. 1; 2; 4; 5; 6, 1–5; 7, 2; 24, с. 293, рис. 21, 22].

Кресты из Адлерского района и Бзыбской Абхазии в своем большинстве обнаружены в непосредственной близости к ответвлениям Великого шелкового пути, посредством которого через Бзыбский перевал, перевалы Псеашхо и Ахцу осуществлялись контакты населения исторической Алании и Абхазии [11, с. 180–181].

*Тип 4.* Видимо, представляет локальную группу подобных изделий и пока отмечен только в Северо-Восточном Причерноморье.

Атрибутивное назначение части рассматриваемых крестов было подтверждено находками крестов-жезлов с заостренными нижними частями ветвей в могильниках Мамай-Сурка и у с. Торговица в Степном Поднепровье.

Следует отметить, что ряд погребений этого могильника авторы публикаций приписывают аланам, переселившимся сюда с Северного Кавказа во второй половине XIII в. [5, 2006, с. 6, табл. II, 14; 14, с. 432, 431, рис. 3, 2].

Представляется, что часть кавказских крестов *типов* 1.1, 1.2, 2.1, 2.2, 3 и 4 (с клиновидной, удлинённой нижней ветвью, имеющей острие) могли быть подобными крестами-жестами.

Интерпретируя функциональное назначение крестов *типа* 5, известных в двух подтипах: публикуемого креста 13 (рис. 3, 4) и крестов, вырезанных из железного листа с отверстием в центре креста [18, с. 102–103, рис. 81, 15–17], – прежде всего, следует остановиться на известной находке бронзового креста 1066/7 гг. из нартекса Северного Зеленчукского храма.

Сохранившиеся следы железных шляпок гвоздей указывают на то, что крест был прикреплен к какой-то поверхности – по всей видимости, к стене нартекса. В качестве аналогии подобного крепления креста был приведен крест, вырезанный на мраморной колонне из Херсонеса, со следами крепления металлического креста [4, с. 176], датированный временем не позднее IX в. [23, с. 254].

Размещение votивных и донаторских крестов в деталях интерьеров церквей в основном относится к ранневизантийскому времени [31, с. 111–113, 378–380; 32, р. 39, 142].

Однако, рассматривая выемки для металлических крестов и остатки крестов, сохранившихся на месте, в стенах и колоннах собора Святой Софии в Константинополе и двери монастыря в Хоре, Н. Тетерятникова пришла к выводу, что они могут быть датированы постиконоборческим периодом, в основном X–XII вв. [33, р. 419, 420, 424, 430–433, 445, fig. 14]. Предложенная ею датировка константинопольских крестов позволяет, по мнению авторов, высказать предположение о том, что кресты *типа* 2.2 из церкви у с. Монастырь, *типа* 2.4 из центрального сооружения Ачипсинской крепости и *типа* 5.1 из Леснянской II базилики могли быть подобными приношениями в период литургического функционирования церквей.

Время строительства Леснянской II базилики отнесено к VII–VIII вв., а время основных перестроек сооружения – к концу X–XI вв. В это время базилика превращается в двухнефную церковь, причем к внутренним стенам

центрального нефа бывшей базилики пристраиваются пристенные скамьи. По мнению Д.В. Белецкого и А.Ю. Виноградова, подобные скамьи делались, прежде всего, в монастырских церквях, где проводились длительные службы [4, с. 174].

Поскольку единственный на Северном Кавказе достоверно известный донаторский крест происходит из Северного храма в Нижнем Архызе, являющегося, по обоснованному мнению, монастырской церковью [4, с. 176–178], то нахождение креста *типа 5.1* в Леснянской II базилике может служить косвенным подтверждением возможности перестройки ее именно в такую церковь в конце X–XI вв.

Время возведения церкви в составе храма-крепости у с. Монастырь предварительно отнесено к X в. В качестве особенности интерьера этой церкви также следует отметить пристенные скамьи, являющиеся элементом первоначального архитектурного плана [8, с. 297, 298].

Кресты, вырезанные из железного листа с отверстием в центре для крепления на деревянную основу, также обнаружены в синкретическом культовом комплексе на горе Церковной в Нижнем Архызе. Святилище суммарно датировано X–XII вв. [18, с. 102–103, рис. 81, 15–17].

Приведенные данные, по мнению авторов, позволяют предложить для крестов *типов 2.2, 2.3, 2.4, 5.1* датировку в рамках X–XII вв.

Симптоматично, что эти votivные либо донаторские кресты обнаружены в храмах, предположительно являющихся монастырскими церквями. Это соответствует практике размещения подобных реликвий в раннехристианских монастырских церквях на Ближнем Востоке и в монастырских церквях постиконоборческого времени в Константинополе.

Таким образом, с определенной степенью уверенности можно предположить наличие среди железных клепаных крестов Северного Кавказа и Северо-Восточного Причерноморья двух хронологических групп.

Первая из них предварительно датирована X–XII вв. (*типы 2.2, 2.3, 2.4, 5.1* (рис. 3, 1–3)). Эти кресты могли использоваться в действующих храмах (возможно, в монастырских церквях).

Вторая группа отнесена к XIII–XIV вв. либо началу XV в. (*типы 1.1, 1.3, 2.1* (рис. 1, 1–2, 4; 2, 1–3)), к периоду, соответствующему прекращению литургиче-

ской деятельности церквей и почитания их в рамках синкретического комплекса этнических религиозных представлений [2, с. 78, 83, 89, 106, 125; 4, с. 211].

Возможно также атрибутивное назначение части крестов этих типов.

Несомненно, что большая часть железных крестов византийско-кавказского типа происходят с территории исторической Алании.

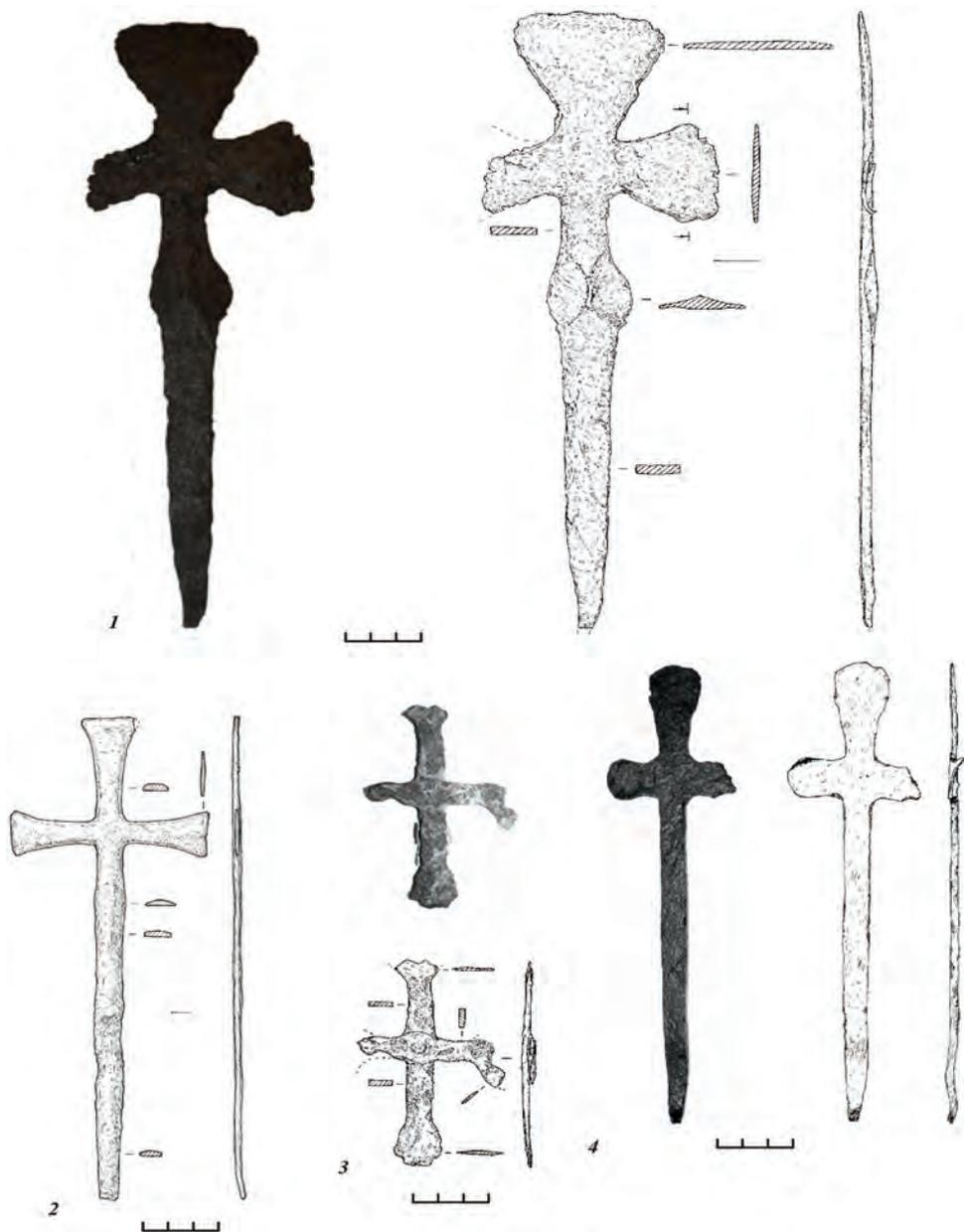
Вопрос о возможности соотнесения крестов на территории Восточного Причерноморья, Крыма, Степного Поднепровья с проникновением или переселением на эти территории аланского населения должен явиться темой самостоятельного исследования.

- 
1. *Армарчук Е.А., Мимоход Р.А., Седов В.В.* Христианский храм у пос. Веселое: предварительная публикация результатов раскопок 2010 г. // РА. 2012. №3.
  2. *Барцыц Р.М.* Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. М., 2009.
  3. *Бгажба О.Х.* Очерки по ремеслу средневековой Абхазии (VIII–XIV вв.). Сухуми, 1977.
  4. *Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. М., 2011.
  5. *Беридзе В.* К истории Хобского храма // Мацне. №2. Тбилиси, 1973. (На груз. яз).
  6. *Бокій Н., Козир І, Позивай Т.* 10 років археологічних досліджень золотоординської пам'ятки біля с. Торговиці на Кіровоградщині // Матеріали міжнародної наукової конференції «Північне Причорномор'я у добу середньовіччя (XIV–XV ст.)». Кіровоград, 2006.
  7. *Василенко Д.Э.* Исследования средневековых христианских церквей Северо-Восточного Причерноморья (Адлерский район г. Сочи) // Архитектура. Искусство. Археология: проблемы изучения и сохранения культурного наследия. Материалы Международной научно-практической конференции. Ростов н/Д, 2008.
  8. *Василенко Д.Э., Кучер А.В.* Исследование, консервация, музеефикация памятников археологии эпохи средневековья бассейна р. Мзымта (Адлерский район г. Сочи). Рекреационные ресурсы Олимпиады 2014 и последующее использование памятников в культурном туризме // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. Т. III. М., 2008.
  9. *Василенко Д.Э., Верещагин В.В., Коробов Д.С.* Ачипсинская крепость. Археологические исследования 2007–2008 гг. // Пятая Кубанская археологическая конференция. Материалы конференции. Краснодар, 2009.
  10. *Василенко Д.Э., П'янков О.В.* Середньовічні залізні вотивні хрести Північно-Західного Кавказу і Північно-Східного Причорномор'я // Софійські читання:

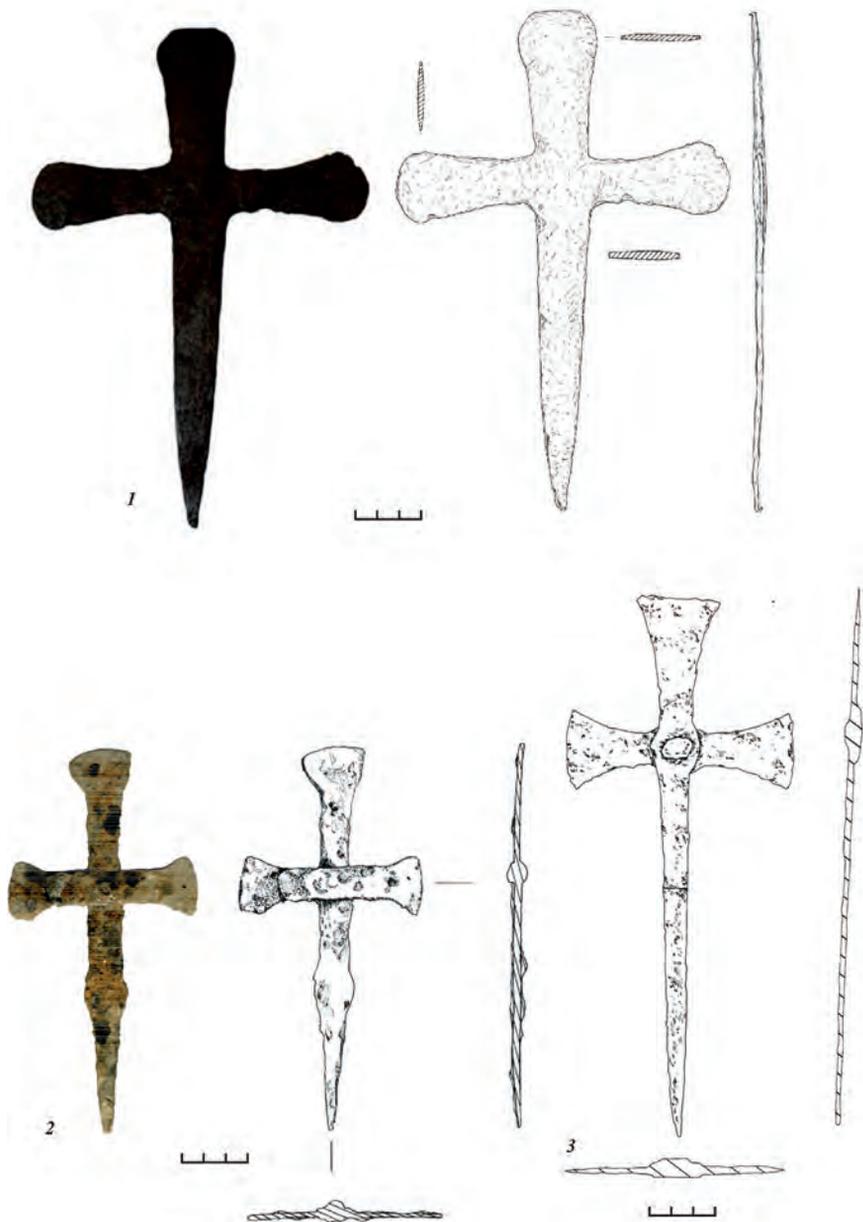
Матеріали VI Міжнародної науково-практичної конференції «Християнські святині – скрижали Вічності, Мудрості й Краси: нові грані пізнання» (м. Київ, 26-27 травня 2011 р.). Київ, 2013.

11. *Воронов Ю.Н.* Из истории перевальных путей, связывающих Восточное Причерноморье с Северным Кавказом (Псеашхо, Санчар, Марух, Клухор). VII Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1977. Тезисы докладов конференции // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения 1971–2006. М., 2008.
12. *Воронов Ю.Н., Бжания О.Х.* Материалы по средневековому кузнечному мастерству из горной Абхазии (жертвенник на перевале Напра) // Известия Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа АН ГССР. Вып. VII. Тбилиси, 1978.
13. *Джанхот И.Ю., Ловпаче Н.Г.* Новые дольменные памятники Западной Черкесии. Майкоп, 1999.
14. *Сльников М.В.* Речі християнського культу з пам'яток степового Подніпрров'я часів Золотої Орди // Софійські читання. Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції. Київ, 2010.
15. Каталог Кубанского этнографического и естественно-исторического музея. Екатеринодар, 1909.
16. *Кудаев Ю.А.* Христианские кресты на территории Адыгеи // Молодые исследователи Адыгеи (труды аспирантов, соискателей, молодых исследователей). Вып. 1. М., 1994.
17. *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
18. *Кузнецов В.А.* Нижний Архыз в X–XII вв. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.
19. *Ложкин М.Н., Малахов С.Н.* Железные кресты византийско-кавказского типа из Отрадненского музея // Историко-археологический альманах. Вып. 2. Армавир–М., 1996.
20. *Майко В.В.* Сугдея во второй половине X – начале XI вв. // Сугдейский сборник. Вып. I. Киев–Судак, 2003.
21. *Майко В.В.* Материальная культура Восточного Крыма второй половины X–XII вв. // 'Ρωμαιοί: Сборник статей к 60-летию проф. С.Б. Сорочана. Нартекс. Byzantina Ukrainensis. Т. 2. Харьков, 2013.
22. *Малахов С.Н.* Материалы к церковной археологии Алании (2) // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2011.
23. *Матанцева Т.А.* Византийские граффити на колонне из Херсонеса // ВВ. Т. 52. М., 1991.
24. Материалы И.К. Недоли. Раскопки могильника в совхозе «Южные культуры» // Фонд музея истории города-курорта Сочи. ВФ. 1278/8, 1279.
25. *Минаева Т.М.* Археологические памятники на р. Гиляч в верховьях Кубани // МИА. №23. М., 1951.

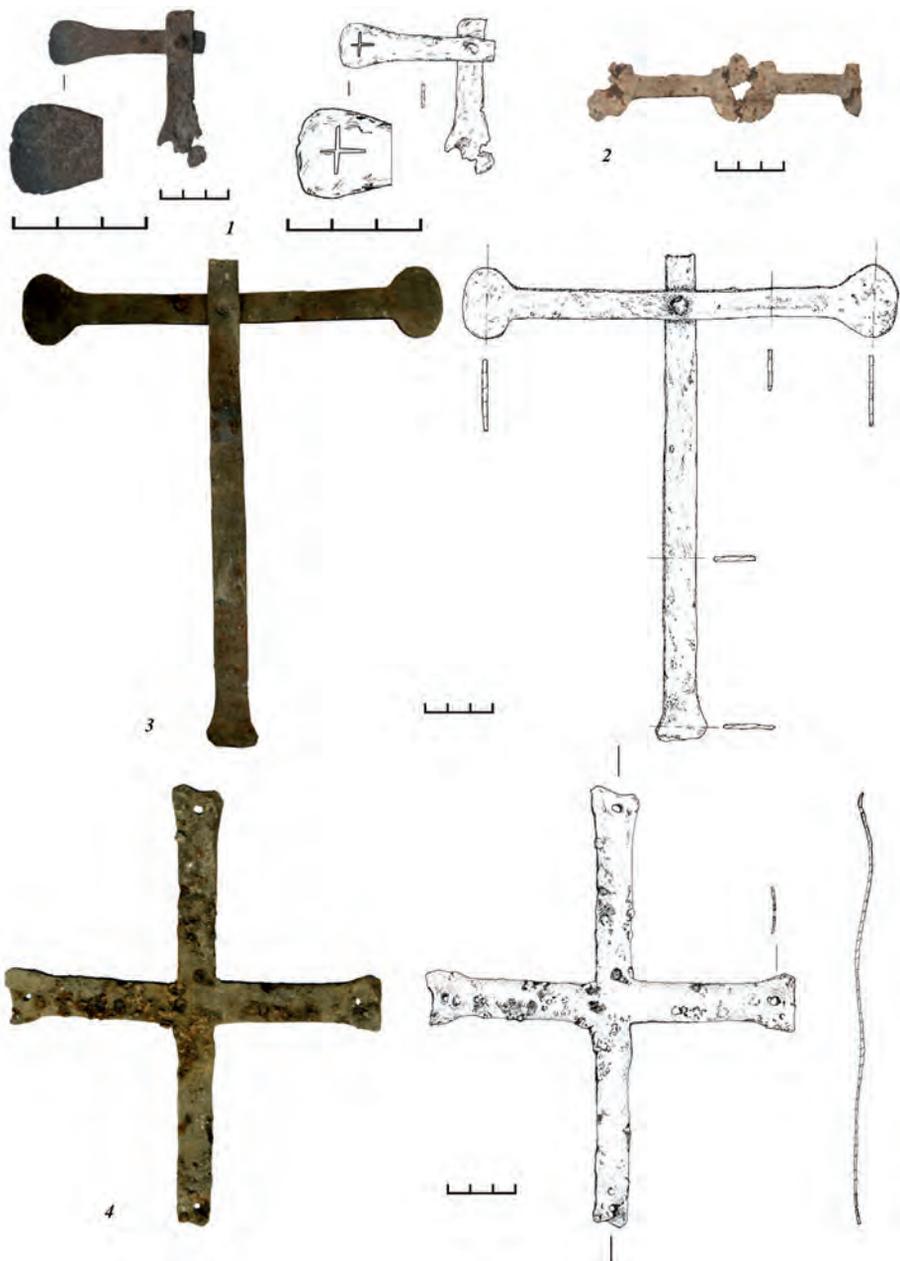
26. *Нарожный Е.И.* Новые находки металлических крестов из высокогорной Ингушетии // Археологический журнал. №III-IV. Армавир, 2010.
27. *Пьянков А.В., Хачатурова Е.А., Юрченко Т.А.* Возвращенные сокровища Кубани. Краснодар, 2014.
28. *Сангулия Г.А., Кармов Т.М.* Охранно-спасательные работы на территории Хашыпсинского заповедника Гагринского района // Кавказ и Абхазия в древности и в средневековье: взаимодействие и преемственность культур. Четвертая Абхазская международная археологическая конференция, посвященная памяти Л.Н. Соловьева. Тезисы докладов. Сухум, 26-30 ноября 2013 г. Сухум, 2013.
29. *Трапи М.М.* Труды. Т. IV. Материалы по археологии средневековой Абхазии. Сухуми, 1975.
30. *Ходзия З.Г.* Новые археологические находки у села Бзип (Абхазия) // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Махачкала, 2012.
31. *Хрушкова Л.Г.* Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV-VII вв.). М., 2002.
32. *Khroushkova L.* Les monuments chrétiens du cote oriental de la mer Noire. Abkhazie IV-XIV siècles. Turnhout, 2006.
33. *Teteriatnikov N.* Devotional crosses in the columns and walls of Hagia Sophia // Byzantion. Vol. 68 (1998).



**Рис. 1. Пластинчатые железные кресты**  
**из фондов Краснодарского историко-археологического музея:**  
 1 – крест 1; 2 – крест 2; 3 – крест 3;  
**из фондов Национального музея Республики Адыгея: 4 – крест 4.**



**Рис. 2. Пластиновые железные кресты**  
 из фондов Краснодарского историко-археологического музея: 1 – крест 5;  
 из фондов музеев г. Сочи: 2 – крест 6; 3 – крест 7.



**Рис. 3. Пластинчатые железные кресты**  
из фондов музеев г. Сочи: 1 – крест 10; 2 – крест 11; 3 – крест 12; 4 – крест 13.



Рис.1. Бронзовый крест-энколпион с Самосдельского городища.  
Конец XII – начало XIII вв.

Васильев\_ил

# **Новая находка православного креста на Самосдельском городище (к вопросу о месте христианства в Нижнем Поволжье в домонгольское время)**

***Васильев Д.В. (Астрахань)***

---

Самосдельское городище располагается в дельте Волги, в 43 км ниже современной Астрахани, и получило известность как обоснованное местоположение остатков средневекового города Саксина (XI–XIV вв.) и возможное местоположение последней столицы Хазарского каганата города Итиля. Оно располагается на мысу между современным и старым пересохшим руслами р. Старая Волга, которая являлась в средние века одним из основных протоков Волги в дельте.

В 2009 г. на раскопе №1 в слоях, относящихся к XII в., была обнаружена частично фрагментированная створка бронзового креста-энколпиона, отлитая из бронзы [6]. Изделие сильно окислилось, покрыто зелеными окислами и сохранилось частично – полностью отсутствуют правая ветвь креста и петля для подвешивания сверху (рис. 1).

Энколпионы в целом представляют собой небольшие стилизованные ковчезцы прямоугольной, округлой либо крестообразной формы с изображением Спасителя или святых. Внутри энколпиона помещаются частицы освященной просфоры либо мощи святых, чтобы охранить человека от различных напастей, особенно в дальних путешествиях или походах. Носится энколпион на шнурке либо цепочке. Зачастую энколпионы используются как богослужебные награды епископов и священников.

Из-за окисления часть рельефного рисунка креста утрачена, часть – скрыта под окислами. Поэтому изображения на кресте читаются лишь частично. Из-за плохой сохранности довольно трудно определить, внешняя это створка энколпиона или внутренняя.

Крест четырехконечный, вертикальная его перекладина длиннее горизонтальной, которая, в свою очередь, смещена от центра кверху на  $1/5$  длины. Концы креста завершаются правильными закрублениями, которые образованы медальонами. На верхнем и нижнем концах креста имеются следы отломившихся петель для фиксации створок и подвешивания.

На внешней стороне энколпиона имеется рельефное изображение центральной фигуры, которая вследствие плохой сохранности металла может быть трактована лишь предположительно – либо как Распятие, либо как икона Богородицы или святого. Однако относительно уверенно читается контур креста с прямоугольными концами. Изображение креста выполнено невысоким замкнутым литым валиком. В контур креста вписана фигура, которая трактуется либо как изображение распятого Спасителя, которое сохранилось очень плохо, либо как ростовая фигура: изображение головы Иисуса Христа располагается непропорционально высоко для Распятия, но вполне подходит по пропорциям для изображения стоящей Богородицы с Младенцем. Фигурка Младенца Иисуса Христа при такой трактовке может располагаться непосредственно на средокрестии. На концах креста, выше, ниже и слева от Распятия, располагаются геометрически правильные круглые медальоны с изображениями святых. Детали этих изображений также угадать достаточно сложно из-за общей плохой сохранности находки. В связи с этим и идентифицировать изображенных святых достоверно не представляется возможным. Можно лишь сказать, что это оплечные изображения, причем на нижнем и левом медальонах лица святых изображены анфас, а на верхнем – в три четверти и с небольшим наклоном влево. Медальоны также обрамлены невысокими литыми бортиками.

От центральной фигуры и изображения креста медальоны отделены двойными бортиками, которые образуют небольшие изящные перекладины, отделяющие концы креста и выходящие за его поверхность в виде треугольных плавных выступов. От этих выступов контуры горизонтальной перекладины плавно сужаются к средокрестию, придавая кресту более изящный вид.

Внутренняя сторона створки энколпиона полая, она обрамлена бортиком, который повторяет внешние контуры створки, закругляясь к концам

креста. Внутренняя полость также сохранилась неудовлетворительно, покрыта окислами.

Данный тип крестов-энколпионов не представляет собой какую-то редкость. Кресты этого типа были наиболее распространенными в XI–XIII вв. Причем встречаются как створчатые энколпионы с закругленными концами, дополнительными перекладами и округлыми медальонами на концах лучей, так и обычные двусторонние нательные кресты. В частности, они в большом количестве описываются среди прочих крестов и энколпионов в коллекции Ханенко [12; 13]. Приведем некоторые примеры из этого собрания.

Наиболее близким по форме является энколпион №38. Это крест-энколпион медный, складной, с изображением на лицевой стороне Распятия и надписями «Исус Христос царь Славы». На медальонах по концам поперечника изображены Богородица и апостол Иоанн Богослов, вверху – Архангел Михаил, внизу – Архангел Гавриил. На обороте этого энколпиона посередине изображен Архангел Михаил, а по концам имеются четыре медальона с одноличными изображениями святых: вверху – Сергия, внизу – Агапита, справа – Артемия, слева – Сисиния. Найден данный крест в Житомире, на Вольныи, и датируется XII–XIII вв. [12, с. 9, табл. II].

Большое сходство также обнаруживает крест, который значится в коллекции Ханенко под номерами 39–40. Это бронзовый литой крест-энколпион с массивным ушком. На лицевой стороне изображен распятый Спаситель, по сторонам в медальонах изображены Богородица и Иоанн Богослов, вверху и внизу – Архангелы Михаил и Гавриил (судя по крыльям). На оборотной стороне посередине изображена Богоматерь, воздевшая руки до груди, по концам креста в медальонах – четыре святых со сложенными в благословляющих жестах руками (возможно, евангелисты). Энколпион найден на Княжей горе под Киевом [12, с. 9, табл. II]. Датируется эта находка XIII в.

Из других, имеющих меньшее сходство, главным образом прямизной перекладки и древа креста, необходимо отметить энколпионы №№41–42 (XIII в., найден на Княжей горе) [12, с. 9, табл. II], №№56–57 (XII в.) [12, с. 14, табл. VI], №87 (XII в., идентичен по форме, но выполнен с серебряной инкрустацией медальонов, над литым изображением Распятия расположены серебряные гравированные солнце и луна) [12, с. 18, табл. VII], №№58–59

(XII–XIII вв., найден в Сахновке под Киевом) [13, с. 11, табл. XXII]. Помимо энколпионов имели хождение и кресты подобной формы. В качестве примера можно привести крест №245 (XIII в., найден в Выповзове под Черниговом) [13, с. 9, табл. XXI].

Кресты-энколпионы подобного типа зафиксированы в предмонгольское время (конец XII – начало XIII вв., в Старой Рязани). Лицевая створка с изображением Распятия и святых в медальонах найдена в пахотном слое на кладбище XIII в. (раскоп 34). Еще одна лицевая створка с теми же изображениями обнаружена в траншеях 1899 г. Фрагмент верхней ветви такого же целого креста происходит из подполья жилища первой трети XIII в. (раскоп 20), в котором обнаружен также клад ювелирных изделий [10, с. 97, рис. 1]. Это далеко не полный список близких и общих аналогий из коллекции Ханенко, которые происходят из окрестностей Киева и датируются XII–XIII вв.

Встречаются подобные энколпионы в предмонгольское время и во владими́ро-суздальских землях. Содержатся кресты подобного типа в археологической коллекции Государственного Владимиро-Суздальского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника [14]. В каталоге крестов из его коллекций необходимо отметить экземпляр №4. Это бронзовый литой энколпион первой трети XIII в. размерами 7,5х5,7 см. Крест с окружностями-медальонами в окончаниях ветвей. В месте примыкания медальонов к ветвям имеются парные округлые выступы. Изображения рельефные. В центре – фигура Богоматери. По обеим сторонам от нее – надписи в несколько строк. В медальонах на концах ветвей – оплечные изображения святых. По краям ветвей идет невысокий бортик. Обрат с высокими бортиками, гладкий. Место находки – г. Суздаль [14, с. 4].

По типологии Г.Ф. Корзухиной и А.А. Песковой самосдельская находка может быть отнесена к крестам группы VII – с мелкими рельефными изображениями. Кресты, входящие в эту группу, не декорированы ни чернью, ни эмалью. Они украшены рельефными фигурами, выполненными отливкой. Большинство энколпионов группы VII объединяют общие пропорции и форма створок с закругленными концами, 5-частная композиция (с центральным изображением в рост и четырьмя погрудными или поясными – в медальонах), а также помещение композиции Распятия на оборотную створку.

Этот тип в иконографической основе содержит Богородицу с обращенными к Ней святыми на медальонах и прямоличными изображениями святителей в верхнем и нижнем медальонах, Распятие с предстоящими Богоматерью и Иоанном Богословом в боковых медальонах и прямоличными изображениями святителей в верхнем и нижнем медальонах [8, с. 193]. Кресты эти отлиты в каменной форме. Находки подобных крестов с неправильно вырезанной мастером обратной надписью «Святая Богородица помогай» имеют два резко выраженных ареала. Первый – Северный Кавказ, Поволжье. Этот ареал связан с кочевьями царевичей из дома Бату. Второй ареал – русские поселения Поднепровья общей протяженностью 200 км, что соответствует их использованию еще в период до нашествия монголов [8, с. 24]. Помимо этого подобные кресты были найдены в Галиче, в Гродно, в Судаке, в Херсонесе.

Самосдельский крест может относиться к вариантам 3 или 4, которые появились, видимо, в результате развития основного типа после многочисленных переотливок по образцу, приведших к полной утрате первоначальных надписей в средокрестии. Аналогиями самосдельскому кресту по каталогу Г.Ф. Корзухиной и А.А. Песковой являются кресты VII 1.3/3 (найден на городище Настасьино в Московской области в 2000 г.) [8, с. 210–211, табл. 136] и VII 1.3/5 (найден в г. Ростове Ярославской области в 1985 г.) [8, с. 210–211, табл. 136].

Вариантом этого типа является крест VII 1.4/5 (происхождение его неизвестно, хранится в Центральном музее древнерусской культуры имени Андрея Рублева в Москве. №КП-1064). Распятие на этом кресте вынесено на лицевую створку. Полуфигуры святых в медальонах переданы в положении моления, а не скорби, как обычно; все изображения сглажены. Без детализировки. Надписи утрачены на лицевой створке полностью, на оборотной – в некоторых местах остались следы. На оборотной створке имеется изображение Богородицы [8, с. 212, табл. 137].

Таким образом, находка створки энколпиона на Самосдельском городище уверенно может быть отнесена к периоду конца XII – первой половины XIII вв. Территорией, с которой происходит данная находка, можно признать Русь. Но определение места и значения этой находки в культурно-историческом пространстве Нижнего Поволжья предмонгольского и раннего золотоордынского времени требует особого разговора.

В целом в Нижнем Поволжье ислам был явлением далеко не новым, он имел давние традиции и корни как в городских центрах, так и в кочевой степи. Одним из самых ранних свидетельств проникновения ислама на берега Волги является сообщение восточных историков о победоносном походе арабской армии под командованием полководца Мервана на территорию Хазарии в 737 г. [9, с. 174]. Во второй половине VIII в. ислам проникает в Нижнее Поволжье уже как наиболее влиятельная конфессия Ближнего Востока и Средней Азии. В столице Хазарии – Итиле – было более 10 тысяч мусульман, соборная мечеть с высоким минаретом и 30 других мечетей [2, с. 597–601].

О мусульманской принадлежности города Саксина прямо говорит ал-Гарнати: «И вот просил я у царя башкирд (венгров. – *Д.В.*) разрешения выехать в страну мусульман, в Саджсин, и сказал: «Ведь дети мои и жены мои там, а я вернусь к тебе, если пожелает Аллах» [1, с. 50]. О том, что население Самосдельского городища (на остатках Саксина) в X–XIV вв. в подавляющем большинстве исповедовало ислам, говорит также общий мусульманский облик материальной культуры города, практически полное отсутствие костей свиньи среди костных кухонных остатков (кости свиньи появляются лишь в золотоордынский период и составляют всего 0,03% от общего объема выборки) [15, с. 152] и обнаружение многочисленных арабоязычных и персоязычных надписей на бытовых предметах, на посуде.

Между тем у ал-Гарнати есть сведения, согласно которым можно сделать вывод, что далеко не все кочевое или полукочевое негородское население области Саксин было мусульманским. Он упоминает о «караванах неверных», которые пригоняют скот на продажу в Саксин [1, с. 32]. На наш взгляд, путешественник имеет в виду полукочевых огузов, населявших дельту и пойму, которые подкочевывали к городу для торговли мясом и другими продуктами скотоводства. Если речь идет именно о них (а не о каких-то иных кочевниках из степей вне пределов волжской дельты), то следует признать, что часть этих людей придерживались доисламских верований.

Рассматриваемый энколпион является наиболее ранней находкой христианских культовых предметов в Нижнем Поволжье. Кроме того, он резко выделяется из числа остальных предметов, указывающих на принадлежность Самосдельского городища к культуре ислама. Единичность находки

предполагает редкий и эпизодический характер посещения русскими купцами города Саксина в ходе транзитной торговли по Великому волжскому пути. Вполне очевидно, что главный объем торговых операций, связанных с дальними поездками, осуществлялся мусульманскими купцами, которых ал-Гарнати упоминает «тысячи» в городе Саксине. Если же предположить, что этот крест попал в Нижнее Поволжье уже в период после монгольских завоеваний и принадлежал пленному христианину, то данная находка может служить замечательной иллюстрацией истории освоения дельты Волги в ранний золотоордынский период. Так, Гиюм де Рубрук, рассказывая о своем путешествии через дельту Волги в октябре 1254 г., описывает город Суммеркент: «...Затем мы месяц путешествовали с Бату, раньше чем могли получить проводника. ...Затем я пустился в путь к Сараю ровно за две недели до праздника Всех Святых, направляясь прямо на юг и спускаясь по берегу Этилии, которая там ниже разделяется на три больших рукава; каждый из них почти вдвое больше реки (Нила) у Дамиетты. Кроме того, Этилия образует еще четыре меньших рукава, так что мы переправлялись через эту реку на судах в 7 местах. При среднем рукаве находится город, по имени Суммеркент, не имеющий стен; но когда река разливается, город окружается водой. Раньше чем взять его, татары стояли под ним 8 лет. А жили в нем Аланы и Саррацины. Там мы нашли одного немца с женой, человека очень хорошего, у которого останавливался Госсет. Именно Сартах посылал его туда, чтобы облегчить таким образом свой двор. Вблизи этих мест пребывают, около Рождества Христова, Бату с одной стороны реки, а Сартах с другой, и далее не спускаются. Бывает, что река замерзает совершенно, и тогда они переправляются через нее. Здесь имеется огромное изобилие трав, и татары прячутся там между тростников, пока лед не начнет таять» [11, с. 181].

В приведенном отрывке имеется прямое указание на то, что в дельте Волги, которая находилась между двумя зимними ставками монголов, располагалось поселение, где среди прочих жили и христиане (в частности немец Госсет). Несмотря на то что Самосдельское городище не идентифицируется нами с остатками Суммеркента [3, с. 158–166], можно предположить, что представители оседлых народностей, угнанные в Нижнее Поволжье на

раннем этапе монгольских завоеваний, могли находить себе постоянное пристанище в дельтовых поселениях, представлявших собой остатки области Саксин.

- 
1. *Ал-Гарнати Абу Хамид*. Сочинения. М.: Директ-Медиа, 2010.
  2. *Бартольд В.В.* Хазары // Сочинения. Т. V. М.: Изд-во восточной литературы, 1968. С. 597–601.
  3. *Васильев Д.В., Зиливинская Э.Д.* К вопросу об интерпретации Самосдельского городища на разных этапах его существования // Самосдельское городище: вопросы изучения и интерпретации. Астрахань: Изд. Сорокин Роман Васильевич, 2011. С. 158–166.
  4. *Гречкина Т.Ю., Зиливинская Э.Д.* Отчет о раскопках на Самосдельском городище в Камызякском районе Астраханской области в 2003 году. М.–Астрахань, 2004 // Архив ИА РАН.
  5. *Зиливинская Э.Д.* Отчет о раскопках городища Самосделка Камызякского района Астраханской области в 2005 году. М.–Астрахань, 2006 // Архив ИА РАН.
  6. *Зиливинская Э.Д.* Отчет о раскопках городища Самосделка Камызякского района Астраханской области в 2006 году. М.–Астрахань, 2010 // Архив ИА РАН.
  7. *Зиливинская Э.Д.* Отчет о раскопках городища Самосделка Камызякского района Астраханской области в 2009 году. М.–Астрахань, 2010 // Архив ИА РАН.
  8. *Корзухина Г.Ф., Пескова А.А.* Древнерусские энколпионы. Кресты-реликварии XI–XIII вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003.
  9. *Магомедов М.Г.* Образование Хазарского каганата. М.: Наука, 1983.
  10. *Остапенко А.А.* Кресты-энколпионы из Старой Рязани // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. №1 (март). С. 97–106.
  11. *Рубрук, Гильом де*. Путешествие в Восточные страны Вильгельма де Рубрук в лето Благодати 1253 // Джiovanni дель Плано Карпини. История Монгалов; Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. М.: Гос. изд-во географической литературы, 1957. С. 85–194.
  12. *Ханенко Б.И., Ханенко В.Н.* Древности русские. Кресты и образки. Собрание энколпионов, крестиков и образков Б.И. и В.Н. Ханенко. Вып. I. Киев, 1900.
  13. *Ханенко Б.И., Ханенко В.Н.* Древности русские. Кресты и образки. Собрание энколпионов, крестиков и образков Б.И. и В.Н. Ханенко. Вып. II. Киев, 1900.
  14. Энколпионы и кресты-тельники XI – н. XVI вв. из археологических коллекций ВСМЗ. Каталог / Сост. А.Н. Муравьева; науч. консульт. д-р ист. наук М.В. Седова. Владимир, 1999.
  15. *Яворская Л.В.* Основные результаты археозоологических исследований городища Самосделка (2005–2010 гг.) // Самосдельское городище: вопросы изучения и интерпретации. Астрахань: Изд. Сорокин Роман Васильевич, 2011. С. 151–154.

# **К вопросу об исторической обусловленности существования язычества и трех авраамических религий в Хазарском каганате**

***Колесник В.И. (Элиста)***

---

Хазарский каганат – первое в Восточной Европе политическое образование с начальными признаками государственности. Впервые этноним «хазары» был зафиксирован в 555 г. Псевдо-Захарием [4, с. 114–115]. Тогда хазары, племя в составе Тюркского каганата, локализовались в равнинном приморском Восточном Предкавказье, приблизительно от Терека до Волги [1, с. 132; 3, с. 112]. В период смуты в Тюркском каганате 630–651 гг. хазарский правитель, принадлежавший к дому тюркских каганов Ашина, присвоил царственный титул «хакан» [1, с. 170–171; 3, с. 89], Хазария обрела суверенитет, начала завоевания и, разгромив своего главного конкурента, созданную родственными хазарам болгарами Великую Болгарию во главе с родом Дуло, стремительно превратилась в степную империю. В VII–VIII вв. Хазарский каганат достиг наивысшего могущества, став одним из четырех главных – вместе с Арабским халифатом, Византийской империей, с которыми он непосредственно граничил, и Франкским королевством – субъектов международных отношений в западной половине Старого Света, в IX в. начал слабеть и после разгрома киевским князем Святославом в 965 г. прекратил существование в конце X в.

Хазарский каганат – не только самое раннее в Восточной Европе, но и единственное в истории государство с иудаизмом в качестве главной религии правящей элиты и практически неограниченной свободой вероисповедания для подданных, представленных иудеями, христианами, мусульманами и язычниками. В хазарской столице Итиле наряду с синагогами действовали церкви и мечети со школами для обучения Корану [1, с. 397]. В настоящем исследовании предпринимается попытка анализа причин такой достаточно

необычной для того времени веротерпимости. В этой связи представляется необходимым акцентировать внимание на некоторых принципиальных реалиях хазарской истории.

*Границы и население.* В хазарской экспансии следует различать политический и колонизационный аспекты. Первый состоял в завоевании и превращении в вассалов-данников сопредельных народов. Хазары начали с родственных им акацир, барсил, савир в приморском и предгорном Дагестане, болгар в Приазовье, а также местных дагестанских, аланских и адыгочеркесских племен Предкавказья. Затем пришла очередь готов в Крыму, славян в Среднем Поднепровье, буртасов, эрзя, черемисов на Средней Волге. В итоге хазары подчинили всю южную половину Восточной Европы от Волги до Дуная и от Кавказа до Камы [1, с. 174–175].

Эта сфера военно-политического господства хазар распространялась на все территории, где могла появиться их конница, и все народы, которые соглашались платить им дань. В экономику, социально-политическую организацию, верования этих народов хазары не вмешивались, признавая за ними всеобъемлющую внутреннюю автономию. Вплоть до того что постоянные представители хазарской администрации далеко не всегда присутствовали на территориях этих народов. Колонизация хазарами периферийных территорий была незначительной. Они были здесь этническим и дисперсно расселившимся меньшинством. У такой сферы доминирования не могло быть фиксированных территории и границ. Они менялись каждый раз, когда подвластные народы усиливались настолько, чтобы не платить дань, или подчинялись другим завоевателям. Так, в IX в. хазары потеряли Причерноморские степи, в которые пришли новые кочевники – сначала венгры, затем печенеги, и Среднее Поднепровье, где возникло Древнерусское государство, а в X в. – Среднее Поволжье и Нижнее Прикамье, где образовалась Волжская Болгария. Более того, такие подвластные территории не были государственными в истинном смысле этого понятия. Вряд ли можно считать интегрированной частью Хазарского каганата таких его данников, как Кавказская Албания или славянские племена полян, северян, вятичей и радимичей.

Колонизационная экспансия состояла в компактном расселении хазар на завоеванных и свободных от иноплеменного населения землях. Так сформировалась их этническая территория, где они составляли основную массу населения и где действовали нормы их жизни, которая управлялась исключительно их собственной администрацией и поэтому действительно

являлась государственной. Из данных письменных источников следует, что собственно Хазария замыкалась в треугольнике между Нижним Доном и дельтой Волги, от места их наибольшего сближения до Терека и предгорий центральной части Кавказа, без, по-видимому, Прикубанья и Восточного Приазовья [1, с. 393–394].

Контуры этой собственно Хазарии совершенно определенно обозначены археологическими памятниками салтово-маяцкой культуры, окружавшими ее по периметру указанных границ [6, с. 152–153]. Салтово-маяцкая культура сложилась в VIII–IX вв. в периферийных донских, приазовских и прикаспийских степях Хазарского каганата и имела локальные варианты этнического происхождения. Археологи уверенно идентифицируют в ней погребения двух народов – алан и болгар. Сравнительно немногочисленные хазарские памятники выделяются только предположительно как подкурганые погребения [6, с. 75].

*Экономика Хазарского каганата* была достаточно примитивной, аграрно-натуральной, догородской. Только Итиль, хазарская столица в низовьях Волги, имел признаки не только военно-административного, но и торгово-промышленного центра. Другие возникшие в VIII в. поселения в подавляющем большинстве были чисто сельскохозяйственными. Лишь немногие из них могут считаться городами. Таковыми, возможно, являлись Таматарха и Боспор, но они были прямым продолжением ранее существовавших на тех же местах античных городов [1, с. 238].

Наиболее развитыми были периферийные регионы каганата. Это колыбель хазарской государственности предгорный Дагестан, откуда хазары в VIII в., спасаясь от бесконечных набегов арабов, сдвинулись на север, и захваченный в середине VII в. Крым. В Дагестане города Беленджер и Семендер и еще более 40 раннесредневековых городищ были отстроены на слоях албано-сарматского времени полиэтничным населением [6, с. 93–97], в котором хазары представляли администрацию и воинов. В Крыму Керчь и еще 10 городков, равно как Таматарха и Фанагория в Приазовье, имели античное происхождение, и в них преобладало автохтонное население. В Подонье стационарные поселения салтово-маяцкой культуры (кочевья, или сезонные стойбища, не укрепленные и укрепленные земляными валами поселения, небольшие мысовые укрепления с остатками каменных стен и крепости-города) были созданы бежавшими сюда из Предкавказья от арабских вторжений в VII в. аланами и болгарами [6, с. 65, 75]. Среднее Поднепровье в VIII в.

заселили славяне. В обмен на дань хазарам они получили возможность занять черноземную лесостепь, идеальную для земледелия при гарантиях безопасности от грабительских рейдов кочевников [1, с. 241, 294–296].

О собственно Хазарии письменные источники сообщают, что ее территория была разделена на наследственные земельные владения между хазарскими родами. Хазары в своих наделах кочевали, выпасая овец, лошадей и верблюдов, возделывали землю, выращивали виноград, просо и рис, ловили рыбу и даже варили белужий клей на экспорт [1, с. 398]. Однако археологические памятники обоих типов – поселения и погребения – здесь практически отсутствуют. Не выявлен и легендарный Итиль, по описаниям арабских авторов, большой зеленый город с рынками, общественными банями, синагогами, мечетями и церквями, но с единственным строением из обожженного кирпича – царским дворцом, немногими постройками из глины и бесчисленными шатрами и юртами [1, с. 397]. Таким образом, даже столица каганата только наполовину стала городом, наполовину оставаясь просто большим зимовищем кочевников. Подобная экономика могла без избытка обеспечить главные потребности в еде, одежде, утвари, крове, транспорте за счет кочевого скотоводства самих хазар, земледелия и ремесла, которыми, скорее всего, занимались рабы-иноплеменники. Относительный достаток массы рядовых хазар, высокое качество жизни хазарской элиты и государственная имперская политика обеспечивались, во-первых, эксплуатацией подвластной периферии и, во-вторых, доходами от транзитной торговли.

*Инфраструктура Хазарского каганата* была образована северными ответвлениями Великого шелкового пути. Три из них: первый из Средней Азии через Приаралье и по северному берегу Каспия, второй из Ирана по западному берегу Каспия через Албанские (Каспийские) ворота у Дербента, третий из Закавказья через Аланские ворота в Дарьяльском ущелье долины Терека – сходились в Итиле. Четвертый – из Малой Азии через западные кавказские перевалы – выводил, разветвляясь за Кубанью, к городам на западной границе собственно Хазарии – Таматархе и Фанагории у Керченского пролива и Саркелу на Нижнем Дону – западным воротам Хазарии. Из Итиля, восточных ворот Хазарии, Шелковый путь продолжался на север по Волге, из Таматархи и Фанагории – на запад в Крым и Византию. От Саркела, западных ворот Хазарии, расходились три дороги. Одна – сначала на север по берегу Дона и далее разветвляясь в западном (к Днепру, в земли славянских племен северян и вятичей) и восточном (к Волге, в мордовские земли) направлениях.

Вторая – на северо-запад через донские и днепровские степи к Киеву. Третья – на юго-запад вдоль Дона и берега Азовского моря в Крым и Дунайскую Болгарию [5, с. 148–151, рис. 54].

Коммуникации внутри Хазарии соединяли главные ее города. Один путь, о котором говорилось выше, связывал Саркел с Фанагорией и Таматархой. Второй – шел от Саркела на северо-восток вверх по Дону до Аксая, вдоль которого продолжался на восток и далее через Ергенинскую возвышенность где-то в полосе современных поселений Плодовитое, Малые Дерберы, Садовое к Итилю. Третий – от Саркела на юго-восток через Сальские степи, Ергенинскую возвышенность в районе современной Элисты и Калмыцкую степь к Беленджеру и Семендеру в приморском Дагестане [5, с. 147, 149, рис. 52, 53].

Здесь важно отметить, что в раннее средневековье на базе античного Шелкового пути еврейскими купцами-рахдонитами была организована постоянная торговая сеть [7]. Западную Европу с Индией и Китаем связали пути через Средиземное море и далее либо целиком сухопутные из Египта через Ливан, Ирак, Иран, Афганистан, либо по суше и морем от Суэца, огибая Аравийский полуостров с запада по Красному морю в Индийский океан, либо из Ливана через Ирак и Персидский залив в Индийский океан. В Восточную, Центральную и Северную Европу все дороги с Востока лежали через Хазарский каганат, полностью перекрывавший сухопутную границу между Европой и Азией. Даже Каспийское и Черное моря арабы в X в. называли Хазарскими [3, с. 158, прим. 135].

Таким образом, собственно Хазария притягивала к своим границам и соединяла в себе абсолютно все коммуникации, непосредственно связывавшие Азию и Европу.

*Конфессиональная ситуация в VII–VIII вв.* Хазары изначально и в период экспансии исповедовали языческую (буквально племенную) религию [3, с. 144–146], по определению исключаящую прозелитизм. Язычество консолидировало и обосновывало исключительность племени, в данном случае хазар, в частности их превосходство над иноплеменниками-данниками, которых разумнее было предоставить их собственным слабым божествам, нежели брать под покровительство своих сильных. Язычники составляли основную массу населения каганата. Язычниками оставались вплоть до гибели каганата значительная часть самих хазар [3, с. 131].

Христианство появилось на периферии каганата много раньше, чем сами хазары, и распространялось исключительно мирной проповедью мно-

гих миссионеров, начиная с апостола Андрея Первозванного и четвертого папы Римского святого Климента. В IV в. на берегах Керченского пролива была образована древнейшая в Хазарии Боспорская епископия и на юге Крымского полуострова – Херсонская епископия. Тогда же Кавказская Албания приняла христианство как государственную религию.

Первое знакомство хазар с христианами было трагичным для последних. В 552 г. хазары захватили Северную Албанию. В этой связи Моисей Каланкатуйский в своей «Истории албан» отметил: «Страна наша подпала под власть хазар; церкви и писания преданы были огню. Тогда, во второй год правления Хосроя, царя царей, в начале армянского летосчисления перенесли престол патриарший из города Чора в столицу Партав по случаю хищнических набегов врагов Креста Господня» [1, с. 124–125].

Но в 682 г. хазарский вождь Алп-Илутвер после вторжения в Албанию принял христианство [3, с. 146–147]. Предположительно он пошел на это, пытаясь создать себе независимое владение в пределах Приморского Дагестана, что было враждебно встречено основной частью хазарской знати, и потерпел поражение в борьбе с хаканом. Из источников имя Алп-Илутвера после событий 682 г. исчезает. Таким образом, эта попытка христианизации хазар окончилась неудачей. Далее до 730-х гг., которыми датируется начало иудаизации, никаких известий о попытках изменения религии хазар нет [3, с. 146–148].

В то же время распространению христианства у своих иноплеменных подданных хазары не мешали. В середине VIII в. в подвластном им Крыму была учреждена Готская епархия, в конце VIII в. преобразованная в огромную, от Херсонеса до Итиля, митрополию из семи епископий [2, с. 175–176].

Иудаизм, подобно язычеству отвергающий прозелитизм, проникал на периферию будущей Хазарии параллельно с христианством, но не миссионерским, а миграционным путем, не распространяясь на автохтонное население. Евреи прибывали в Хазарию из Византии, Ирака, Ирана и Средней Азии [3, с. 152]. С начала нашей эры они обитали в Крыму и Фанагории, где значительно умножились в связи с всплесками антисемитизма в начале VII и VIII вв. в Византии. Поселение евреев в Дагестане было связано с их притеснениями в сасанидском Иране, особенно при подавлении маздакитов в 530 г. [1, с. 264–265].

Ислам появился в Хазарии в 652 г. вместе с арабами-завоевателями, неудачно осадившими тогдашнюю хазарскую столицу Беленджер. Затем хазары

и арабы неоднократно воевали с переменным успехом. Это противостояние принципиально отличалось от хазаро-византийского и арабо-византийского, поскольку ислам еще со времен пророка и первых праведных халифов, при которых началась арабская экспансия за пределы Аравийского полуострова, сформулировал особую конфессиональную политику. Утверждая ислам единственно истинной религией, она была непримирима к язычеству, реализуя воинствующий прозелитизм, но допускала определенную толерантность, на практике далеко не всегда соблюдавшуюся, к верованиям, имеющим письменно фиксированные откровения, – христианству и иудаизму [3, с. 148]. Поэтому в 737 г. после сокрушительного поражения от Мервана ибн Мухаммеда и капитуляции язычнику-кагану, чтобы сохранить власть и государство, пришлось формально принять ислам как государственную религию. На деле хазары сохранили прежнюю веру своих предков, и каган вскоре открыто вернулся к ней, а мусульман-иноплеменников в Хазарии просто не было. Природные мусульмане в ту пору были немногочисленны даже в Закавказье и Средней Азии [3, с. 148].

*Конфессиональная ситуация в IX–X вв.* На рубеже VIII–IX вв. хазарская элита обратилась в иудаизм [1, с. 280]. Причины перехода хазар от язычества к монотеизму были те же, что и у любого другого средневекового этноса, совершавшего переход от родоплеменного социума к раннеклассовому. Понятен и выбор хазарами иудаизма. Во-первых, он обеспечивал дополнительные возможности в утверждении суверенитета Хазарии в отношениях с главными и опережавшими ее в социальном развитии партнерами – христианской Византийской империей и мусульманским Арабским халифатом. Во-вторых, диктовался стремлением укрепить ресурсную базу молодого бедного государства. Собственная примитивная экономика каганата была недостаточна для реализации имперской политики. Но геополитическое положение каганата открывало возможности получения легких доходов от транзитной международной торговли. Объем таких доходов зависел от транспарентности торговых и финансовых операций, недоступной тем, кто в них не участвовал. В этой связи завоевание хазарами доверия рахдонитов, внедрение в их среду в качестве «своих» приобретало принципиальное значение.

И здесь возникает обратная сторона особого конфессионального выбора хазар. Доходность международного торгово-финансового бизнеса рахдонитов напрямую зависела от их влияния на элиту стран, в которых они вели свои дела, что было невозможно без проникновения в эту, в данном случае

хазарскую, элиту в качестве «своих». Способами проникновения были брачные связи и религиозная идентичность.

Данные источников о конкретных обстоятельствах обращения хазар в иудаизм [1, с. 268–279] позволяют сделать вывод, что иудаизация была инициирована метисированной хазарской знатью, либо происходившей от выдвинувшихся на службе кагану еврейских мигрантов, либо породнившейся с ними путем брачных уз. Таким образом, в Хазарии имел место беспрецедентный в иудейской истории и успешный опыт прозелитизма.

Обретение иудаизмом статуса государственной религии Хазарии изменило баланс политических сил в государстве. Каганы из исконно хазарского царственного рода Ашина ценой перехода в иудаизм формально сохранили статус носителей высшей власти, но на деле были отстранены от управления страной и стали чисто церемониальными фигурами. Реальная власть перешла к формально вторым после кагана бекам (царям), принадлежавшим к метисированной хазаро-еврейской знати. Родоначальником династии беков источники называют князя Булана, ассимилированного и возвысившегося на военной службе хазарам еврея, призвавшего подобных ему сородичей вернуться к подзабытой на чужбине вере предков [1, с. 270–271; 3, с. 137–138].

Инициированная Буланом и реализованная его потомком Обадией иудаизация каганата расколола природную хазарскую элиту, поставив ее перед выбором – принять новую веру или бороться за веру предков. В Хазарии началась смута. Реформаторы победили традиционалистов, которые частью погибли, частью покинули родину, частью смирились [1, с. 324–325; 3, с. 140].

При этом иудаизация практически не затронула рядовое хазарское и нехазарское население каганата, и вероисповедная ситуация осталась прежней. Имеются лишь два косвенных указания на ограничение возможностей христианской Церкви. Во-первых, в IX в. из нотидий, официальных списков епархий Константинопольского Патриархата, исчезают Готская митрополия и семь ее епархий. Их место заняла теперь единственная в Хазарии Боспорская архиепископия [1, с. 261]. Во-вторых, в 834 г. византийцы по просьбе хазар отстроили им в чистом поле крепость Саркел. Строительные материалы византийцы привезли с собой. Среди них были и мраморные украшения для христианского храма, оказавшиеся невостребованными. Очевидно, хазары не разрешили, как рассчитывали византийцы, возведение церкви [1, с. 329]. Но и здесь прослеживается не исповедный, а политический аспект. Скорее

всего, новая хазарская власть опасалась усиления христианской Церкви, которая помимо своей основной миссии окормления верующих играла роль политического инструмента Византийской империи.

Толерантность осталась базовым принципом религиозной политики каганата. Арабские авторы сообщают, что иудаизм исповедовали хахан, царь, сородичи и окружение царя, и даже приводят один конкретный эпизод присутствия среди хазарской знати мусульман. Они также сообщают, что наряду с иудаизмом хазары исповедовали ислам, христианство, язычество, отводя в этом перечислении иудаизму последнее место, и прямо утверждают, что в Хазарии иудеев было меньше всего, а больше всего – мусульман и христиан [3, с. 153]. Примечательно, что в Семендере, бывшей столице хазар, было много христиан, хотя его владетель уже исповедовал ислам [1, с. 191]. В Итиле, по данным арабских писателей, численность мусульман превышала 10 тысяч человек. Один из них, ал-Мас'уди, объяснял это тем, что много мусульманских купцов и ремесленников приехало в хазарскую страну ввиду справедливости и безопасности, господствующих там [3, с. 131].

Свидетельство ал-Мас'уди отчетливо выявляет прагматическое отношение к вопросам веры новой хазарской элиты. Внешнюю политику, сводившуюся исключительно к военному грабежу и взиманию дани с покоренных народов, отныне дополняют и теснят на второй план методы цивилизованного политико-финансового доминирования. Его суть заключается в поощрении экономической активности различных этнических и конфессиональных сообществ. При обязательном условии ориентированности на Хазарию и подконтрольности хазарской элите. Почти непрерывные до этого войны с арабами прекратились, в Хазарию устремились купцы из мусульманских стран, главным образом из Средней Азии, издавна связанной торговыми отношениями с Приуральем и Поволжьем [1, с. 226].

Таким образом, превращение иудаизма в государственную религию Хазарского каганата представляло собой политический проект еврейской бизнес-элиты и хазарской властной элиты, нацеленный на повышение значимости в международных отношениях коммерческо-финансовых связей при главенствующей роли в них названных элит.

Собственно религии в этом проекте отводилась служебная, вспомогательная роль. Иудаизм как государственная религия был призван, с одной стороны, обеспечить высокий, надежно защищенный статус хазарской и еврейской элит в самом каганате и на международной арене, с другой – снять

мешавшую полноценному развитию международного торгово-финансового бизнеса межрелигиозную и межэтническую напряженность гарантированной на государственном уровне толерантностью в вопросах веры.

Проект оказался успешным в среднесрочной перспективе. В течение полутора столетий он поддерживал суверенный политический статус Хазарского каганата в отношениях с Византией и халифатом и обеспечивал максимальную эффективность бизнеса рахдонитов и высокие доходы хазарской элите.

Вторая попытка реализации подобного проекта датируется 987 г., когда хазарские евреи предлагали иудаизм как государственную религию Древнерусскому государству, которое за два десятилетия до этого разгромило Хазарский каганат и заняло его место на торговых путях из Азии в Европу. Эта попытка оказалась неудачной и последней в своем роде.

- 
1. *Артамонов М.И.* История хазар. Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1962.
  2. *Кулаковский Ю.А.* К истории Готской епархии (в Крыму) в VIII в. // ЖМНП. Ч. CCCXV. 1898. С. 173–202.
  3. *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М.: Наука, 1990.
  4. *Пигулевская Н.В.* Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // ВДИ. 1939. №1. С. 114–115.
  5. *Плетнева С.А.* Саркел и «шелковый путь». Воронеж: Изд-во Воронежского гос. ун-та, 1996.
  6. *Степи Евразии в эпоху средневековья.* М.: Наука, 1981.
  7. *Gil Moshe.* The Radhanite Merchants and the Land of Radhan // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1976. V. 17. P. 3. P. 299–328.

## Раннесредневековые источники о Дербенте периода становления христианства

*Кудрявцев А.А. (Ставрополь)*

---

Основные источники, связанные с военно-политической историей Дербента, приходится на период становления христианской религии в Закавказье и на Восточном Кавказе и попыток сасанидского Ирана насадить здесь свою господствующую религию – зороастризм, прежде всего в таких стратегически важных местах, как Дербент. Одновременно Византия стремилась распространить и укрепить на этих территориях христианство, ставшее государственной религией Римской империи в первой четверти IV в.

Сасаниды почувствовали особую роль Дербентского прохода в исторических судьбах Кавказа и Ближнего Востока сразу же после возникновения их державы. Новому Персидскому государству, едва возникшему на развалинах Парфянской державы, пришлось вести тяжелую войну с кочевниками, пропущенными через проход враждебно настроенными к Сасанидам правителями Закавказья.

Армянские историки V в. Агафангел и Моисей Хоренский в связи с этими событиями первой половины III в. сообщают, что царь Армении Хосров I (204–239 гг.), происходивший также из рода Аршакидов, мстя за смерть своего родственника парфянского царя Артабана V, убитого, по преданию, лично Арташиром, «приказал открыть проходы Аланский и Дербентский или Джора» [16, с. 12–13] и пропустил против персов воинственные племена Северного Кавказа и Прикаспия.

Пришедшие на помощь армянам «полчища иверцев, агван, гуннов, джигпов, лпинов, каспов и других» совершили «несколько удачных походов в Персию, где предали огню и мечу города и села» [16, с. 12–13] и «разгромили весь край до самого Тисбона (Ктезифона)» [16, с. 20–21]. Этот горький урок

не прошел даром для правителей Ирана, и уже следующий представитель династии Сасанидов, «царь царей» Шапур I (242–272 гг.), совершил своего рода карательную акцию против Дербента. О походе Шапура I к Дербенту стало известно из надписи магупата (верховного жреца) Ахура Мазды Картира на «Ка'бе Зороастра», который сообщает, что «кони и люди Шапура, царя царей», покорив государства Закавказья, дошли «до Албанских ворот (Дербента. – А. К.), там, где Шапур, царь царей, с конями и людьми, сам... разрушения и пожара... учинил...»<sup>1</sup>.

Однако, несмотря на большие военные успехи персов, в результате которых, судя по надписи Шапура I, им удалось на какое-то время захватить большую часть Закавказья, укрепиться в Дербентском проходе Сасанидам в этот период, видимо, не удалось. Даже блестящая победа над римским императором Валерианом в битве у Эдессы в Месопотамии (260 г.), когда случилось небывалое в римской истории – в плен попал сам император со всем своим окружением, – не дала персам возможности покорить Закавказье [19, с. 132–134], сохранившее верность Риму [20, гл. ХLI].

Новый подъем Дербента относится лишь к концу III – началу IV вв., когда он быстро восстанавливается и вновь активно развивается. Но это возрождение Дербента не связано с Ираном, который в указанный период, судя по данным письменных источников и археологических исследований, не имел влияния на эти области Восточного Кавказа.

В конце III – начале IV вв. и сасанидский Иран, и Римская империя, раздираемые внутренними противоречиями и бесконечными войнами друг с другом, не имели достаточно прочной власти в Кавказской Албании и вообще в Закавказье, которое становится ареной ожесточенной борьбы. Ни та ни другая сторона в этот период не могла контролировать «ворота» Дербента, а первую попытку персов проникнуть в проход в начале первой половины III в. можно считать кратковременной акцией.

<sup>1</sup> Накш-и Рустамская надпись Картира на «Ка'бе Зороастра» [цит. по: 12, с. 87–88]. Перевод этой надписи Картира, приводимый Р. Фраем, незначительно отличается от цитируемого, в нем сообщается, что «страну Армению, Грузию, Албанию и Баласаган, вплоть до Албанских ворот, Шапур, царь царей, со своими конями и людьми разграбил, сжег, опустошил». Р. Фрай отмечает, что «название Баласаган прилагалось к побережью Каспийского моря к югу от Дербента, включая Муганскую степь» [см.: 21, прим. 23].

После смерти Шапура I в Иране за короткий период сменились четыре царя, страну раздирали междоусобные войны и преследовали военные неудачи на западе.

В 283 г. персы вынуждены были заключить невыгодный для себя мир с римлянами и потеряли контроль над Арменией. Дальнейшие неудачные войны на Кавказе и внутренние смуты не позволили Сасанидам в первой половине IV в. возобновить борьбу за Закавказье, ориентировавшееся на Рим. Позиции Ирана здесь особенно ослабли в связи с распространением в Армении, Кавказской Албании и Грузии христианства, которое повлекло за собой отход господствующих классов Закавказья от Сасанидов.

Источники V–VII вв. подробно описывают принятие в начале IV в. христианства в Армении, в распространении которого особая роль принадлежит святому равноапостольному Григорию. По данным Моисея Каганкатвацци, святой Григорий крестил в 313 г. албанского царя Урнаира и его свиту, направив в Албанию епископом Григориса. Святой Григорис пытался обратить в христианство в первой трети IV в. племя маскутов, проживавших в междуречье Рубаса и Самура, недалеко от Дербента, но был убит ими, приняв мученическую смерть.

Представляется вероятным, что, в отличие от маскутов, население Дербента, христианизацию которого начинал еще святой Елисей, рукоположенный во епископа в Иерусалиме святым апостолом Иаковом, братом Господа Иисуса Христа и первым архиереем Иерусалимским, и прибывший в г. Чога (Дербент) около 62 г., в значительной части было уже христианами.

Влияние Восточной Римской империи, где христианство было признано государственной религией, на Кавказе значительно усилилось. Но Иран не собирался сдавать свои позиции, особенно в наиболее важных областях Восточного Кавказа, и прилагал все усилия для раскола правящей верхушки Армении в Кавказской Албании. Вмешательство Ирана в кавказские дела особенно возросло при царе Шапуре II (309–379 гг.), который к середине IV в. перешел от политических интриг и дипломатии к прямым военным действиям, одержав ряд побед над римлянами. В 359 г. персы захватили важную крепость Амиду на границе Месопотамии и Армении, и положение их на Кавказе значительно упрочилось. Аммиан Марцеллин, участник и очевидец

многих военных действий римлян и персов на Кавказе, писал, что в ответ на мирные предложения Рима, сделанные им в связи с рядом неудачных военных кампаний, «Шапур, возгордившись больше прежнего, заявил, что он согласен на мир, но условия предложил тяжкие» [1].

Военные успехи персов совпали с активизацией кочевников Северного Кавказа, которые, «соединившись, прошли через ущелье Чор и поселились в пределах ахванских» [7, с. 151]. Шапур оказал албанам помощь в борьбе с кочевыми племенами, что способствовало укреплению иранского влияния здесь. Однако до середины IV в. Сасанидам вряд ли удалось распространить свою власть на Дербентский проход, хотя Шапур II и понимал его значение для судеб Закавказья и самого Ирана. Судя по сообщению известного албанского историка раннесредневековой эпохи Моисея Каганкатваца, писавшего, что армянский царь Тиран (338–345 гг.) «заключил мир с персами и, помогая Шапуху (Шапуру II. – А. К.), оградил его от нападения северных народов (то есть закрыл Дербентский проход. – А. К.)» [6, с. 22], персы во второй четверти IV в. еще не распространили своего влияния на Дербент, и он находился во власти кавказских правителей. Но участие албанского царя в 359 г. в битве под Амидой на стороне персов и то почетное место, которое он занимал там рядом с Шапуром, свидетельствуют о переориентации Кавказской Албании на сасанидский Иран и усилении влияния последнего на Восточном Кавказе.

Возможно, в этот период иранцы под предлогом защиты Закавказья от кочевников попытались взять «ворота» Дербента под свой контроль.

Влияние персов на Восточном Кавказе значительно усилилось в конце правления Шапура II (309–379 гг.), чему способствовали внутривосточные смуты в Армении и нашествие готов на Римскую империю, отвлекшее ее правителей от борьбы на Востоке.

Конечным результатом дипломатических и военных усилий Шапура на Кавказе было соглашение с римлянами о разделе Армении, который произошел уже после смерти сасанидского царя, в 387 г., и имел решающее значение для укрепления власти Ирана на всем Восточном Кавказе. Попал ли сразу после этого Дербент под власть Сасанидов, неизвестно (о событиях в Албании в период с конца IV до середины V вв. в источниках мало данных). Сведения

известных армянских авторов V в., таких как Вардапет Егише, Агафангел, Моисей Хоренский, Лазарь Парпеци, позволяют считать, что основная часть населения Дербента были уже христианами.

Это тем более вероятно, что по приказу персидского царя наряду с персидскими войсками охрану «ворот» несли армянские и албанские отряды. Источники (Егише) упоминают армянских нахараров, которые со своими дружинами «были в северных краях в Хонской крепости (в крепости Чора, то есть Дербенте. – А. К.)».

О весьма значительном количестве христиан среди обитателей Дербента сасанидской поры, а именно V в., свидетельствуют сообщения грузинских раннесредневековых источников. Так, в «Мученичестве святой царицы Шушаник» (V в.), древнейшем из дошедших до нас памятников грузинской литературы, упоминается о посещении Дербента грузинскими питиахшами (царями, правителями): «Питиахш (имеется в виду Варскен. – А. К.) отправился в Чору». Причем, судя по дальнейшему тексту источника, авторитет иранского наместника в Дербенте был столь велик, что при решении своего вопроса грузинский питиахш собирался обращаться или к сасанидскому царю, или к нему. Угрожая заключенной в темницу Шушанике, не желавшей отречься от христианства, «питиахш прислал посредников сказать ей: «Или выполни мою волю и возвращайся во дворец, или же, если не вернешься, отправлю тебя на осле в Чору или ко двору царя персидского» [14, с. 9]. Однако потом питиахш передумал посылать ее в Чору, побоявшись, «как бы там она не стала женой какого-нибудь князя» [14, с. 10]. Сообщения этого источника свидетельствуют об особом положении дербентского марзпана в административной структуре региона и всей иерархии Сасанидской империи. Как можно понять из источника, его резиденция, куда для решения своих вопросов являлись цари Картли и других областей Кавказа, была и местопребыванием его пышного двора, состоявшего не только из персидской знати, но и из местных кавказских феодалов, вероятнее всего христиан (албанских, армянских и др.). Иначе за какого же князя могла выйти замуж столь ревностная христианка Шушаника, которую не сломили ни тюрьма, ни лишения?

Сведения источников о «десяти тысячах конницы», составляющих войско «марзпана Чора», позволяют утверждать, что и в Дербенте, подобно

другим областям государства Сасанидов, основу военных сил составляла тяжелая кавалерия. Из конницы состояли отряды албанских и армянских нахараров, которые, по сообщениям раннесредневековых армянских авторов, несли охрану ворот вместе с персами. Армянские и албанские конные отряды («азатагунд» или «азатахумб» – конное войско) состояли из мелких и средних феодалов-азатов [15, с. 19]. Именно иранская кавалерия и кавказские конные отряды были реальной военной силой, способной отразить набеги кочевников и защитить от них Закавказье и другие сасанидские провинции.

Появление в Дербентском проходе первых иранских укреплений, судя по сообщениям источников V–VI вв., можно отнести ко времени правления Ездигерда II (439–457 гг.), при котором персидские и армянские отряды охраняли от гуннов «врата» «в северных краях, в Хонской крепости» [5, с. 53] (в переводе П. Шаншиева «северные врата Дербентские») [8, с. 70] и «перестали Хайландуры выходить через пограничную крепость Чора» [5, с. 31]. Эта пограничная крепость упоминается армянским автором V в. Егише, который в связи с антииранским восстанием народов Закавказья в 450–451 гг. писал, что восставшие армяне и албаны «направились к Хонским вратам, которыми завладели силою персы, взяли и разрушили врата и перебили войска, что располагались внутри» [5, с. 79]. В том, что здесь идет речь о разрушении укреплений, построенных Ездигердом, автор не оставляет сомнений, сообщая дальше, что царь (Ездигерд II) «был крайне удручен не только разорением страны и из-за потерь в войсках, но еще больше тем, что была разорена та пограничная крепость, которую, начав издавна, только-только смогли построить» [5, с. 118].

Эти данные подтверждает албанский историк Мовсес Каланкатвази, который в связи с антииранским восстанием середины V в. писал, что армяне и албаны «пошли войной на крепость, построенную Газкертом (Ездигердом. – А. К.) при вратах Гуннов, которыми насильно завладели Персы» [6, с. 88]. Другой автор V – начала VI вв., Лазар Парпеци, сообщая об этих же событиях, называет укрепление Ездигерда не просто крепостью, а «пахак стены» [11, с. 66; цит. по: 19, с. 209], что имеет особое значение для отождествления их с дербентскими сырцовыми «длинными стенами».

Анализ раннесредневековых письменных источников позволяет отождествлять разгромленную во время антииранского восстания крепость Чора с Дербентом и утверждать, что в IV–VI вв. граница между албанцами и гуннами проходила в районе Дербента. Многочисленные сообщения армянских, сирийских, византийских писателей V–VII вв. [22, р. 180; 11, с. 66; 7, с. 113, 144; 8, с. 13, 70; 5, с. 53, 118; 9, с. 30, 121; 2, с. 38; 17, с. 82–85; 18 и др.] содержат сведения о том, что восставшие армяне и албанцы «перебили войска находившихся внутри крепости», но не тронули население Чора, поддерживавшее восставших. Это дает основание полагать, что большая часть его были христианами.

Неудачные военные действия персов на восточной границе Сасанидской империи, пленение, а затем гибель Пероза в войне с эфталитами [4, с. 277], внутренние противоречия и раздоры в Иране привели к тому, что Сасаниды потеряли на некоторое время контроль над Дербентским проходом.

В 483–484 гг. Закавказье охватило мощное антииранское восстание под руководством Вахтанга Горгасала, в котором восставшие иберы, армяне, албанцы привлекли к борьбе против иранцев кочевников Прикаспия и Северного Кавказа [4, с. 277]. Согласно сведениям древнегрузинских источников, во времена правления Вахтанга Горгасала жители Дербента оказывали помощь кочевникам Северного Кавказа и пропускали их через «Ворота Дарубанда» [13, с. 81]. Г.В. Цулая, издавший эти материалы, справедливо полагает, что в источнике речь идет об использовании Дербентских ворот гуннами, поддерживавшими в тот период связь с населением Дербента [13, с. 89].

Иран, раздираемый междоусобной борьбой братьев погибшего Пероза, Валарша и Зарера, теснимый на востоке эфталитами, а на западе гуннами, вынужден был смириться с потерей Дербентских укреплений, которыми, по сообщениям византийских источников, овладел гуннский царь Амвазук [10, с. 13].

Вернуть проход себе персы смогли лишь в правление Кавада I, когда внутреннее положение в стране и на ее границах несколько стабилизировалось. Прокопий Кесарийский утверждает, что Кавад овладел «Каспийскими воротами» после смерти Амвазука, «родом гунна». Амвазук хотел передать охрану ворот Византии, но император Анастасий, не надеясь на свои силы

или не желая войны с персами, отказался взять их под свою охрану, а Кавад прогнал детей Амвазука и захватил ворота [17, с. 67]. Глубокий кризис, охвативший сасанидский Иран во второй четверти VII в., имел губительные последствия для христианского населения Дербента, из которого в 551 г. престол главы Албанской Церкви был перенесен в «столицу Партав по случаю хищнических набегов врагов Креста Господня» [6, с. 90].

Сколь трагичными для жителей города были набеги хазар, свидетельствует Моисей Каганкатвацци, писавший, видимо, со слов очевидца, который в связи с взятием Дербента в 627 г. хазарами сообщает, что кочевники «как хищные волки, потерявшие стыд, бросились на них (жителей Дербента. – А. К.) и беспощадно перерезали их на улицах и площадях города» [6, с. 105].

По данным раннесредневековых источников, духовенство занимало особое положение в социальной структуре дербентского общества, что было связано не только с очень сильными позициями христианской Церкви в Дербенте, как и во всем Закавказье, но и со сложными противоречиями идеологического характера, которые возникали в силу различного вероисповедания сасанидской военно-административной верхушки и основной части населения города. Христианство, начавшее укрепляться в Дербенте еще в IV в., уже в V в. было религией основной части неиранского населения города. Арабы, захватившие эти районы, «упоминают о христианстве как о религии местного населения, а о последователях зороастризма не упоминается». Христианское духовенство являлось «особым слоем, весьма сильным и влиятельным во всех странах Закавказья» [15, с. 202]. Духовенство Дербента не было исключением в этом плане, наоборот, положение его в структуре местного общества было намного выше, чем во многих других городах Закавказья и Ирана. Близость Ватнианского поля, где погиб мученической смертью от рук маскутов один из первых христианских миссионеров на Восточном Кавказе епископ Григорис, и пребывание здесь албанского царя Ваче II, потерявшего корону из-за своей приверженности христианству, делали Дербент одной из христианских святынь Кавказа. В то же время город был и крупнейшим христианским центром Кавказской Албании, где, по сообщениям авторитетных раннесредневековых источников, находилась резиденция Католикоса (Патриарха) страны, перенесенная позднее в Пар-

тав. Однако существует мнение, что при арабах Патриарх вновь вернулся в Дербент [3, с. 672].

В пользу этого предположения свидетельствует сообщение третьей книги «Истории агван», написанной, скорее всего, в X в. Моисеем Дасхуранци, где сообщается, что в той же, третьей, части книги автор в связи с событиями первой половины VIII в. писал: «В 180 году (по армянскому летосчислению, 732 г. по Р. Х. – А. К.) Маслиман вторично выстроил Дарбанд во имя таджиков (арабов. – А. К.), но не разрушил восточный патриарший дворец, который еще и до сих пор (ко времени написания источника, скорее всего к концу X в. – А. К.) существует в нем» [6, с. 261].

Анализ раннесредневековых источников позволяет предположить, что, подобно крупным городам Закавказья и Западного Ирана, где большинство населения являлись христианами (сирийцы, греки, армяне), данная конфессия была в Дербенте весьма многочисленной и имела довольно развитую иерархическую структуру.

- 
1. *Аммиан Марцелин*. История. Кн. XVII. Гл. 5.2 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Marcell/04.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Marcell/04.php) (дата обращения: 25.05.2015).
  2. Армянская география VII в. по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Пер. К.П. Патканьяна (Патканова). СПб., 1877.
  3. *Бартольд В.В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. I. М., 1963.
  4. *Дьяконов М.М.* Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.
  5. *Егише*. О Вардане и войне армянской / Пер. И.А. Орбели. Ереван, 1971.
  6. «История агван» Моисея Каганкатваца / Пер. К.П. Патканьяна (Патканова). СПб., 1861.
  7. История Армении Моисея Хоренского / Пер. Н.О. Эмина. М., 1893.
  8. История Егише Вардапета / Пер. П. Шаншиева. Тифлис, 1853.
  9. История епископа Себеоса / Пер. Ст. Малхасянца. Ереван: Армфан-А, 1939.
  10. *Козубский Е.И.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
  11. *Лазар Парпеци*. История Армении и Послание к Вагану Мамиконяну / Под ред. Г. Тер-Мкртчяна и Ст. Малхасянца. Тифлис, 1904. (На арм. яз.).
  12. *Лукин В.Г.* Культура сасанидского Ирана. М., 1969.

13. *Мровели Леонти*. Жизнь картлийских царей / Пер. и коммент. Г.В. Цулая. М., 1979.
14. Мученичество святой Шушаники // Грузинская проза: избранные романы, повести и рассказы в трех томах / Пер. К.А. Лордкипанидзе и С.И. Чиковани. Т. I. М.: Художественная литература, 1955.
15. *Новосельцев А.П.* Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980.
16. *Патканьян К.* Опыт истории династии Сасанидов // Труды ВОРАО. СПб., 1869. Ч. XIV.
17. *Пигулевская Н.В.* Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л., 1941.
18. *Приск Панийский*. Готская история / Пер. В.В. Латышева // ВДИ. 1948. №4.
19. *Тревер К.В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.; Л., 1959.
20. *Флавий Виписк*. Божественный Аврелиан // Властелины Рима. М.: Наука, 1992 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ancientrome.ru/antlitr/sha/siravrel.htm> (дата обращения: 25.05.2015).
21. *Фрай Ричард*. Наследие Ирана. М., 1972.
22. *Langlois V.* Fragmenta historicorum graecorum. P., 1870. T. V.

## **Змейский каменный крест XI–XII вв.**

***Малахов С.Н., Фидаров Р.Ф. (Владикавказ)***

---

В ходе археологических раскопок Змейского катакомбного могильника (Кировский район Республики Северная Осетия – Алания), которые проводились экспедицией Института истории и археологии РСО – Алания (руководитель Р.Ф. Фидаров) в 1994 г. [12], у населения ст. Змейской осуществлялся сбор археологических материалов, выявленных случайно в районе раскопок в предшествующие годы.

Змейский катакомбный могильник в XI – первой трети XIII вв. был городским некрополем крупнейшего городского и торгового центра средневековой Алании, находившегося в Эльхотовских воротах. Название аланского города, включенного в государство Джучидов на его южных рубежах, в золотоордынский период было известно по древнерусским источникам как Дедяков / Тютяков, позднее как Верхний Джулат / Татартуп [8].

В числе предметов материальной культуры алан XI–XII вв., происходивших из разрушенных погребений, особого внимания заслуживает каменный надмогильный резной крест, изготовленный из известняка (рис. 1). Крест был найден при добыче глины для Змейского кирпичного завода на территории, где, вероятно, располагался средневековый могильник. Карьер находился на одном из склонов Змейских гор, внешне ничем не примечательном. Погребения в районе обнаружения каменного креста оказались разрушенными экскаватором, поэтому ничего нельзя сказать ни о типе погребального сооружения, ни о погребенном, над могилой которого был установлен христианский символ [13, с. 10].

Уточнить более подробные обстоятельства местонахождения креста посредством выявления и опроса свидетелей сделать не удалось. Крест был обнаружен рабочими уже на глинохранилище кирпичного завода, куда он по-

пал из карьера вместе с глиной, извлекавшейся на участке раскопов 1990-х гг. Отсутствие «загара» на камне и хорошая сохранность рельефа на лицевой стороне подтверждают предположение о том, что он не подвергался воздействию разрушающих природных и атмосферных факторов и был найден в грунте; возможно, был повален и оказался покрыт дерном.

В настоящее время крест находится в экспозиции Музея древностей Алании, открытом в Северо-Осетинском государственном университете им. К.Л. Хетагурова в 2014 г.

По размерам крест почти равноконечный. Ветви креста имеют ровные стесы, придающие концам прямоугольный вид, нижняя часть ветви сужена и подтесана, для того чтобы устанавливать крест в постамент, который поддерживал крест в вертикальном положении. Функцию такого каменного основания могла выполнять и надмогильная плита. Ширина вертикальной балки колеблется от 175 до 220 мм, общие размеры креста 480х680 мм, толщина плиты, из которой изготовлен крест, доходит до 170 мм.

На лицевой стороне креста имеется рельефный орнамент: в средокрестии изображен валикообразный круг с выпуклой сердцевинкой, несколько возвышающийся над плоскостью креста; от круга в средокрестии пущен жгутообразный рельеф в виде ленты ровно по центру перекладин и вертикальному столбу креста; по обеим сторонам «плетенки», на левой и правой ветвях креста, изображены параллельно, сверху и снизу, две выпуклые полосы; в верхней части ствола эти две линии завершаются арочным соединением. Рельефная композиция в целом представляет собой своеобразное размещение орнаментированного креста в кресте-монолите. Для того чтобы сделать средокрестие в более высоком рельефе, вся лицевая сторона креста, на которую было нанесено изображение, была предварительно подтесана. Толщина камня, из которого изготовлен крест, слегка увеличивается к основанию, для придания ему устойчивости (рис. 2). Соблюдение зеркальной симметрии при нанесении угла наклона рельефного жгута на ветвях креста, соразмерность в толщине линий, изображаемых невысоким рельефом и контррельфом, позволяют заключить, что камнерез был достаточно хорошо знаком с иконографией креста и это не первая его работа. Жгутообразная лента в вет-

вах креста – вариант «плетенки», орнамента из переплетающихся стеблей, линий, символизирующего вечность жизни, возрождение после смерти, Воскресения Иисуса Христа из мертвых. Этот тип орнамента, известный с древнехристианских времен и широко представленный в резьбе по камню, дереву, в вышивках, памятниках книжного рукописного искусства, получает новый импульс к развитию в X–XIII вв. Жизнестойкость виноградных стеблей не только порождает зрительные образы, находившие воплощение в орнаментике, но и наделялась смыслами в христианском искусстве. Лоза виноградная – символ живого Христа и соответствует Его словам: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь» (Ин. 15, 1). Например, скрученный из медной проволоки нательный крест встречается в аланских погребениях Нижнего Архыза (одна из находок хранится в фондах Нижне-Архызского археологического музея) как наиболее простой и доступный символ благочестия. Такой тип креста, вероятно, имел у христиан Северного Кавказа широкое хождение вплоть до XIV в., встречались подобные изделия и в Верхнем Джулате; связано это было не только с простотой и дешевизной изготовления подобного нательного крестика, но и с семантикой переплетающихся линий, напоминающих об «истинной лозе».

Слегка расширенное и округлое завершение верхней ветви змейского креста и круг в средокрестии убеждают, что камнерез был знаком с иконографией четвероконечного, так называемого «лепесткового» креста, концы которого сотворены в виде лепестков, а середина, соединяющая их, имеет вид круглой сердцевины. Подобные изображения часто встречались на церковных одеяниях (омофорах), декоративных переплетах церковных книг, на фресковых росписях и мозаиках. Подобный четырехлепестковый крест, помещенный в плетеном круге, был представлен на фреске Среднего Зеленчукского храма (по Д.М. Струкову, на своде северной арки под главой) [5, табл. IV, 1].

Аналогичные приемы декорирования креста, характерные для змейской находки, можно увидеть в византийском ювелирном искусстве уже с V–VI вв.: прямоугольные рукава креста, украшенные плетенкой, сочетаются с круглым кабошоном – неограненным камнем в средокрестии [см.: 15, р. 93, fig. 14 а. 2].

Декор на ветвях креста визуально выглядит как бы состоящим из трех лент, тринитарная символика была хорошо понятна христианам. В целом плетеный орнамент получает широкое распространение в X–XIII вв. в камнерезном искусстве Абхазии и византийских провинций Малой Азии [3, с. 87–207], в Западной Алании и оказывает влияние на украшение одежды знатных алан, погребенных в Змейском могильнике [6, с. 265, рис. 55, 56]. Вероятно, орнаментальные образцы для украшения каменных крестов могли заимствоваться из декора мелкой культовой пластики, фресковых росписей, литургических предметов, церковных одеяний.

Находки средневековых каменных крестов в «естественной заброшенности» (*in situ jacere*) на Северном Кавказе уже в Новое время были довольно редки. Но еще в XV в. они являлись частой приметой предкавказского ландшафта, что не преминул отметить итальянский купец Иосафат Барбаро, посетивший Тану в 1436 г. Страна «Алания» в его представлении начиналась от восточного побережья Азовского моря и занимала все Предкавказье, и приметой этой страны были каменные кресты, располагавшиеся на курганах. Иосафат Барбаро пишет: «Название Алания произошло от племен, именуемых аланами, которые на их собственном языке называются «Ас». Они – христиане и были изгнаны и разорены татарами. Страна лежит на горах, на побережьях, на равнинах; там есть множество курганов, насыпанных руками человека; они возведены как знаки погребений. Каждый имеет на вершине большой камень с отверстием, куда втыкают крест, сделанный из другого, цельного камня. Эти курганы бесчисленны; в одном из них, как мы узнали, и был спрятан большой клад» [1, с. 137, 138]. Наблюдательный Барбаро отмечает важную конструктивную особенность такого надмогильного сооружения – крест вставляется нижним концом в специальное отверстие базовой плиты, вырубавшееся точно по сечению нижней ветви креста.

Двусоставная крестовая надмогильная конструкция (а вместо креста могла быть и стела с изображением креста) известна с ранневизантийских времен. На изготовление подобных оснований приходилось тратить ремесленнику примерно столько же времени, сколько и на изготовление креста. Например, одна из таких монументальных прямоугольных баз экспонируется у входа

в Нижне-Архызский археологический музей. Рисунок аналогичной, но небольшой по размерам базы-основания приводится в обзоре христианских памятников в VII томе «Материалов по археологии Кавказа» [10, с. 141, рис. 38], здесь же приводятся и образцы небольших, наподобие змеяского памятника, надмогильных крестов [10, с. 141, рис. 33, 37]. Каменные основания для крестов встречались и на восточных притоках Верхней Кубани (р. Индыш), где фиксировались развалины церкви и надземные гробницы верхнекубанского типа XI–XII вв. [см.: 11, с. 117, рис. 6; 5, с. 111, 117].

В Западной Алании в X–XIII вв. наряду с крестами, вытесанными из цельного монолита, изготавливались прямоугольные и остроконечные стелы, на лицевой стороне которых вырезалось изображение креста, наносились греческие надписи; иногда изображение креста помещалось в своеобразный углубленный киот [10, табл. XXI–XXII]. В последней четверти XIX в. стелы с нанесенными на них крестами, установленные в «каменные надгробия», находили в пяти верстах к югу от Хумаринского укрепления [10, с. 139, табл. XXII, 2].

Присутствие постаментов-оснований в конструкции надмогильных крестов было характерно для многих средневековых памятников Карачая и Кабарды. Ареал распространения каменных крестов В.А. Кузнецов связывает с территорией Аланской митрополии, делая при этом важное уточнение, что границы исторической Алании могли быть шире и не везде соответствовали границам Аланской митрополии, хотя восточные границы епархии вполне могли доходить до современного г. Нальчика [5, с. 117, прим. 367].

Изготовление креста, в отличие от стелы, было более сложным и трудоемким процессом, поскольку приходилось удалять значительную часть материала, чтобы выделить поперечную перекладину и не допустить возможных трещин на камне, которые часто приводили к утрате поперечных ветвей. Менее трудозатратным было нанесение изображения креста на поверхность плиты или изготовление стелы. Возможно, эти причины и приводили к появлению на территории Западной Алании подпрямоугольных или округлых в сечении стел с углубленным изображением креста в верхней части.

Кроме того, на выбор модели надмогильного сооружения могли оказывать влияние как материал, из которого изготавливался крест, его наличие и

качество, так и некоторые причины, имеющие отнюдь не технологический, а религиозный и культурологический характер. Например, как свидетельствуют некоторые наблюдения над надгробными памятниками средневековой Сербии (XIV–XV вв.) и более позднего периода (правда, речь идет о мемориальных памятниках, изготовленных из дерева, в Неготинской Краине, около Валева), умершему мужчине ставили крест, а женщине – деревянный столб без креста [2, с. 4]. В этой связи следует заметить, что изучение средневековых монументальных крестов Северного Кавказа требует накопления новых материалов, систематизации и более углубленного исследования с привлечением для сравнительного исследования синхронных памятников из сопредельных христианских регионов, входивших в византийский мир.

Тем не менее обнаружение каменного креста в районе Змейского аланского катакомбного могильника вызывает особый интерес и позволяет сделать некоторые выводы. Над катакомбными погребениями надмогильных сооружений, судя по всему (археологами это, по крайней мере, не зафиксировано), не предусматривалось, но организованное размещение катакомб, которые не перекрывали друг друга, наводит на мысль, что на подобном кладбище все-таки присутствовали определенные знаки. Находка змейского креста свидетельствует об осязаемом присутствии христианства в средневековом Верхнем Джулате, одном из городских центров Восточной Алании, и длительном периоде параллельного и веротерпимого сосуществования дохристианской погребальной обрядности с элементами новой – христианской.

Сам факт заказа надмогильного памятника и его изготовления может указывать на погребение довольно знатного человека или лица духовного звания. Это мог быть представитель социальных верхов, недавно обратившийся в христианство. Демонстративное погребение под крестом было свидетельством как благочестия умершего, так и приверженности новой вере его семьи и клана родственников. «В любом случае тот факт, что лицо было погребено на могильнике, с точки зрения христианства – языческом кладбище, дает основание полагать, что покойный являлся представителем местного аланского населения и был погребен там же, где его предки и родственники. Здесь, надо думать, при погребении умершего решающую роль сыграла

этническая принадлежность покойного, хотя и его конфессиональная ориентация не была проигнорирована» [13, с. 10].

Следует отметить, что среди могильников, оставленных средневековым населением Верхнего Джулата, до сих пор не выявлен христианский могильник домонгольского времени. Это дает основание считать, что Змейский катакомбный могильник является единственным некрополем для ранне-средневекового (до 1220-х гг.) периода в истории города. Та часть населения, которая придерживалась христианства, погребалась, как и все остальное население, по традиционному аланскому обряду на Змейском катакомбном могильнике. И здесь следует отметить довольно редкие случаи выявления в могилах умерших, а тем более в катакомбах, нательных крестов, подтверждающих христианское вероисповедание погребенных. С 1953 по 2003 гг. на Змейском катакомбном могильнике было обнаружено 12 нательных крестов, которые, безусловно, заслуживают специального рассмотрения [4, с. 134; 7, с. 316; 9, с. 59; 12, с. 10, прим. 1]. Типологические и иконографические особенности найденных нательных крестов указывают на домонгольский период (XI – начало XIII вв.) их производства и бытования. Несмотря на погребения умерших в катакомбах, с большим количеством вещей и даров для загробной жизни, не следует исключать, что при похоронах исполнялись и некоторые христианские ритуалы [13, с. 10].

Таким образом, археологические находки, связанные с христианской символикой, на Змейском катакомбном могильнике позволяют утверждать, что в границах Восточной Алании (в том числе среди населения г. Верхний Джулат) к началу XIII в. получает распространение христианское вероисповедание, но степень христианизации населения была ниже, чем в центральных и западных областях Алании.

Однако для современников, оставивших письменные свидетельства, Алания XI–XII вв. в целом представлялась уже христианской страной, без уточнения степени региональных отличий в освоении новой веры. Более конкретные подробности усвоения аланским населением нового религиозного мировоззрения могут быть восстановлены только с опорой на археологические источники при комплексном изучении особенностей погре-

бального обряда, памятников христианской культовой металлопластики и надмогильных крестов. Змейский каменный крест, с учетом места и обстоятельств находки, дает любопытный материал для анализа религиозного синкретизма в отдаленных от христианских центров областях Алании в XI–XII вв.

Находки каменных крестов на территории центральных областей исторической Алании (Каменноостское, Жанхотеко в Кабардино-Балкарии) [см.: 14, с. 141–147, рис. 11–17] и в более восточных районах (ст. Змейская) свидетельствуют о развитии камнерезного ремесла, об освоении христианской символики и иконографии аланскими мастерами уже в домонгольский период, что может служить косвенным подтверждением довольно прочных позиций христианства в местных сообществах, однако более точная датировка этих памятников остается по-прежнему проблематичной из-за не ярко выраженного в хронологическом отношении археологического контекста.

- 
1. Барбаро и Контарини о России. К истории итало-русских связей в XV в. / Вступ. ст., подгот. текста, пер. и коммент. Е.Ч. Скржинской. Л., 1971.
  2. Влахович М., Милославлевич П. Сельские надгробные памятники в Сербии. Белград, 1956.
  3. Ендольцева Е.Ю. Каменные рельефы Анакопии // Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости. СПб., 2011.
  4. Кузнецов В.А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 г.) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. (Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Т. I). Орджоникидзе, 1961.
  5. Кузнецов В.А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
  6. Кузнецов В.А. Очерки истории алан. 2-е изд., доп. Владикавказ, 1992.
  7. Кузнецов В.А. Раскопки Змейского катакомбного могильника в 1959 г. // Аланы: история и культура (Alanica, III). Владикавказ, 1995.
  8. Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ, 2003.
  9. Куссаева С.С. Аланский катакомбный могильник XI–XII вв. у станции Змейской // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953–1957 гг. (Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Т. I). Орджоникидзе, 1961.

10. Описание каменных крестов, столбов и статуй, собранных Е.Д. Фелицыным и Г.И. Куликовским // МАК. М., 1898. Т. VII.
11. Федоров Я.А. Аланское городище и могильник Джашырын-кала в верховьях Кубани // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1969. Т. II.
12. Фидаров Р.Ф. Отчет о раскопках Змейского катакомбного могильника в Кировском районе Республики Северная Осетия – Алания в 1994 г. [Машинопись]. Владикавказ, 1994 // Архив Института археологии РАН.
13. Фидаров Р.Ф. Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив [Владикавказ], 2011. №7.
14. Чеченов И.М. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Т. 3: Памятники средневековья (IV–XVIII вв.). Нальчик, 1987.
15. *Spier J., Hindman S.* Byzantium and the West: Jewelry in the First Millenium. London, 2012.



Рис. 1. Каменный крест.  
XI–XII вв.

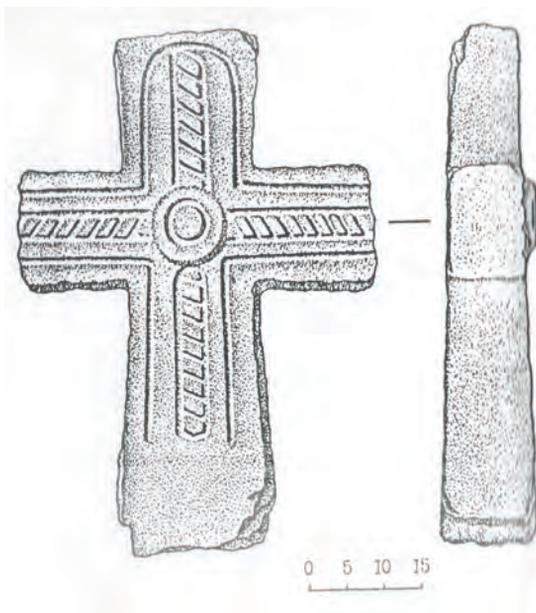


Рис. 2. Прорисовка.



Рис. 1. Бронзовый позолоченный крест из с. Ильич (Зеленчукский район).

## **Средневековый нательный крест с правобережья Большого Зеленчука**

***Малахов С.Н., Хатуев Р.Т. (Владикавказ, Черкесск)***

---

Находки нательных крестов на территории исторической Алании, чаще всего случайные, являются ценным источником для уточнения границ распространения христианства, изучения плотности христианского населения в определенных ареалах. Массовые ставрографические находки могут указывать на локализацию церковных приходов и общин, длительность бытования христианства у местного населения, места военных столкновений, в ходе которых часто происходили потери нательных крестов. Форма креста, возможные надписи, особенности иконографии изображений, техника изготовления позволяют ставить вопросы о местах производства символа благочестия, художественно-ремесленных центрах, церковных и духовных связях аланского населения с внешним миром. Кроме того, выявление крестов в погребальном инвентаре может стать важным источником при решении проблем, связанных со сменой религиозной парадигмы в сознании средневекового населения Алании, с уточнением вопросов, касающихся хронологии перехода от языческой погребальной обрядности к христианской, выявлением этнических особенностей восприятия православной картины мира аланами и ее последующим освоением.

Бронзовый литой крест с изображением Распятия (рис. 1) был случайно найден в окрестностях с. Ильич, расположенного на правом берегу р. Большой Зеленчук (Зеленчукский район), и передан заведующим сектором археологии Карачаево-Черкесского музея-заповедника М.М. Ижаевым в фонды Карачаевского национального музея. Ушко для подвешивания у креста обломано, размеры 38х35 мм, ветви слегка расширяющиеся, округлые на концах, оборотная сторона изображений не имеет; на концах правой и верхней ветвей имеются частичные утраты вследствие коррозии.

На лицевой стороне дано четкое рельефное изображение Распятия. Фигура Иисуса Христа прямая, голова крупная, с большими выпуклыми глазами, обозначена линия носа, руки короткие, широкие в предплечьях, с большими ла-

доньями, пальцы расставлены. Тело Спасителя занимает все пространство креста, окаймленного по контуру невысоким бортиком. На груди – Н-образная «перевязь», на поясе – скобообразные складки, переходящие в слегка расширяющуюся книзу и удлинненную набедренную повязку. На одеянии обозначены три вертикальные складки, между которыми пущены сверху вниз две орнаментальные пунктирные линии. Нижний край одеяния закруглен на концах и расширен. Это придает одеянию вид шаровар. Ступни повернуты вправо. В изначальной иконографии Иисус Христос был одет в колобий (туника с короткими рукавами), но при последующих отливках креста, вероятно, изображение одеяния было «подправлено» и приобрело довольно оригинальный вид.

Подобный тип изображения Спасителя на предметах средневековой мелкой пластики Восточной Европы и Кавказа условно называется «грубым» изображением Распятия и имеет несколько вариантов, вероятно, связанных с различными мастерскими и ремесленно-художественными традициями [4, с. 44; 11, с. 399–402]. В нашем случае мы имеем один из таких многочисленных вариантов.

Округлое завершение ветвей креста, детальное и даже орнаментированное изображение одеяния Иисуса Христа, нарочито увеличенные ладони, ступни, обращенные вправо, – все это указывает на ближневосточные традиции, получившие, вероятно, распространение в монастырских ювелирных мастерских малоазийских провинций Византии, Восточного Понта ко второй половине X–XI вв. Ближним по типу изображения является бронзовый крестик из с. Лыхны (Абхазия): округлое завершение ветвей креста, крупная голова Спасителя, большие ладони с расставленными пальцами, колобий, ниспадающий до ступней. Еще один крест, аналогичный лыхненскому, был найден в погребении у крестовидной церкви Крион Нерон (с. Лесное, район Сочи – Адлера) и датирован X в. [10, с. 131, ил. 11]. Но у находок из с. Лыхны и с. Лесное имеются отличия: ступни ног Иисуса Христа расставлены в стороны, большее число складок на одеянии, окантовка изображения дана в виде двойной линии [9, табл. LXXX. 1; ср. табл. LXXX. 2 – еще один аналогичный крест с прямоугольными окончаниями ветвей (находка из Сухума)]. Подобные крестики, найденные в Абхазии, выявленные вне конкретного археологического контекста, Л.Г. Хрушкова отнесла к раннехристианскому времени, ориентируясь на «архаический иконографический тип» в изображении Иисуса Христа [9, с. 203; 8, с. 62–74]. Изображение увеличенных ладоней у неизвестного святого в положении Оранта можно видеть и на латунном медальоне (на оборотной сто-

роне – процветший равноконечный крест) из Абхазии; голова и ладони святого гипертрофированы, тело короткое, ступни ног обращены влево, на груди прочерчен равноконечный крест [9, табл. LXXX. 5]. Находка крестика с «грубым» изображением Распятия в погребении у церкви Крион Нерон позволяет уточнить время бытования подобного типа изображений в Северо-Восточном Причерноморье, относя его к X в.

С учетом того, что многие элементы в иконографии Распятия с так называемым «грубым» изображением Христа переживают «возрождение» в металлопластике сиро-палестинского круга в X–XI вв., литые кресты производятся массово, ставрографические находки с подобным типом изображения на территории исторической Алании могут быть уверенно датированы серединой X–XI столетиями [4, с. 44, рис. 1]. В этот период происходит активная христианизация населения Верхнего Прикубанья и прилегающих территорий. Этим периодом следует датировать и публикуемую находку.

Увеличенные пропорции отдельных частей тела Спасителя находят объяснение как в психологии средневекового христианского мирозерцания, так и в специфике визуального восприятия и воспроизведения изображаемого объекта, особенно начинающим художником. Художник и педагог Н. Радлов писал: «Некоторые части (объекта наблюдения. – *Авт.*), вследствие большей своей выразительности или большего количества расположенных на них и индивидуально их характеризующих деталей, привлекают и задерживают наше внимание в большей степени, чем другие – «пустые», лишённые индивидуальных деталей или способности быть носителями экспрессии <...>».

В силу определенного психологического закона мы, рисуя, инстинктивно увеличиваем первые и уменьшаем вторые, теряя таким образом единый масштаб. Ребенок рисует человека с огромной головой, большая часть которой занята глазами и носом; две палки изображают руки, украшенные пятью выразительными штрихами – пальцами. Плечи он опускает вовсе – они ни в какой степени не являются носителями экспрессии. Всякое искусство, стремящееся к выразительности, по тем же причинам всегда укорачивает пропорции...» [7, с. 62].

Ограниченное пространство креста для изображения сакральных объектов диктовало выбор таких пропорций при изображении Распятия или святого, которые бы максимально экспрессивно отражали концептуальные понятия христианства, что приводило к появлению на предметах металлопластики образа святого в несколько искаженных или преувеличенных пропорциях. Кроме того,

на экспрессивный примитивизм изображения, которое нашему современнику представляется, например, «грубым» изображением Распятия, повлияло оскудение художественных традиций и навыков после длительного периода иконоборчества в Византии. Грубоватые и примитивные образы соответствовали неразвитым ювелирным навыкам, были связаны с утратой художественных секретов и в полной мере отражали психологию «начинающих» художников-ремесленников, приступавших к возрождению доиконоборческих традиций в металлопластике.

Для сравнения укажем на более соразмерное и изящное изображение Иисуса Христа, которое представлено на золотом нательном кресте ранневизантийского периода, изготовленном, вероятно, в константинопольской мастерской в VI–VII вв. и хранящемся в Британском музее [12, p. 108–111, fig. 15. 1, 2]. Иконография Спасителя на этом кресте могла послужить образцом для последующих подражаний. Иисус Христос изображен с прямой головой, в тех же пропорциях, в колобии (при этом четко указаны горловина и рукава туники, а также просматривается ее украшение вертикальными рядами точек, которые имитировали узор или нашивки на ней), внизу одежды показана широкая кайма, ступни прямые. Как уже отмечалось, этот ранневизантийский иконографический тип был искажен при последующих ремесленных отливках изделия, но в публикуемой находке сохранилось первоначальное рельефное обозначение горловины и рукавов колобия, а также условная передача орнамента на его ткани.

Несмотря на то что выпуклое изображение Распятия на крестике из с. Ильич потерто и сглажено, между фигурой Спасителя и контурным валиком на углубленном фоне остались следы позолоты, указывающей на изначальное золочение всего креста. Последнее может свидетельствовать о привозном характере изделия и о том, что его владельцем мог быть человек относительно высокого социального статуса.

Территории по правобережью Большого Зеленчука от с. Ильич до ст. Исправной на склонах гористого водораздела Большого и Малого Зеленчуков насыщены памятниками аланской культуры: селищами, городищами со стенами и цитаделями, катакомбными могильниками, скальными погребениями «пещерками», могильниками из каменных ящиков (IX–X вв.), которые были оставлены населением, проживавшим здесь с IV–V по XII–XIII вв. К югу от ст. Исправной находится Курлукское городище VI–XIII вв., между Исправной и Зеленчукской – Клевцовское городище X–XIII вв., многочисленные селища датируются по находкам керамики VIII–XI вв. Аланские городища и селища

отмечаются по левобережью Большого Зеленчука (городище Башкирка, селище около скалы Белая Круча) [1, №39; 2, с. 59, 60, 117, 118] и тянутся вплоть до ст. Передовой и далее вверх по Урупу, смыкаясь с памятниками аланского времени на Ильичевском городище в междуречье Кувы и Урупа.

Самыми близкими к с. Ильич местами, в которых ранее были обнаружены средневековые нательные кресты, являются: 1) ст. Сторожевая – случайная находка, сделанная в 1923 г. (створка энколпиона 6x4 см с изображением Распятия) [3, с. 80, рис. 1, 1]; 2) городище Андюх – створка серебряного энколпиона с Распятием (без верхней ветви) из одноапсидной маленькой церкви XI–XII вв., раскопанной Т.М. Минаевой на городище Андюх (левый берег р. Малый Зеленчук, напротив аула Хабез) [3, с. 82, рис. 1, 5; 5, с. 117; 6, с. 44, 45; 1, с. 59]. Находка нательного бронзового позолоченного креста с изображением Иисуса Христа вносит дополнительные уточнения как в иконографию Распятия, представленную на подобных символах личного благочестия, так и в картографирование северных границ распространения христианства в Западной Алании в середине X–XI вв.

- 
1. *Алексеева В.П.* Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992.
  2. *Биджиев Х.Х.* Хумаринское городище. Черкесск, 1983.
  3. *Кузнецов В.А.* Энколпионы Северного Кавказа // Славяне и Русь. Сборник статей в честь 60-летия академика Б.А. Рыбакова. М., 1968.
  4. *Малахов С.Н.* Материалы к церковной археологии Алании (2) // Из истории культуры народов Северного Кавказа: Сборник научных статей. Вып. 3. Ставрополь, 2011.
  5. *Минаева Т.М.* Городище Андюх в Черкесии // КСИИМК. 1955. Вып. 60.
  6. *Минаева Т.М.* К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971.
  7. *Радлов Н.* Рисование с натуры. Л.–М., 1938.
  8. *Хрушкова Л.Г.* Материалы по мелкой пластике Абхазии // Материалы по археологии Абхазии. Тбилиси, 1979.
  9. *Хрушкова Л.Г.* Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья (IV–VII вв.). М., 2002.
  10. *Хрушкова Л.Г.* Раннехристианские памятники Северо-Восточного Причерноморья: раскопки 2001–2008 гг. // Православие в истории и культуре Северного Кавказа: Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. Вып. I. Ставрополь, 2014.
  11. *Чхаидзе В.Н., Черкасов А.Н.* Бронзовый литой крест из окрестностей Хумары // Крупнов Е.И. и развитие археологии Северного Кавказа. Материалы Международной научной конференции. М., 2014.
  12. *Spier J., Hindman S.* Byzantium and the West: Jewelry in the First Millenium. London, 2012.

## **Деятельность христианских конфессий на Северном Кавказе в золотоордынский период**

***Малышев А.Б. (Саратов)***

---

Исторические источники дают нам представление о широкой религиозной терпимости в Монгольской империи в период завоеваний XIII в. и в последующих монгольских государствах (XIII–XV вв.), возведенной в ранг политики правительства. В большинстве случаев речь идет не просто о веротерпимости, а об активном покровительстве и поддержке монгольскими ханами различных конфессий.

В зависимость от Золотой Орды попали различные народы южных регионов Восточной Европы, исповедовавшие православие уже несколько веков. Греки, аланы, готы, зихи (абхазо-адыгские или черкесские племена) и русские проживали в золотоордынский период на Северном Кавказе и в прилегающих районах Предкавказья, Тамани и Приазовья, в городах, принадлежавших Золотой Орде: Азак (Азов / Тана) и Маджар, а также в зависимых от нее: Боспор (Воспоро / Керчь), Матраха (Матрега / Тмутаракань). Здесь еще с домонгольского времени существовали православные епархии, ставшие в конце XIII–XIV вв. митрополиями: Зихо-Матраховская, Аланская и Танская. Территории епархий обычно совпадали с границами государств или племенных политических образований. В церковном отношении все православные епархии и митрополии Северного Кавказа входили в Понтийский диоцез Константинопольского Патриархата [52, с. 11]. Возвышение епархий в ранг митрополий, вероятно, было связано с ослаблением влияния византийской светской и духовной власти в Северном и Западном Причерноморье [76, с. 32], а также с необходимостью действовать более активно в новой этнополитической

обстановке. Во второй половине XIII в. активную торговую деятельность в Причерноморье развернули итальянцы (венецианцы и генуэзцы). Многие районы попали под их контроль, и там появились многочисленные общины католиков. В связи с этим немаловажной задачей для Константинопольского Патриархата стало противодействие католическому миссионерству [28, с. 32].

Важное место в истории христианских народов Северного Кавказа занимала Зихо-Матрахская православная митрополия, учрежденная в 1285 г. и находившаяся в Предкавказье, на Таманском полуострове и в Восточном Крыму. Митрополиты пребывали в Матрахе и Боспоре. Население митрополии было полиэтничным: зихи, греки, аланы, турки, русские. Православные жили рядом с мусульманами, что приводило к смешению культурных традиций. Например, в 1330-е гг. в одной из православных церквей Боспора, по словам арабского путешественника Ибн-Батуты, было изображение араба в чалме, опоясанного мечом, с копьём в руке (возможно, святой великомученик Георгий Победоносец. – А. М.). Местные жители рассказывали путешественнику, что это пророк Али [71, с. 279].

Вероятно, к Зихо-Матрахской митрополии относились христианские храмы в золотоордынском городе Маджаре. В русских летописях христианский храм в Маджаре упоминается в связи с казнью в Золотой Орде великого князя Михаила Ярославича Тверского в 1318 г. [69, с. 261]. В XVIII-XIX вв. на территории городища фиксировались развалины трех христианских храмов и находки предметов церковной утвари [25, с. 231; 32, с. 41-58; 34, с. 70-83; 64, с. 10].

С 1330-х гг. Боспор стал принадлежать генуэзцам, а Зихо-Матрахским митрополитам пришлось взаимодействовать с Католической Церковью. Возможно, некоторые из священников митрополии и правителей города в XIV в. приняли церковную унию. В 1333 г. папа Иоанн XXII поручил католическим иерархам Франческо де Камерино (архиепископ Боспора) и Ричарду Английскому (епископ Херсона) наставлять в вере правителя Зихии – Верзахта, который перешел из православия в католичество. Сам Иоанн XXII отправил Верзахту пространное послание. Упомянутые Ричард и Франческо также

должны были вести переговоры с греками (видимо, о церковной унии. – А. М.). В том же году Франческо де Камерино обратил в католичество одного из аланских князей – Милена (правителя Боспора) и некоторую часть местных алан [5, с. 565; 27, с. 68; 30, с. 32–33]. Тем не менее Зихо-Матрахская митрополия подчинялась Константинопольскому Патриарху, и ей были подведомственны поселения Таманского полуострова, в том числе принадлежавшие в XIV–XV вв. генуэзцам. Сведения о митрополии прослеживаются до 1396 г. [1, с. 242; 2, с. 269; 27, с. 73–74].

В XIV в. между крымскими митрополиями шло соперничество из-за границ подведомственных им территорий [2, с. 42–44, 67–70, 74–76, 148–150; 27, с. 68–74; 28, с. 23–32; 36, с. 458–468; 51, с. 115–117], что объясняется борьбой за канонические доходы и политическими противоречиями. Возможно, это соперничество подогревалось золотоордынскими властями с целью упрочения своего влияния и увеличения несогласия между государствами Северного Причерноморья.

На данной территории католики также создали свою церковную и миссионерскую организацию. На протяжении XIV в. в Маджаре действовали две миссии, относящиеся к Сарайской кустодии Северной Татарской викарии францисканского ордена [9, с. 470; 11, с. 63–65, 72, 252, 255–257, 260, 262, 266–268, 272, 274; 19, с. 502–503; 26, с. 322–326].

В 1303 г. была образована Воспорская (в Боспоре) католическая епархия (1303–1333 гг.) [28, с. 32–33], позднее ставшая митрополией (1333–1475 гг.), которой подчинялись католические епархии в Причерноморье и на Кавказе: Кафа (Феодосия), Херсон (Херсонес), Чембало (Балаклава), Судак (Сурож / Сугдея / Солдая), Трапезунд, Салмастрия (Салмаса в Турции), Майория (Маджар?) [7, с. 337, 452, 490; 10, с. 61, 75–76, 215–216, 230, 238; 27, с. 68–69].

В 1333 г. папа Иоанн XXII учредил в Кафе учебный монастырь, монахи которого изучали восточные языки для миссионерской деятельности [43, с. 93]. В Кафе и других районах Крыма и Кавказа были организованы школы для детей алан, тюрок, зихов и других народов, где давалось образование в духе генуэзского владычества [38, с. 123–124]. Кафинский епископ Фаддей из ордена доминиканцев (1334–1357 гг.) активно распростра-

нял католичество в Золотой Орде и на Западном Кавказе [12, с. 230–232; 38, с. 120–121].

В 1349 г. была основана католическая митрополия в Матреге, митрополитом которой стал францисканец Иоанн Зихский, черкес по происхождению. На Таманском полуострове к митрополии относились две епархии – Лукук (Копя на Кубани?) (1349–1377 гг.) и Сиба (1349–1366 гг.) [7, с. 165, 329–330, 346, 473, 567, 581; 8, с. 285; 10, с. 66–67, 142, 148, 205, 238; 13, с. 40–47; 17, с. 607]. В 1350–1360 гг. территория Матрегской митрополии простиралась до Дербента [10, с. 149; 17, с. 364, 607]. Другой францисканец и тоже черкес – Козьма Зихский – одновременно возглавлял Сарайскую католическую епархию (1362–1370 гг.) и Ханбалыкскую (Пекинскую) митрополию (1369–1370 гг.) [10, с. 66, 200; 13, с. 92–94]. В 1363–1396 гг. существовала Анапская епархия, которая относилась к Ханбалыкской митрополии [7, с. 109, 457; 10, с. 49–50, 148, 200].

В XIV в. в Приазовье существовала Танская православная епархия, подчиненная непосредственно Константинопольскому Патриарху [1, с. 356–362; 36, с. 449–450]. Ее центр находился в Азаке, где проживало греческо-аланское население. Особый статус епархии объясняется тем, что она находилась на территории Золотой Орды и, видимо, не только курировала Азак с его округой, но и вела проповедь православия в близлежащих районах с кочевым золотоордынским населением.

С 1330-х гг. Танским православным епископам также приходилось соперничать с католическими проповедниками, которые пришли сюда вместе с образованием в городе итальянской торговой колонии. В 1300–1464 гг. в Тане существовала католическая епархия Ханбалыкской митрополии [7, с. 165, 497, 581; 8, с. 245, 285; 10, с. 66–67, 216–217], а в XIV в. – миссия, относящаяся к Сарайской кустодии Северной Татарской викарии францисканского ордена [9, с. 470; 11, с. 63–65, 72, 252, 255–257, 260, 262, 266–268, 272, 274; 19, с. 502–503].

В 1395 г. Азак и его округа были разгромлены войсками Тамерлана, приказавшего казнить всех христиан и сохранившего жизнь только мусульманам [72, с. 121–122, 180]. Танская православная епархия прекратила суще-

ствование. После этого, в начале XV в., город был возрожден венецианцами, уже не принадлежал слабеющей Золотой Орде и приобрел большое значение в международной торговле.

Среди православных этносов Золотой Орды важное место занимали аланы, принявшие христианство в X в. Они составляли значительную часть населения Золотой Орды и жили во многих районах государства (Северный Кавказ, Крым, Хорезм, Северное Причерноморье, Донские и Донецкие степи, Нижнее Поволжье) [71, с. 55, 63, 112, 192, 306]. Основная часть алан проживала на Северном Кавказе. Аланы довольно долго продолжали сопротивление золотоордынским войскам, а их территория занимала стратегическое положение на Кавказе ввиду постоянной борьбы золотоордынских ханов с государством иранских монголов – Хулагуидов. Только в 1278 г. армия Золотой Орды осадила и взяла штурмом при помощи русских войск аланский город Деяков (Верхний Джулат / Татартуп) [63, с. 155].

Золотоордынские власти, видимо, не препятствовали эмиграции значительной части алан в другие государства: Венгрию, Грузию, Византию, Египет и Китай [29, с. 92–116, 253–268; 31, с. 131; 39, с. 281–230; 46, с. 41–44; 68, с. 197–199, 214, 222–224; 71, с. XI–XII, 503]. Большое количество алан было в золотоордынских войсках в XIII–XIV вв. [29, с. 92–116; 33, с. 316–317; 71, с. 230–231; 72, с. 156]. Западная часть Алании, густонаселенная в XI–XII вв., в XIII в. лишилась значительной части населения в результате войн и миграций [46, с. 44–45]. Приток верующих из Алании и Зихии ощущался в Сарайской епархии Русской митрополии [62, с. 10–12]. Часть алан переселились с Северного Кавказа на Нижний Дон и в Приазовье [53, с. 208–213], а также в Крым и Хорезм [29, с. 117–229]. Этнические контакты алан Северного Кавказа с тюркскими племенами в золотоордынский период стали более интенсивными, что привело впоследствии к появлению новых народов.

В X–XIII вв. на Северном Кавказе существовала Аланская епархия, ставшая митрополией в конце XIII в. Это подтверждают данные археологии. Центр Аланской митрополии находился на Нижне-Архызском городище. Здесь сохранились три храма, из них «Северный» являлся кафедральным собором митрополии. В округе Нижнего Архыза находятся кладбища и боль-

шое количество христианских памятников. На городище Верхний Джулат было три православных церкви и могильник. На территории митрополии сохранились и другие православные храмы и кладбища XIII–XIV вв. [40, с. 25–34; 42, с. 227; 44, с. 48–65; 47, с. 26–170; 48, с. 230–246; 57, с. 87–105; 59, с. 60, 64–65, 67, 88; 73, с. 111–112, 119–120].

В XIII в. некоторое влияние на Аланскую митрополию оказывала Грузинская Православная Церковь. Грузинское царство находилось в зависимости от государства Хулагуидов, было обязано принимать участие в их походах и платить дань. Хулагуиды были благожелательны к христианам, а значительная часть их войск состояла из армян и грузин. Грузия являлась приграничной областью с владениями Золотой Орды, правители которой также проявляли веротерпимость. Путь через Дарьяльское ущелье, которым пытались завладеть золотоордынские ханы, был под контролем грузин и алан. Хулагуиды поддерживали Грузию в ее связях с аланами и вовлекли грузинских царей в войну против Золотой Орды. Золотоордынские ханы и Хулагуиды стремились всеми способами распространить свое влияние на горские народы. Хулагуиды не препятствовали грузинскому миссионерству на золотоордынских территориях Алании и Дагестана (в Аланской и Кавказской митрополиях). Успешная миссия здесь епископа Пимена Блаженного была, по-видимому, санкционирована Хулагуидами, которые стали распространять свое влияние в зонах, охваченных миссионерством, провели перепись населения и разместили войска [60, с. 109–112; 75, с. 201, 207, 220]. Это косвенно подтверждается некоторым грузинским влиянием на церковную архитектуру Аланской и Кавказской митрополий [44, с. 116–115; 47, с. 90–94, 130–170; 58, с. 290–300; 60, с. 113; 70, с. 302–306; 73, с. 111–112, 119–120, 124–125, 130–131, 152–196, 211, 239–240, 268–269; 74, с. 7–17, 29, 47–69, 75–93]. В 1270-е гг. влияние грузинских церковных и светских властей на алан достигло своего апогея, что привело к золотоордынскому карательному походу на алан в 1277–1278 гг. [60, с. 112–113].

Возможно, из Ирана и Азербайджана на территорию Северного Кавказа также проникла несторианская церковная организация и миссионеры. Сохранились смутные сведения о несторианской митрополии Аррана и

Алании с центром в г. Барда (в Азербайджане) [14, с. 70–73; 18, с. 21–22; 20, с. 619–620], а также о миссии или епархии «Circasii» (у черкесов? – А. М.) в XIV в. [3, с. 558].

В 1347 г. произошло объединение Аланской и Сотириупольской (Сотириупольской / Ставропольской) православных епархий [36, с. 447–448; 52, с. 11; 65, с. 138]. Локализация Сотириуполя до сих пор затруднена. Ю.А. Кулаковский считал, что он находился в Питиунте (Пицунде) – епархиальном центре Авассии [50, с. 60]. В.В. Латышев идентифицировал Сотириуполь с Себастополисом (Сухуми) [54, с. 173]. Возобладала точка зрения Ю.А. Кулаковского и близкие ей [21, с. 80–81; 24, с. 115–116]. В настоящее время отдельные исследователи локализуют Сотириуполь в районе Трапезунда [55, с. 152–153].

Первый Аланский митрополит золотоордынского времени – Никита – был упомянут в 1285 г. [55, с. 173]. Возможно, что именно при нем было осуществлено временное объединение Аланской и Зихо-Матрахской митрополий, упоминаемое при Патриархе Иоанне Векке (1275–1282 гг.). По мнению Ю.А. Кулаковского, это объединение носило случайный характер [52, с. 11]. Скорее всего, причина данного объединения состояла в попытке Патриарха усилить пошатнувшуюся церковную организацию на территории Золотой Орды путем слияния двух митрополий. Однако объединение оказалось недолговечным. В 1317–1318 гг. Зихо-Матрахская митрополия вновь обрела самостоятельность [36, с. 445].

В 1317–1318 гг. неизвестный аланский митрополит носил почетный церковный титул «ипертим». Другой митрополит Алании – ипертим Лаврентий (1341–1348 гг.) – участвовал в низложении Патриарха Иоанна XIV Калеки (1334–1341 гг.). В 1347 г. Лаврентий назначил епископа в Сотириуполь и добился объединения Аланской и Сотириупольской кафедр [55, с. 173–174]. Данное объединение могло произойти вследствие переселения в Сотириуполь значительной группы алан, а также из-за общего упадка Аланской митрополии и стремления патриархов больше влиять на ее деятельность. Возможно, Сотириуполь уже с начала XIV в. стал местопребыванием Аланских митрополитов.

По мнению С.П. Карпова, Аланская митрополия в XIV в. находилась в подчинении Трапезундской митрополии [41, с. 9]. Однако только к рубежу XIV–XV вв. право назначения архиереев на Аланскую кафедру стало практически реализовываться митрополитами Трапезунда. С помощью Сотириупольской кафедры патриархи могли влиять на Аланских митрополитов. Архиепископская кафедра в Сотириуполе не была ликвидирована. Она принадлежала Аланскому митрополиту, но считалась вакантной, так как была «по возрасту» старше митрополии и числилась отдельно от нее в разряде автокефальных архиепископий. Формально это давало патриархам и Трапезундским митрополитам возможность оспаривать права Аланского митрополита на Сотириупольскую кафедру, выдвигать на ее трон своих ставленников и лишать Аланского митрополита его местопребывания, исходя из каких-либо политических соображений [55, с. 154–161].

Еще одна причина стремления патриархов к усилению контроля над Аланской митрополией связана с активной деятельностью католических проповедников среди алан. По словам Гильома Рубрука, аланы – «...христиане по греческому обряду, имеющие... греческих священников. Однако они не схизматики, подобно грекам, но чтут всякого христианина без различия...» [66, с. 106]. Наверное, некоторые аланские священники могли принимать церковную унию с католиками. К 1329 г. относится сообщение о том, что аланы якобы приняли католичество [4, с. 558]. Однако скорее всего речь здесь идет лишь о миссионерстве в их среде. В 1330 г. папа Иоанн XXII послал в район Белых Гор (на Северный Кавказ) Тебризского епископа, который проповедовал там католичество и многих окрестил [4, с. 558; 17, с. 607]. В 1338 г. золотоордынский правитель Узбек разрешил католическому монаху Ионе Валенсу проповедовать и обращать в католичество алан и другие народы Северного Причерноморья [35, с. 203]. В начале XIV в. католичество приняли аланы в Китае [6, с. 232–233; 15, с. 196, 252–264; 16, с. 641–643; 61, с. 22]. Кафинский епископ Фаддей из ордена доминиканцев (1334–1357 гг.) ревностно распространял католичество в Золотой Орде, особенно на Западном Кавказе [12, с. 230–232; 38, с. 120–121]. Эти

сведения, по мнению западных историков, говорят об утверждении среди алан католичества.

Католическая церковная и миссионерская организация существовала на территории Дагестана: епархия Альбикастрия (1391–1433 гг.) и епархия Каспийских гор (Кумух) (1389–1433 гг.), входившие в Ханбалыкскую митрополию [7, с. 80, 165, 581; 8, с. 195, 285; 10, с. 34, 66–67, 155–156], а также католические миссии Кумух, Тума (Тум?), Тарки, Дергвели и Микак (Мамук) [13, с. 330–333; 17, с. 607–608].

Однако данные сведения еще не могут являться доказательством широкого распространения среди алан католичества или принятия ими унии. Известно, что православие у алан было распространено поверхностно, с сохранением языческих представлений, и постоянно поддерживалось Византийской империей и Церковью, а также аланскими князьями [23, с. 79; 37, с. 11–27]. По-видимому, аланы плохо разбирались в каноническом праве и законах церковной организации при слабом контроле Константинопольского Патриархата над митрополией. Поэтому легко понять доброжелательное отношение алан к инославным христианам, что могло быть принято католиками за желание их перейти под юрисдикцию Римского папы. Видимо, на время склонить Аланских митрополитов к церковной унии удалось католическим миссионерам в 1330 г., что косвенно подтверждается католическим влиянием на архитектуру храмов Верхнего Джулата [49, с. 108; 60, с. 108–109]. Однако Аланские митрополиты и архиепископы до конца XVI в. назначались Константинопольскими патриархами, а в католических источниках об Аланской епархии или митрополии сведений нет. Отдельные священники принимали унию и в XV в., когда Византия находилась в упадке. Это согласуется с сообщением И. Шильдбергера о том, что священники в области «Setsulat» (Джулад?) в начале XV в. были из католического ордена «кармелитов» [67, с. 31–32]. Впрочем, в начале XVI в. абхазы и черкесы сохранили православное исповедание [56, с. 62–63].

Аланский митрополит Симеон (1348 – после 1364 гг.) известен своей попыткой этнического возрождения алан под руководством Православной Церкви в рамках золотоордынской государственности. За время 1348–1356 гг.

он заручился поддержкой золотоордынского хана (Джанибека? – А. М.), получил от него ярлык, рукоположил Кавказского митрополита и Сарайского епископа, поставил в зависимость от себя Танских епископов. В 1356 г. монах Каллист стал обвинять Симеона в симонии. Симеон был вызван на суд в Константинополь, но с помощью больших пожертвований получил оправдание. Однако позднее Каллисту, также с помощью больших пожертвований, удалось низложить Симеона и самому стать митрополитом [36, с. 449–451; 52, с. 13–15]. Каллист состоял в этой должности до своей смерти (1364 г.), после чего митрополитом снова стал Симеон [55, с. 174].

В действиях Симеона явно просматривается программа национальной консолидации алан под руководством Церкви. Он принял титул «митрополит всей Алании» и решил объединить всех золотоордынских алан под юрисдикцией своей митрополии. Именно поэтому он пытался подчинить себе Танских (Азовских) и Сарайских епископов, а также Кавказских митрополитов. Теряя единую территорию проживания, попадая в инокультурную среду, смешиваясь с другими этносами и принимая их культуру, а иногда и религию, аланский этнос распадался. Это попытался предотвратить Симеон. Его попытка не увенчалась успехом, так как православие слабо проникло в аланскую культуру и этническое сознание. Аланская Церковь, увлекшаяся «стяжательством» и борьбой за власть, не смогла поднять знамя этнической консолидации. Кроме того, отдельные группы алан были слабо связаны между собой из-за больших расстояний, разделяющих их. В Поволжье и на Дону Аланская митрополия столкнулась с более сильной и сплоченной Русской митрополией. Скорее всего, бурная деятельность Симеона явилась одной из причин окончательной передачи спорной области Червлёный Яр из-под юрисдикции Сарайской православной епархии в Рязанскую в 1356 г. [22, с. 1–4].

Оказание помощи золотоордынскими ханами Аланским митрополитам было вызвано тем, что значительное количество алан служило в войсках Золотой Орды. Борьба, развернувшаяся между Аланскими митрополитами, Танскими епископами и, возможно, Сарайскими (русскими) епископами, была на руку ханам, которым не нужна была сильная

Аланская Церковь, способная в дальнейшем выдвинуть национальную антиордынскую программу.

Впоследствии Аланские митрополиты осуществляли руководство папствой из Сотириуполя и Трапезунда, что связано с упадком митрополии. В 1365–1370 гг. Аланско-Сотириупольский митрополит одновременно возглавлял митрополию Митилены (о. Лесбос). В 1391 г. Феодор Панарет получил права Патриаршего Экзарха в епархиях Юго-Восточного Понта, в том числе в Алании и Сотириуполе. Сохранились сведения о неизвестном иерархе, который был рукоположен на Аланскую кафедру Трапезундским митрополитом в нарушение канонических правил. Его кандидатура была предложена светскими властями, а Трапезундский митрополит был уличен в симонии. Патриарх Матфей (1396–1410 гг.) в 1401 г. низложил обоих митрополитов. В 1447 г. упоминается Аланский митрополит Мелентий, который умер в Трапезунде [55, с. 174–175].

Кавказская митрополия, упоминавшаяся в 1356 г. [1, с. 356–363; 36, с. 449–451], была отпочковавшимся от Аланской митрополии образованием. В результате монгольского нашествия некоторая часть населения Алании переселилась в горные районы, где мало контролировалась золотоордынскими властями. Тогда Патриарх учредил особую Кавказскую митрополию для алан горного Кавказа [47, с. 158–159].

Власти итальянских колоний, а также католические священники пытались помогать Золотой Орде в войне против Тамерлана. В 1395–1396 гг. Тамерлан захватил отдельные районы на Северном Кавказе. Католические церкви здесь были разрушены, а католики убиты или уведены в рабство. Один из дагестанских этносов, кайтаги, который находился под влиянием католиков, пытался организовать борьбу с Тамерланом. В этом кайтагам помогали генуэзцы. Папа Бонифаций IX объявил крестовый поход против Тамерлана, во главе которого был поставлен францисканец Антуан Солпан – служащий Сарайской кустодии, родившийся в Дагестане. Генуэзский торговец Антуан Рексана организовал с его помощью военный флот в Каспийском море [13, с. 332–333; 17, с. 608]. Эти мероприятия позволили кайтагам защититься от Тамерлана, генуэзцам – сохранить экономические

связи с Дагестаном, а миссионерам – продолжить проповедь на Северном Кавказе.

После разгрома Золотой Орды войсками Тамерлана мы не имеем сведений о католических епархиях в Сарае и Анапе. Скорее всего, они больше не возрождались. Возможно, Сарайская католическая епархия была заменена епархией Сарматской земли («Terrae Sarmatorum») (конец XIV – 30-е гг. XV вв.). По мнению К. Эбея, центр ее находился в Астрахани [8, с. 248, 285]. Епархия Каспийских гор функционировала до 1433 г. [8, с. 195; 10, с. 155–156]. На Северном Кавказе в конце XIV–XV вв. в «стране кайтагов» действовали пять францисканских миссий в населенных пунктах Кумух, Тума (Тум?), Тарки, Дергвели (Деркела?) и Микак / Мамук. Сведения о миссии в Кумухе сохранились до 1421 г., а в Тарках – до 1433 г. [13, с. 330–333; 17, с. 607–608].

Экономические, политические и религиозные отношения народов Западного Кавказа с итальянцами сохранились до 1475 г. В генуэзской фактории Копе (на Кубани) существовал храм, построенный Антонио Италияно для генуэзской общины и проповеди католичества среди горцев. Из-за этого прихода в 1460-е гг. произошел спор между Кафинским епископом и Кафинским монастырем Святого Франциска [38, с. 83, 86–89, 120–122]. Таким образом, за право миссионерской деятельности среди черкесов в XV в. боролись епископы Кафы и францисканцы.

\*\*\*

В результате монгольских завоеваний в состав Золотой Орды вошли народы, исповедовавшие различные религии. Из христианских конфессий среди народов Восточной Европы православие было наиболее распространенным, в том числе на Северном Кавказе. Золотая Орда была империей, где каждый этнос занимал определенное место в военно-административной и социально-экономической иерархии. Выходцы из этносов, исповедовавших православие (русские, аланы, зихи), составляли значительную часть золотоордынской армии. Межэтнические связи и взаимодействие отдельных народов в этих условиях стали более интенсивными и зачастую осуществлялись на основе общего объединяющего религиозного начала – православия. В свя-

зи с этим вполне естественным выглядит стремление золотоордынских правителей и аристократии взять под контроль эти этнополитические процессы путем увеличения влияния на православные церковные организации. В то же время ханы проводили политику «разделяй и властвуй», поддерживая соперничество, несогласия и споры между православными иерархами из-за подведомственных территорий.

Внешним фактором, с которым православным иерархам приходилось бороться, было активное распространение на территории Золотой Орды, в том числе на Северном Кавказе, католического миссионерства и церковной организации. Способы взаимодействия с католиками были различными, от прямого соперничества и борьбы до принятия церковной унии. В середине XIV в. в Золотой Орде началась длительная смута, ослабившая государство. Это отразилось и на распространении католического миссионерства в районах, которые слабо контролировались Золотой Ордой и постепенно попали под экономическое, политическое и культурное влияние Генуи и Венеции.

Наибольшую активность в деле консолидации своих народов проявляли иерархи Аланской и Зихо-Матрахской митрополий. Они использовали покровительство православной религии со стороны золотоордынских ханов в целях национального возрождения и консолидации своих народов и укрепления их позиций во внешней и внутренней политике. Особенно показательными являются действия Аланского митрополита Симеона, стремившегося объединить всех алан под знаменем православной религии.

- 
1. *Acta et Diplomata Graeca medii aevi. Sacra et profana collecta ediderunt F. Miklosich et I. Muller. T. I. Vindobonae, 1860.*
  2. *Acta et Diplomata Graeca medii aevi. Sacra et profana collecta ediderunt F. Miklosich et I. Muller. T. II. Vindobonae, 1862.*
  3. *Assemanus J.S. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. T. III. De scriptoribus siris nestorianis. Roma, 1728.*
  4. *Baronii C. (Raynaldo O.). Compendium annalium ecclesiasticorum. Pragae, 1736.*
  5. *Baronio C. Annales Ecclesiastici. T. V. Roma, 1749.*

6. *Dawson Chr.* The Mongol Mission (XIII-XIV c-ies). London-N.Y., 1955.
7. *Eubel C., Van Gulik L., Schmitz Kallenberg P., Gauchat R., Sefrin P.* Hierarchia Catholica medii aevi. T. I. Monasterii, 1898.
8. *Eubel C., Van Gulik L., Schmitz Kallenberg P., Gauchat R., Sefrin P.* Hierarchia Catholica medii aevi. T. II. Monasterii, 1914.
9. *Fedalto G.* La chiesa latina in Oriente. T. I. Verona, 1973.
10. *Fedalto G.* La chiesa latina in Oriente. T. II. Verona, 1978.
11. *Golubovich G.* Bibliotheca bio-bibliografica. Della Terra Santa dell'Orient francescano. T. II. Quaracchi, 1913.
12. *Golubovich G.* Bibliotheca bio-bibliografica. Della Terra Santa dell'Orient francescano. T. IV. Quaracchi, 1923.
13. *Golubovich G.* Bibliotheca bio-bibliografica. Della Terra Santa dell'Orient francescano. T. V. Quaracchi, 1927.
14. *Maris Amri et slibae.* De Patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus vaticanis edidit ac latine redidit Henricus Gismondi S.J. Amri et slibae textus. Versio latina. Romae, 1896.
15. *Moule A.C.* Christians in China before the year 1550. London-N.Y.-Toronto, 1930.
16. *Pelliot P.* Chretiens d'Asie Centrale et d'Extreme-Orient // *Toung Pao.* 1914. T. XV.
17. *Richard J.* Les relations entre l'Orient et l'Occident au Moyen Age. London, 1977.
18. *Sachau E.* Zur Ausbreitung des Christentums in Asien // *APAW, phil.-hist. Klasse.* 1919. №1.
19. *Soranzo G.* Il Papato l'Europa cristiana e i Tartari. Milano, 1930.
20. *Synodicon Orientale* ou recueil de Sinodes Nestoriens, puble, Traduit et Annote par J.B. Chabot // *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliotheque nationale.* T. 37. Paris, 1902.
21. *Агрба И.Ш.* Константин Багрянородный и некоторые вопросы истории Абхазско-го царства (конец VIII-X вв.) // *Вестник МГУ. Сер. 8. История.* 1988. №5.
22. *Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией.* Т. I. СПб., 1841.
23. *Аннинский С.А.* Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // *Исторический архив.* №III. М.-Л., 1940.
24. *Анчабадзе З.В.* Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.). Сухуми, 1959.
25. *Архитов А.* Очерки исследования древнего города Маджара // *Указатель географического, исторического и этнографического материала в «Ставропольских губернских ведомостях».* Тифлис, 1879.
26. *Бабенко В.А.* Католическая кафедра в Маджаре по данным письменных источников // *Археология Восточно-Европейской степи.* Вып. 10. Саратов, 2013.
27. *Байер Г.В.* Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов // *Античная древность и Средние века.*

- Вып. 27. Византия и средневековый Крым. Симферополь, 1995.
28. *Богданова Н.М.* Церковь Херсонеса X–XV вв. // Византия. Средневековье. Славянский мир. М., 1991.
  29. *Бубенок О.Б.* Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). Киев, 2004.
  30. *Бузаров А.Ш., Надюков С.А.* Христианство в Шапсугии: исторический аспект // Вестник Адыгейского государственного университета. 2005. №2.
  31. *Владимирцов Б.Я.* Общественный строй Монголов. Л., 1934.
  32. *Волкова Н.Г.* Маджары (Из истории городов Северного Кавказа) // Кавказский этнографический сборник. Вып. V. М., 1972.
  33. *Георгия Пахимера* история о Михаиле и Андронике Палеологах тринадцать книг. Т. I. Царствование Михаила Палеолога (1255–1282) // Византийские истории. СПб., 1862.
  34. *Городцов В.А.* Дневник археологических исследований в Зеньковском уезде, Полтавской губернии, в 1906 году. Результаты археологического исследования на месте развалин г. Маджар в 1907 году. М., 1911.
  35. *Григорьев В.В.* О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству // Россия и Азия. Сборник исследований и статей по истории, этнографии и географии, написанных в разное время В.В. Григорьевым. СПб., 1876.
  36. Древние акты Константинопольского патриархата, относящиеся к Новороссийскому краю // ЗООИД. Т. VI. Одесса, 1867.
  37. *Епископа Феодора* «Аланское послание» // ЗООИД. 1898. Т. XXI.
  38. *Зевакин Е.С., Пенчко Н.А.* Очерки по истории генуэзских колоний на Западном Кавказе в XIII–XV вв. // Исторические записки. Т. III. М., 1938.
  39. *Иванов А.И.* История монголов «Юань-ши» об асах-аланах // Христианский Восток. Т. II. Вып. 3. СПб., 1914.
  40. *Иессен А.А.* Археологические памятники Кабардино-Балкарии // МИА. №3. Материалы по археологии Кабардино-Балкарии. М.–Л., 1941.
  41. *Карпов С.П.* Трапезундская империя и западноевропейские государства в XIII–XV вв. М., 1981.
  42. *Ковалевская Б.В.* Северный Кавказ в X–XIII вв. // Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
  43. *Красносельцев Н.Ф.* Западные миссии против татар-язычников и особенно против татар-мухамедан. Казань, 1872.
  44. *Крупнов Е.И.* Грузинский храм «Тхаберды» на Северном Кавказе // КСИИМК. 1947. Вып. XV.
  45. *Крупнов Е.И.* Христианский храм XII в. на городище Верхний Джулат // МИА. №114. Средневековые памятники Северной Осетии. Труды Северокавказской экспедиции 1958–1960 гг. Т. II. М., 1963.
  46. *Кузнецов В.А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971.
  47. *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.

48. Кузнецов В.А. Нижне-Архызское городище X–XII вв. – раннефеодальный город Алании (историко-географическая характеристика и некоторые итоги исследования) // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.
49. Кузнецов В.А., Милорадович О.В. Археологические исследования в Северной Осетии // КСИА. Вып. 86. М., 1961.
50. Кулаковский Ю.А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей // Чтения в Обществе Нестора летописца. Т. XII. Киев, 1899.
51. Кулаковский Ю.А. Прошлое Тавриды. Киев, 1914.
52. Кулаковский Ю.А. Христианство у алан // ВВ. 1898. Т. V. Вып. I.
53. Ларенок В.А. Миграция населения из Предкавказья на Нижний Дон во второй половине XIII в. // Взаимодействие и развитие древних культур южного пограничья Европы и Азии. Саратов, 2000.
54. Латышев В.В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря // Сборник в честь графа А.А. Бобринского. СПб., 1911.
55. Малахов С.Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XIV вв. // Аланы: Западная Европа и Византия. Владикавказ, 1992.
56. Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.–Л., 1936.
57. Милорадович О.В. Христианский могильник на городище Верхний Джулат // МИА. №114. Средневековые памятники Северной Осетии. Труды Северокавказской экспедиции 1958–1960 гг. Т. II. М., 1963.
58. Минаева Т.М. Археологические памятники на р. Гиляч в верховьях Кубани // МИА. №23. Материалы по археологии Северного Кавказа. М.–Л., 1951.
59. Минаева Т.М. Очерки по археологии Ставрополя. Ставрополь, 1965.
60. Нарожный Е.И. О роли христианства в хулагуидо-джучидских взаимоотношениях в предкавказской зоне // Северное Причерноморье и Поволжье во взаимоотношениях Востока и Запада в XII–XVI вв. Ростов н/Д, 1989.
61. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.
62. Ответы Константинопольского патриаршего собора на вопросы Сарайского епископа Феогноста // Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1 (Памятники XI–XV вв.). СПб., 1880.
63. Полное собрание русских летописей. Т. X. М., 1965.
64. Прозрителев Г.Н. Маджары – один из древнейших городов Северного Кавказа // Сборник сведений о Северном Кавказе. Т. I. Ставрополь, 1906.
65. Протоколы Константинопольского патриархата XIV-го столетия // ЖМНП. СПб., 1847. №6 (май). Отд. II.
66. Путешествие в восточные страны. М., 1957.
67. Путешествие И. Шильдбергера по Европе, Азии и Африке в 1384–1421 гг. // Записки Новороссийского университета. Т. I. Ч. 1. Одесса, 1867.

68. Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя Латинянами. Т. I // Византийские историки. СПб., 1862.
69. Русские летописи. Т. II. Рязань, 1998.
70. Семенов Л.П. К вопросу о культурных связях Грузии и народов Северного Кавказа // МИА. №23. Материалы по археологии Северного Кавказа. М.-Л., 1951.
71. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. СПб., 1884.
72. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. Л., 1941.
73. Тменов В.Х. Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орждоникидзе, 1984.
74. Христианские памятники Кавказа // МАК. 1894. Вып. IV.
75. Цулая Г.В. Грузинский «Хронограф XIV в.» о народах Кавказа // Кавказский этнографический сборник. Т. VII. М., 1980.
76. Якобсон А.Л. Средневековый Херсонес (XII-XIV вв.) // МИА. №17. М.-Л., 1950.

# Пасхальный цикл осетинского традиционного календаря

**Мамиев М.Э. (Владикавказ)**

---

Первые письменные сведения об осетинском традиционном календаре содержатся в документах и описаниях XVIII в. Однако они носят отрывочный характер [9, с. 34–35, 99, 101, 163; 10, с. 74–75; 11, с. 385]. Подробные систематизированные записи календаря были сделаны в XIX в. Их авторы – знатоки осетинской старины, ученые и бытописатели, получавшие информацию от людей еще прежней, традиционной эпохи [2; 3; 7, с. 446–472; 8, с. 65–73]. В XX в. были собраны обширные своды сведений по описанию осетинских народных традиций и обычаев, включающие значительные разделы по традиционной календарной культуре [4; 5; 15]. При дальнейшем анализе мы будем опираться в основном на указанные комплексы записанных материалов. Из современных обобщающих исследований осетинского традиционного календаря следует выделить работы В.С. Уарзиати [14], А.А. Сланова [13] и специальные очерки Т.К. Салбиева [12].

Традиционный календарь – это уникальное явление народной культуры, созданное человеком для жизненно необходимого ему системного счисления времени на основании наблюдений за движением небесных светил – солнца и луны. Одновременно традиционный календарь запечатлевал в себе историю общества, динамику изменения его культуры, религиозных представлений, хозяйства и быта.

За последние 150 лет осетинский традиционный календарь претерпел закономерные объективные упрощения. Произошло и снижение его общественной значимости, вызванное современными цивилизационными процессами. Однако данный календарь продолжает оставаться живым, функционирующим культурным явлением, выходит за рамки чисто бытовой сферы и продолжает оставаться одним из важных маркеров национальной и

культурной идентичности народа. Не вызывает никаких сомнений его преемственная связь со средневековым аланским календарем.

В X–XII вв. Алания являлась могущественной региональной феодальной державой, имевшей собственную идеологию и государственную религию – православие. Аланская митрополия была частью Константинопольского Патриархата. Следовательно, существовавший внутри страны официальный календарь имел статус церковно-государственного и отражал календарь, принятый в Византии. В то же время широкое распространение христианства в народной среде свидетельствует и о существовании народного, традиционного варианта церковного календаря, сохранившего мощный пласт древней, дохристианской, культуры. Явление, характерное для традиционных обществ.

Попробуем реконструировать некоторые принципы изменений, произошедших в календарной культуре народа в позднесредневековую эпоху, на примере закономерностей, прослеживаемых в традициях празднования Куадзэн, соответствующего православной Пасхе. Даже беглый взгляд на эту важную дату осетинского традиционного календаря раскрывает непростой, но ясный механизм происходивших в течение нескольких веков изменений. Начнем с названия праздника.

*Куадзэн* в переводе на русский язык означает *Разговение*, так как празднику предшествовал строго соблюдавшийся семинедельный пост. В условиях скудного горского ассортимента постных продуктов задача далеко не простая. Что касается даты празднования, то мы наблюдаем не полное временное соответствие, а скорее четко обозначенное тяготение к нему. В этом нет ничего удивительного. Определение дня празднования Пасхи является сложной процедурой. Оно строится на использовании солнечно-лунного календаря посредством системы расчета большого количества взаимосвязанных календарно-астрономических величин. В основе исчисления православной Пасхи лежат методические приемы александрийской школы, закрепленные в 325 г. в правилах Первого Вселенского Собора. Православная Пасха должна праздноваться только после еврейской Пасхи, в первое воскресенье первого полнолуния дня весеннего равноденствия или сразу после него. За день весеннего равноденствия принято 21 марта. Для вычисления лунных

фаз используется 19-летний Метонов цикл. Это основные принципы определения даты празднования Пасхи, или пасхалии, которые после составления в виде уже готовых таблиц распространяются внутри Церкви. Понятно, что в условиях отсутствия церковных и государственных институтов требовался иной, более простой способ выбора даты. И он был выработан в позднесредневековой календарной культуре народа. Исчисление было теперь привязано к *Цыттурс'у*, или Рождеству, через неделю после которого начинался *Ног бон*, или *Анзисар*, *Новый год*. Этот день имел еще одно, возможно даже более древнее, название – *Басилтæ*, дословно *Василии*, то есть день памяти святителя Василия Великого, праздник, который, как и Новый год, приходится на 14 января (по новому стилю). Название января в форме *Басилти мæйæ*, *месяц Василия*, сохранилось в более архаичном дигорском диалекте осетинского языка. В зависимости от новолуния через 5–7 недель от *Ног бон* начинался *Комахсан*, или *Заговенье*, а две недели спустя – *Комбаттæн*, семинедельный *Пост*, завершающийся *Куадзæн*, *Разговением*, то есть Пасхой. Таким образом, временная погрешность определения даты празднования *Куадзæн* (обязательно в воскресный день) имела сравнительно небольшую амплитуду по сравнению со строго выверяемыми пасхалиями Православной Церкви. В первом случае временная вилка, или пасхальные пределы, в XX–XXI вв. захватывает период приблизительно с 21 апреля по 5 мая, во втором – с 4 апреля по 8 мая (по новому стилю). Выработанное исчисление повторило использование солнечно-лунного календаря и сохранило хорошо различимую приверженность византийской пасхалической традиции.

Принципиально важно, что в осетинском народном календаре *Куадзæн* является не обособленной датой, а четко обозначенным центром продолжительного (четырёхмесячного) календарного периода. Не вызывает сомнений, что это – наследие православного церковного календаря, а именно его важнейшего пасхального цикла. Во избежание голословности сравним указанные календарные периоды.

Пасхальный цикл церковного календаря включает подготовительный период к Великому посту; Великий пост (Святая Четыредесятница и Страстная седмица); Светлое Христово Воскресение и Недели (воскресные дни) после Пасхи. Все четыре Недели (три седмицы) подготовительного периода

объединены заключенной в их названиях смысловой и функциональной нагрузкой. Неделя о мытаре и фарисее, за которой следует сплошная седмица, заговенье на Великий пост. Неделя о блудном сыне и мясопустная седмица с Вселенской родительской субботой. Неделя о Страшном суде и сырная седмица. И наконец Неделя воспоминания об изгнании Адама из рая – Прощеное воскресенье, или Неделя сыропустная. Затем начинается Первая неделя Великого поста, именуемая Торжеством Православия. Обратимся для сравнения к осетинскому традиционному календарю.

Через 5–7 недель после *Ног бон*, *Нового года*, и за две недели до начала *Комбæттæн*, семинедельного Поста, начиналась подготовка к нему. Этот период именуется *Комахсæн*, то есть *Заговенье*. Первая из двух недель *Комахсæн* называется *Фыдыкомбæттæн*. В дословном переводе на русский язык – *Завязывание рта на мясо*, или *Заговенье на мясо*. Это смысловой термин, вошедший в языки христианских народов. Сравним с русским *мясопуст*. В осетинской традиции, как и в традиции церковной, это последняя неделя потребления мясной пищи. В субботу *Фыдыкомбæттæн* происходило поминовение усопших. То же самое – и в церковном календаре: в мясопустную Неделю отмечается Вселенская родительская суббота, один из двух основных поминальных дней церковного календаря.

Вторая неделя *Комахсæн*, непосредственно предшествовавшая началу поста, именуется *Урсы къуыри*, *Неделя белого*, по разрешению потребления молочных продуктов. И наконец с понедельника после *Урсы къуыри* начинается *Комбæттæн*, *Пост*. Первые три дня *Комбæттæн* именуются *Стыр Тутыртаг*. Это дни мира и благоденствия, в которые действовал запрет на любое насилие, вводился мораторий даже на кровную месть. Обещания, даваемые в эти дни, имели особый вес и значение. Имя покровителя волков *Тутыра* происходит от именованья святого великомученика Феодора Тирона [1, с. 130; 7, с. 427], память которого совершается в субботу Первой недели Великого поста. Здесь прослеживается очевидное соединение христианской (Прощеное воскресенье, образ и день памяти святого великомученика Феодора Тирона) и дохристианской (образ покровителя волков и связанная с ним семантика) традиций.

Итак, в чем разница между подготовительными периодами осетинского народного и православного календарей?

В народном календаре подготовительный период сократился за счет выпадения Недели о мытаре и фарисее и следующей за ней сплошной седмицы. Смысловая наполненность двух оставшихся седмиц значительно упростилась, прекрасно сохранив, тем не менее, обрядность, связанную с переходом к Великому посту через заговенье с постепенно усиливающимся ограничением скоромной пищи и увеселений. Но говорить о сохранении только обрядового комплекса, конечно же, нельзя. Для примера достаточно привести Тутыртæ. Очевидный смысл этого трехдневного празднования, совершаемого в строжайшем посте и с любовью к ближнему, определяет изначальную сакральную направленность всего Комбæттæн, идентичную смыслу Великого поста. Прямой церковной аналогией Тутыртæ является традиция великопостного храмового чтения Великого покаянного канона святого Андрея Критского, хотя ее приуроченность именно к первым четырем дням первой седмицы возникает сравнительно поздно.

Есть и другие хорошо прослеживаемые параллели, относящиеся к периоду поста.

На субботу Второй недели Комбæттæн приходится поминальный день *Фыццаг лауызгæнæн, Первое приготовление блинов*. Следующее поминовение происходит через неделю, в субботу Третьей недели Комбæттæн, *Дыккаг / Фæстаг лауызгæнæн*, то есть *Второе, или Последнее, приготовление блинов*. Эти поминальные праздники, названия которых передаются через определенную обрядность, имеют прямое календарное соответствие с родительскими субботахми Второй и Третьей недель Великого поста.

И еще интересная параллель внутри периода поста. На субботу и воскресенье Шестой недели Комбæттæн приходится *Зазхæссæн / Назуихист, Несение тиса, или Ельные поминки*. Это поминальный праздник, в обрядности которого важным элементом является молодая елка, *наз*, или ветка тиса, *заз*, – вечнозеленые растения, наряду с которыми используется и *агæм* – обрядовый предмет, имитирующий древо, «нечто вроде креста или хоругви из скрещенных жердей, с нитями, на которые нанизываются пряники, фрукты, грецкие орехи и конфеты» [7, с. 456].

Сравним *Зазхæссæн* с церковным календарем. В воскресенье шестой седмицы Великого поста, в Неделю ваий, или цветоносную, отмечается

двунадесятый праздник Вход Господень в Иерусалим. В русской народной традиции он получил название Вербное воскресенье, что свидетельствует о значительном упрощении православного богословия праздника, об осмыслении его через понятное народному сознанию весеннее пробуждение природы, победу жизни над смертью, символом которой становятся ветви распускающейся вербы. В осетинской обрядности это вечнозеленые ветви тиса или ели. Что касается поминального характера *Заххэссээн*, то он происходит от включения в празднование Лазаревой субботы, которая отмечается в православном календаре в субботу шестой седмицы Великого поста, когда Церковь вспоминает воскресение Иисусом Христом праведного Лазаря. Этим объясняется не только поминальный характер *Заххэссээн*, но и его нестандартный охват поминального и не поминального дней – субботы и воскресенья. Победа жизни над смертью передается и важным обрядовым действием, символически соединяющим оба праздника: *æлæм*, символизирующий живоносное древо, втыкается на могилах в изголовье усопших.

Несмотря на упрощение и стирание христианских смыслов праздника *Куадзæн*, народная традиция сохранила (а в некоторых случаях вновь приняла) не только элементы православной обрядности, но и подчеркнутую связь со Христом и даруемым Им *Дзæнæт*'ом, *Раем*. Следует отметить и радостный характер праздников Недели после *Куадзæн* – *Хуыцау дзуар*, *Зариноных*.

Семинедельный пасхальный период дает нам еще целый ряд прямых календарных соответствий.

В первое воскресенье после *Куадзæн* празднуется *Бæлдæраен*. Происхождение названия непонятно, но время и подчеркнутая радость празднования полностью совпадают с Антипасхой. По календарным представлениям во время *Бæлдæраен* происходило оплодотворение природы (древнейшее представление, прямо соответствующее традиционному пониманию различных христианских народов). Например, русское народное название Антипасхи – Красная Горка, с непременно весельем, бракосочетаниями и обрядами встречи весны.

Спустя ровно 40 дней после *Куадзæн* празднуется *Зæрдæварæн*, *Обещание от всего сердца*, – прямое календарное соответствие двенадцатому празднику Вознесения Господня, приходящемуся на сороковой день после Пасхи.

Именно Божественное обетование (*Зардаварæн*) при Вознесении Иисуса Христа о ниспослании Святого Духа, а также о Своем Втором пришествии, за которым последует воскрешение мертвых и Страшный суд, отражено в осетинском названии праздника [6].

И наконец через 10 дней после *Зардаварæн* и через 50 дней после *Куадзæн* отмечается праздник *Кæрдæгхæссæн*, *Несение травы*. Это в точности соответствует календарной дате дня Святой Троицы, Пятидесятницы – через 10 дней после Вознесения Господня и через 50 дней после Пасхи.

Обозрение календарного периода от начала *Комахсæн* до *Кæрдæгхæссæн* указывает не просто на совпадение и даже соответствие праздничных дат православному пасхальному циклу. Перед нами – упрощенный народный пасхальный цикл осетинского традиционного календаря. Именно народное упрощение лежит в основе названий *Зазхæссæн*, *Куадзæн*, *Кæрдæгхæссæн* – церковных праздников, которые возникли в период ослабления православия после падения Аланского христианского государства, а также существовали в качестве народной аналогии в ортодоксальный период православной истории Алании. Такую широко распространенную во всем христианском мире практику можно проиллюстрировать русским народным календарем: Прощеное воскресенье – Целовник, Вход Господень в Иерусалим – Вербное воскресенье, Антипасха – Красная Горка, Преображение Господне – Яблочный спас и др. Существование народных аналогий церковным названиям праздников свидетельствует о глубокой укорененности христианства, принятии его как «своей», исконной религии.

С другой стороны, наряду с альтернативным названием, которое обычно передает определенную обрядность, традиционное общество наполняет церковные праздники древними, дохристианскими, представлениями, продолжающими существовать в народном сознании. Они могут быть либо адаптированы к внутрицерковной традиции, либо отвергнуты ею. Характерные примеры в русской народной христианской культуре – Масленица и Иванов день (Иван Купала).

Уменьшение церковного влияния, выраженное в ослаблении проповеди или исчезновении государственно-церковной идеологии в традиционном обществе, приводит к усилению древних, дохристианских, представлений,

которые всегда сохраняются в народном сознании. А проявляется это, в первую очередь, через обряд. Необходимо подчеркнуть, что даже в церковной среде народное осмысление того или иного канонического праздника зачастую выводит на первое место именно обрядность. В околоцерковной среде такая закономерность прослеживается гораздо сильнее. Сказанное относится и к современному просвещенному обществу. Кто не замечал десятки людей, терпеливо стоящих у храма всю ночь во время пасхального богослужения в ожидании освящения приготовленных ими куличей и крашеных яиц?

Отсутствие постоянного архипастырского и пастырского окормления и прекращение литургической жизни внутри лишившегося государственности аланского общества привело к закономерному угасанию в нем христианской ортодоксии. Но благодаря укорененности православия оно не было отринуто или забыто. Несмотря на неизбежные упрощения, христианство сохранилось в заповеднике традиционной религиозной культуры народа. Народный календарь зафиксировал и отразил все этапы этого важного и закономерного процесса.

Вернемся к пасхальному циклу осетинского традиционного календаря как важнейшему показателю произошедших изменений. Пасхальный цикл был сохранен именно через его упрощение до некоторых обрядовых форм с воспроизведением четкой календарной структуры, обозначающей прямую преемственную связь со средневековым аланским церковным календарем. Его ортодоксальность и культурная самобытность не вызывают сомнений. На это указывает согласующееся единство календарных дат, когда значение и смысл общецерковных канонических дат подчеркиваются сопутствующими им праздниками, получившими развитие на местной культурной почве. К примеру, Тутуртæ, или дни особого поминовения святого Феодора Тирона, которые приходятся на первые три дня Великого поста и сменяются аналогичным по направленности праздником Рæстæйы бон, утверждающим принципы добродетельности. Можно констатировать удивительную сохранность структурных основ пасхального цикла осетинского традиционного календаря в условиях утраты Церкви и государства.

Вместе с тем следует указать на важнейший факт – отсутствие образа Иисуса Христа, образа, который находится в центре всей православной ка-

лендарной системы и придает ей смысл. Это принципиально значимое наблюдение, и его объяснение исключает прямолинейные оценки.

Образ Спасителя не только в пасхальном цикле, но и во всей осетинской народной календарной культуре наличествует в лучшем случае эпизодически. Это касается и обрядности праздников, которые изначально относились к числу Господских, включая праздники пасхального цикла.

Но даже такое минимальное присутствие, во-первых, носит несистемный характер, во-вторых, не передает церковного образа. С другой стороны, научная реконструкция позднейших народных представлений, дошедших до нас в молитвенно-обрядовой практике, позволяет показать изначальную *исключительность* образа Чырысти, Христа. Вот, к примеру, фрагмент из традиционной пасхальной молитвы, записанной еще во второй половине XIX в.: «О Чырысти! Молим тебя, призри из своего Дзенета и пожалей нас: говорят, что ты в «не обманчивом мире» раздаешь места душам тех людей, кои в здешнем соблюдали ради тебя пост... О, Барастыр! Слышали мы, что ты начальник мертвых... Моли Чырысти, дабы он даровал нашим предкам в раю хорошие места и тем из нас, которые перейдут в неложный мир» [8, с. 186].

Несмотря на кажущееся противоречие, минимальное присутствие образа Спасителя в осетинском традиционном календаре является важным доводом в пользу глубокой укорененности православия в средневековом аланском обществе. Сложнейшее богословие образа Иисуса Христа, отсутствие подходящих по смыслу альтернатив даже в развитых традиционных дохристианских мировоззренческих представлениях алан-осетин привели к закономерной минимизации Его присутствия. Обратим внимание, что народное сознание не пошло по простому пути изменения, а значит профанации, образа Спасителя. Напротив, максимально возможное в сложившихся исторических условиях сохранение структурной части аланского церковного календаря произошло через его включение в народный календарь. Такая форма выведения образа Йесо Чырысти, Иисуса Христа, за рамки возможных трансформаций свидетельствует о символическом анабиозе этого святого образа. Для его возрождения требовалось появление определенных исторических обстоятельств. Вспомним, что именно Осетия-Алания стала наиболее активно интегрироваться в христианскую цивилизацию с активизацией Рос-

сийской империи на Кавказе и началом русской церковной проповеди. Это было своеобразное возвращение народа, имевшего в прошлом собственную церковно-государственную традицию.

Даже самое сжатое сравнение осетинского традиционного и православного церковного календарей свидетельствует не только о прослеживаемых соответствиях. Дошедший до нас народный календарь воплотил в себе упрощенные формы средневекового аланского церковно-государственного и существовавшего параллельно с ним традиционного календарей. Сохранившаяся информация позволяет реконструировать некоторые фрагменты некогда развитой христианской календарной культуры, которая являлась частью аланской православной традиции.

1. *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. 1. Владикавказ, 1990.
2. *Гатиев Б.Т.* Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Отд. 3. Тифлис, 1876.
3. *Кануков А.А.* Годовые праздники осетин // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Кн. 3. Цхинвал, 1987.
4. *Каргиев Б.М.* Обычаи и обряды осетин дореволюционного периода. Кн. первая. 1928 г. / Пер. Л. Туаевой // НА СОИГСИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 109.
5. *Къарджиаты Б.* Рагон ирон агъдауттае. Дзауджыхъау, 2008.
6. *Мамиев М.Э.* Осетинский традиционный праздник Зæрдæварæн / Вознесение // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь, 2013.
7. *Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.
8. Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Т. III. Цхинвал, 1987.
9. Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1968.
10. Русско-осетинские отношения в XVIII в. Сборник документов в 2-х т. Т. 1. Орджоникидзе, 1976.
11. Русско-осетинские отношения в XVIII в. Сборник документов в 2-х т. Т. 2. Орджоникидзе, 1984.
12. *Салбиев Т.К.* В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.
13. *Сланов А.А.* Традиционная духовная культура осетин: Учебное пособие. Владикавказ, 2007.
14. *Уарзиаты В.С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
15. *Хъайттаты С.* Ирон хабаерттае. Дзауджыхъау, 2009.

# Скальные церкви и монастыри горного Юго-Западного Крыма: вопросы источниковедения и историографии

*Могаричев Ю.М. (Симферополь)*

---

«Пещерные города» горного Юго-Западного Крыма занимают особое место среди археологических памятников полуострова. Это Бакла, Чуфут-кале, Успенский монастырь, Тепе-кермен, Кыз-кермен, Качи-кальон, Чилтер-коба, Мангуп, Эски-кермен, Чилтер-мармара, Шулдан, Инкерман. «Пещерные города» различны по своим размерам, статусу (крепости, города, села, монастыри), историческим судьбам, но их объединяет одна особенность – наличие, наряду с остатками наземных построек, вырубленных в материковой скале помещений.

Кроме горной Юго-Западной Таврики внутрискальные сооружения известны также на территории Херсонеса и его ближайшей округи [27, с. 95–102; 28; 30, с. 95–97; 32; 33, с. 93–105] и в небольшом количестве в Восточном Крыму [33, с. 275–279] (рис. 1).

Первые сведения о таврических сооружениях в скале относятся к XVI–XVII вв. Краткие их описания оставили посол польского короля Стефана Батория к татарскому хану Мартин Броневский, турецкий путешественник Эвлия Челеби, священник Иаков, прибывший в Крым вместе с русским посланником Дворениновым, префект города Каффы (современной Феодосии) Эмиддио Дортелли д’Асколи и др.

Начало научного подхода к памятникам скального зодчества связано с именем М. Тунманна, который в серьезном труде «Крымское ханство», вышедшем в 1784 г., в разделе, посвященном Тепе-кермену, указывает, что пещеры, расположенные там, являются погребальными местами [40, с. 36].

Через два года, во время подготовки к ставшему впоследствии знаменитым путешествию Екатерины II на юг России в 1787 г., был составлен путеводитель с описанием достопримечательностей намеченного маршрута. В описании Севастопольской гавани можно прочесть: «...в самой древности в берегах ее жили тавры, коих жилища и по сие время в крутизне каменных утесов изсеченные, во многих местах еще целы» [36, с. 73]. Таким образом, в этом сочинении предпринята первая в историографии попытка связать сооружение пещер с каким-либо из известных народов, некогда живших на территории Крымского полуострова.

Неизвестно, на чем основывался автор «Путешествия», приписывая создание скальной архитектуры Крыма таврам. Вероятно, эта гипотеза отражает представления образованных людей России, оказавшихся в Крыму сразу же после его присоединения. Среди приехавших сюда на жительство было много просвещенных и любознательных поселенцев, которые жадно стремились изучать прошлое новообращенной земли Тавриды. При посещении «пещерных городов», непривычный вид которых создавал иллюзию седой древности, у хорошо знакомых с античными источниками подданных России возникала естественная реакция связать их с таврами, первым из известных здесь народов, которые якобы отличались кровожадностью и первобытностью. А это вполне соответствовало образу «пещерного», дикого человека.

Но «таврская» теория, не подкреплённая научными авторитетами, существовала недолго. 30 октября 1793 г. в Крым приезжает выдающийся ученый своего времени академик П.С. Паллас. Ознакомившись с полуостровом, в марте 1794 г. он начинает работу по всестороннему его описанию, которую заканчивает к 18 июня. А уже 14 октября того же года отчет о поездке был представлен Екатерине II, послужив основой изданного в 1799 г. «Путешествия по Крыму». П.С. Паллас обладал обширными знаниями в различных областях, в том числе и по истории раннего христианства. Ему было хорошо известно о гонениях на христиан, а также о том, что нередко первохристиане, и в частности первые монахи, своими жилищами избирали естественные или искусственные пещеры. Вероятно, под воздействием этих представлений и возникла его тео-

рия происхождения крымских скальных помещений: «Пещеры... суть работы монахов, живших во времена императоров и более поздние времена». При этом этих монахов П.С. Паллас относит к арианской секте [37, с. 80].

Таким образом, уже к концу XVIII в. в историографии сформировались две противоположные традиции, прошедшие через всю дальнейшую историю изучения искусственных пещер: первая связывает создание пещерных помещений с каким-либо из народов, живших в Таврике; вторая приписывает их беглым византийским монахам [см.: 23, с. 11–32; 25, с. 41–44].

В 1877 г. В.Г. Васильевский на основании одного из сюжетов Жития Стефана Нового пришел к заключению, что в иконоборческий период Крым стоял на позиции иконопочитателей и сюда иммигрировали монахи, бежавшие от преследований иконоборцев [8, с. 328].

Ю.А. Кулаковский в работе «Прошлое Тавриды» в развитие гипотезы В.Г. Васильевского выдвинул предположение, что крымские пещерные монастыри были созданы в VIII–IX вв. бежавшими сюда иконопочитателями. Не обнаружив в пещерных монастырях никаких материалов, датирующихся ранее XII–XIII вв., он, тем не менее, написал: «...начало пещерножительства можно все-таки отнести к эпохе иконоборчества. Основанием для такого предположения является сходство в типе между крымскими сооружениями и в Южной Италии и Сицилии» [21, с. 151–152].

Поначалу члены Таврического общества истории, археологии и этнографии (бывшая Таврическая ученая архивная комиссия) единогласно заявили, что «пещерные города» «к иконоборческой смуте... не имеют отношения» и датируются не ранее XI в. [41, с. 239–240]. Но позднее, вероятно под воздействием авторитета В.Г. Васильевского и Ю.А. Кулаковского, эту гипотезу, уже оформившуюся в концепцию, поддержали С.П. Шестаков [42, с. 38–30], А.А. Васильев [5, с. 245; 6, с. 387; 7, с. 200–201], а еще позже – А.Л. Якобсон [43, с. 44–45; 44, с. 32–33, 49–52; 45, с. 177–179], Е.В. Веймарн [9, с. 463–464; 11, с. 31–33; 12, с. 139–140], О.И. Домбровский [19, с. 14; 20, с. 17], И.А. Баранов [2, с. 154–156] и др. [подробнее об историографии см.: 15, с. 180–181; 23, с. 84–85; 34, с. 167–177; 35, с. 137].

Ю.М. Могаричевым совместно с А.Г. Герценом было аргументировано мнение: иконопочитательская ориентация таврических светских и церковных властей, а в связи с этим и создание пещерных монастырей на полуострове беглыми византийскими иконопочитателями – не более чем историографический миф [15; 16; 17; 18; 23, с. 94–95; 30, с. 35 и др.]. Аргументация следующая:

1) отсутствие надежных сведений о пребывании в Крыму значительного количества беглых иконопочитателей;

2) письменные источники указывают на то, что епархии Таврики прочно стояли на проправительственных позициях;

3) что касается «иконоборчества» местных властей, Крым исторически традиционно следовал в русле официальной политики Константинополя (зажатые между Империей и хазарами, местные власти вряд ли могли проводить самостоятельную политику; они не имели возможности и не желали конфликтовать с центром, опасаясь остаться один на один с окружавшими их племенами или подвергнуться карательной экспедиции из Константинополя);

4) удаленность Таврики от важнейших центров догматических споров говорит в пользу гипотезы о «политическом» характере местного иконоборчества, при котором значительная часть населения вполне могла, как и прежде, поклоняться святым мощам, хранить дома иконы, не подвергаясь репрессиям (при условии отсутствия открытых выступлений против официальной политики).

Создание скальных монастырей происходило не гонимыми и скрывающимися людьми, а целенаправленно. Архитектурные остатки, данные эпиграфики и археологии говорят о поздней дате их основания (не ранее X–XIII вв.). Большинство пещерных монастырей расположены в границах бывшего княжества Феодоро (вторая половина XIV–XV вв.) и группируются на поселениях (или вокруг них), которые появляются или возобновляются в XIV–XV вв., реже в XIII–XIV вв. [26; 27, с. 97–101].

Встречающиеся в историографии последних лет попытки удревления пещерных храмов, создание которых датируется VIII–IX, а то и VI вв., не выдерживают серьезной научной критики [31, в том числе и историография].

Большинство современных специалистов по раннесредневековой истории и археологии Таврики в той или иной степени поддержали «иконоборческую» гипотезу, дополнив ее новыми аргументами [1; 38; 39, с. 494–501; 35, с. 136–137].

В целом история скальной архитектуры горного Крыма представляется следующим образом – появление искусственных пещер в горном Крыму относится к периоду раннего средневековья (конец VI–VII вв.). Тогда в горах Внутренней гряды возникает ряд крепостей (Мангуп, Эски-кермен, Чуфут-кале, Тепе-кермен, Каламита), построенных по инициативе византийской администрации, где наряду с наземными оборонительными сооружениями создаются и помещения в скале. Их известно относительно немного: на Чуфут-кале – около 25, Эски-кермене – 25–30, Мангупе – 15–17, Тепе-кермене – 10–15. Использовались пещеры в следующих целях: для контроля подъемных дорог и подходов к городищам, легкодоступных расселин, в качестве наблюдательных пунктов, привратных помещений, укрытий для караульных у оборонительных стен. Для активной обороны, то есть непосредственного участия в боевых действиях, предназначалось не более 10% помещений [14; 22; 23, с. 45–70; 29].

Скальная архитектура Крыма сразу не получила широкого распространения. Помещений VIII–IX вв. на территории Юго-Западной Таврики практически не известно, но начиная с X–XII вв. ситуация меняется. Археологические материалы фиксируют расцвет трех «пещерных городов» – Эски-кермена, Тепе-кермена и Баклы, на которых выделяется порядка 800 помещений, вырубленных в скале. В функциональном плане более 80% пещер этого времени имели хозяйственное назначение. Около 85% из них служили хлевами, остальные хозяйственные помещения являлись подвалами под усадьбами, цистернами и т.п. [23, с. 95–111].

На данный момент в Крыму выявлено более 60 скальных церквей [27; 30; 33]. Вероятно, это не полный свод пещерных храмов, существовавших в Таврике в средневековый период. Например, в 2004 г. на Загайтанской скале в Инкермане была открыта новая церковь с сохранившимися фрагментами фресковой росписи [3; 4]. Можно предполагать и обнаружение других, пока

неизвестных памятников. Известные сегодня скальные церкви делятся на два вида: 1) входящие в комплексы пещерных монастырей; 2) приходские. Последние известны на Эски-кермене, Тепе-кермене, Мангупе, Бакле. Всего их не более 10.

По нашим подсчетам, в горном Юго-Западном Крыму в средневековый период функционировало около 20 пещерных монастырей. Их условно можно разделить на четыре группы.

В первую входят памятники, не затронутые «ремонтами» и перестройками XIX в. Это Чилтер-коба, Чилтер-мармара и Шулдан. Они имеют все признаки классического монастыря: один (Чилтер-коба) или несколько (Чилтер-мармара - 4, Шулдан - 2) храмов, монашеские кельи, трапезные, подсобные помещения, погребальные сооружения.

Вторая группа - комплексы Инкермана. Вероятно, в XI-XV вв. здесь формировался монашеский центр (9 культовых комплексов, включающих около 30 пещерных церквей), развитие которого было прервано Османской оккупацией 1475 г.

К третьей группе пещерных монастырей следует отнести Успенский и Качи-кальон. Их объединяет то, что в середине XIX в. на месте древних обитателей были воссозданы новые монастыри, во многом изменившие облик первоначальных памятников.

Последнюю группу составляют обители, расположенные на городищах и в непосредственной близости от них. Это 4 мангупских комплекса, 1 Чуфут-кальский (в районе Южных ворот), один Тепе-керменский и храм «Донаторов» в округе Эски-кермена.

Хронологически пещерные церкви Таврики можно разделить на два периода:

1) рубеж X-XI - XIII вв. Таких памятников известно не более 20 (приблизительно 30% от общего числа). Это 4 объекта на Эски-кермене, 3 на Тепе-кермене, 1 на Бакле, около 5 в Инкермане, возможно, 1 на Качи-кальоне, 1 на Чуфут-кале, 1-2 на Чилтер-мармаре и, возможно, не сохранившаяся церковь на Шулдане.

2) XIV-XV вв. датируется большинство известных нам крымских скальных церквей (порядка 70%).

В 1475 г. в результате турецкого завоевания большинство пещерных монастырей приходят в упадок. Еще ранее, в конце XIII – первой половине XIV вв., гибнут Эски-кермен, Тепе-кермен и Бакла – поселения, где было расположено большинство хозяйственных пещерных помещений. «Центр» скальной архитектуры перемещается на Чуфут-кале, где на протяжении XVI–XVIII вв. создаются ряд вырубленных в скале хозяйственных помещений.

- 
1. *Айбабин А.И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь, 1999.
  2. *Баранов И.А.* О восстании Иоанна Готского // Феодальная Таврика. Киев, 1974.
  3. *Бобровский Т.А., Чуева Е.Е.* Пещерная церковь с фресками византийской эпохи в Юго-Западном Крыму // Материалы Международной церковно-исторической конференции «Духовное наследие Крыма». Симферополь, 2007.
  4. *Бобровский Т.А., Чуева Е.Е.* Фрески новооткрытой пещерной церкви на Загайтанской скале в Инкермане // Православные монастыри. Симферопольская и Крымская епархия Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Симферополь, 2007.
  5. *Васильев А.А.* Лекции по истории Византии. Т. 1. Петроград, 1917.
  6. *Васильев А.А.* Проблема средневекового Крыма // Новый Восток. М., 1923.
  7. *Васильев А.А.* Готы в Крыму. Ч. 2 // ИГАИМК. Вып. 5. М.; Л., 1927.
  8. *Васильевский В.Г.* Житие Стефана Нового. Труды. Т. II. Вып. 2. СПб., 1912. (Первое издание: ЖМНП. 1877. Ч. 191. Отд. 2).
  9. *Веймарн Е.В.* Пам'ятники південно-західного Криму // Археологія УРСР. Т. 3. Київ, 1975.
  10. *Веймарн Е.В., Репников Н.И.* Сюйренское укрепление // ИГАИМК. Вып. 117. М.; Л., 1935.
  11. *Веймарн Е.В., Чореф М.Я.* Корабль на Каче. Симферополь, 1976.
  12. *Веймарн Е.В., Чореф М.Я.* Пещерный ансамбль Чильтер в Крыму // Пещеры Грузии. Тбилиси, 1978.
  13. *Воронин Ю.С., Даниленко В.Н.* Обстоятельства и время возникновения пещерных монастырей Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992.
  14. *Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.* Методика выделения раннесредневековых пещерных сооружений горного Крыма // СА. №2. М., 1991.
  15. *Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.* Иконоборческая Таврика // Византия и средневековый Крым. Античная древность и средние века. Вып. 26. Барнаул, 1992.

16. Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. О времени и причинах возникновения пещерных монастырей Таврики // Крымский музей. №1. Симферополь, 1995.
17. Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. К вопросу о церковной истории Таврики в VIII в. // Античная древность и средние века. Вып. 30. Екатеринбург, 1999.
18. Герцен А.Г., Могаричев Ю.М. О некоторых вопросах истории Таврики иконоборческого периода в интерпретации Х.-Ф. Байера // МАИЭТ. Вып. IX. Симферополь, 2002.
19. Домбровский О.И. Фрески средневекового Крыма. Киев, 1966.
20. Домбровский О.И. Средневековые поселения и «исары» Крымского Южнобережья // Феодалная Таврика. Киев, 1974.
21. Кулаковский Ю.А. Прошлое Тавриды. Киев, 2002.
22. Могаричев Ю.М. Ранние оборонительные пещерные сооружения Чуфут-Кале // МАИЭТ. Вып. 2. Симферополь, 1991.
23. Могаричев Ю.М. Пещерные сооружения средневековых городищ Юго-Западного Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992.
24. Могаричев Ю.М. К дискуссии о скальной архитектуре Крыма // История и археология Юго-Западного Крыма. Симферополь, 1993.
25. Могаричев Ю.М. Скальное зодчество Крыма // Крымский музей. 1995-1996. Симферополь, 1996.
26. Могаричев Ю.М. Основные этапы развития скальной архитектуры Юго-Западной Таврики // МАИЭТ. Вып. 5. Симферополь, 1996.
27. Могаричев Ю.М. Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997.
28. Могаричев Ю.М. К вопросу о «пещерном храме» на Главной улице Херсонеса // Проблемы истории, филологии, культуры. №8. М.-Магнитогорск, 2000.
29. Могаричев Ю.М. Проблемы хронологии раннесредневековой скальной архитектуры горного Крыма // Die spatromische kaiserzeit und die fruhe Volkerwanderungszeit in Mittel - und Osteuropa. Lodz. 2000.
30. Могаричев Ю.М. «Пещерные города» в Крыму. Симферополь, 2005.
31. Могаричев Ю.М. «Церква з баптистерієм» городища Тепе-кермен: проблеми датування та інтерпретації // Археологія. №3. Київ, 2005.
32. Могаричев Ю.М. Склеп на земле Н.И. Тура: погребальное сооружение или церковь? // Бахчисарайский историко-археологический сборник. Вып. 3. Симферополь, 2008.
33. Могаричев Ю.М. Крым. «Пещерные города». Киев, 2010.
34. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Шапошников А.К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь, 2007.
35. Науменко В.Е. К вопросу о готском епископе на VII Вселенском соборе в Никее и церковно-политической ситуации в Крымской Готии в конце VIII - начале IX в. // Sacrum et profanum. Вып. I. Севастополь, 2005.

36. Путешествие Ее Императорского Величества в полуденный край России, пред-  
приемлемое в 1787 г. СПб., 1786.
37. Путешествие по Крыму академика Палласа в 1793–1794 годах // ЗООИД. Т. 13.  
Одесса, 1883.
38. *Сорочан С.Б.* О положении церкви в Крыму в VIII–IX вв. // Бахчисарайский  
историко-археологический сборник. Вып. 2. Симферополь, 2000.
39. *Сорочан С.Б.* Византийский Херсон. Харьков, 2005.
40. *Туниманн М.* Крымское ханство. Симферополь, 1936.
41. *Филимонов С.Б.* Хранители исторической памяти Крыма. Симферополь, 2004.
42. *Шестаков С.П.* Очерки по истории Херсонеса в VI–X веках. М., 1908.
43. *Якобсон А.Л.* Раннесредневековый Херсонес // МИА. 1959. №63.
44. *Якобсон А.Л.* Средневековый Крым. М.; Л., 1964.
45. *Якобсон А.Л.* Раннесредневековые сельские поселения Юго-Западной Таврики //  
МИА. 1970. №168.

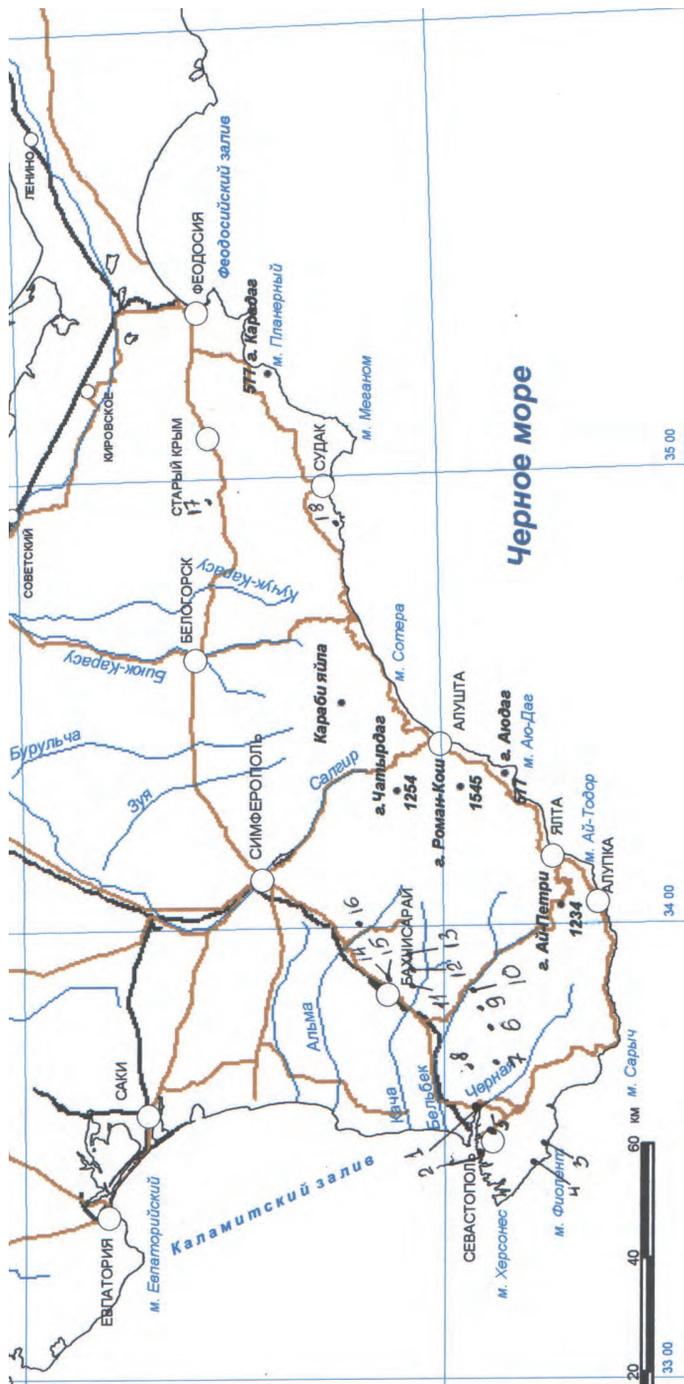


Рис. 1. План-схема расположения «пещерных городов» Крыма:

1 – Инкерманские монастыри и Капамита; 2 – Херсонес; 3 – Георгиевский монастырь; 4 – Монастырь на мысе Виноградный; 5 – Монастырь в Сарандинакиной балке; 6 – Шулдан; 7 – Чилтер-мармара; 8 – Эски-кермен; 9 – Мангул; 10 – Чилтер-коба и Сюйренская крепость; 11 – Качи-кальон; 12 – Кыз-кермен; 13 – Тепе-кермен; 14 – Чуфут-кале; 15 – Успенский монастырь; 16 – Бакла; 17 – Бор-хая; 18 – Комплекс у подножия г. Сокот.

## Европейские авторы XIII–XVIII вв. о христианстве у народов Северного Кавказа

*Невская Т.А. (Ставрополь)*

---

Народы Северного Кавказа в средние века не имели своей письменности, поэтому особенно важное значение для изучения истории этих народов, в том числе и религии, имеют сведения, которые содержатся в трудах путешественников, купцов и миссионеров, посещавших этот регион. Сообщения о христианстве в таких работах, как правило, отрывочны, однако, сопоставив их, можно сделать выводы о конфессиональной ситуации на Кавказе в XIII–XVIII вв. В 1237 г. на Северном Кавказе побывал монах-доминиканец Юлиан, который отыскивал прародину венгров по заданию венгерского короля. Из Константинополя Юлиан приплыл в город Матрика, населенный зихами (адыгские племена), и дальше по степному Предкавказью двинулся на восток, дойдя до низовьев Волги. Юлиан сообщал, что в этом городе «вождь и народ называют себя христианами, имея греческое писание и греческих священников». Однако далее он пишет, что государь там имеет 100 жен, а это плохо согласуется с христианским образом жизни [14, с. 43–44].

О периоде монгольского владычества на Северном Кавказе у нас имеется мало данных. Известно, что в XIII–XV вв. в Прикубанье появляются генуэзские и венецианские торговые фактории. Одной из них стала Матрега, где ранее жили греки, византийцы и русские, а также зихи. Исследователи считают, что в это время Матрега была резиденцией греческих митрополитов Зихской епархии. В 1346 г. упоминается епископ Зихии францисканец Иоанн, назначенный в Матрегу папой Климентом VI [1, с. 35–36].

О религиозной ситуации конца XIV – начала XV вв. имеются сведения у участника крестового похода Иоганна Шильтбергера. В 1394 г. он из Мюнхена отправился в Азию, Африку, сопровождая татарского вельможу

из Персии в Татарию, побывал на Кавказе. Шильтбергер писал: «Земля черкесов... населенная христианами, исповедующими греческую веру; тем не менее, они такие люди, продающие язычникам своих собственных детей и тех, которых они крадут у других, они также занимаются разбоями и говорят особенным языком» [13, с. 38–40]. Действительно, источники свидетельствуют о развитой в этот период в Черкесии работоторговле. Возможно, Шильтбергер наблюдал также бытование калымного брака, который соответствовал адатам (обычному праву горцев). Далее автор рассказывает о языческих обрядах, связанных с погребальными культами, в частности с почитанием человека, погибшего от молнии. Надо отметить, что подобные обряды встречались у адыгов и в XIX в.

В начале XVI в. черкесы продолжали оставаться христианами, о чем свидетельствует немецкий путешественник Сигизмунд Герберштейн, побывавший на Кавказе между 1513 и 1526 гг. «Живущие в неприступных горах и не подвластные ни туркам, ни татарам, черкесы, будучи христианами, живут по своим законам, согласуются с греками в вере и обрядах и совершают богослужение на славянском языке, который у них в употреблении» [3, с. 159].

Больше всего сведений о культуре адыгских народов дает нам Джорджи Интериано – генуэзский путешественник, автор первой книги о Черкесии, изданной в 1502 г. в Венеции, – «Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование». Свои путешествия по разным странам Интериано начал во второй половине XV в., будучи совсем юным. По полноте и достоверности труд Интериано превосходит большинство и более ранних, и более поздних описаний, так как его пребывание среди черкесов было достаточно длительным. О религии черкесов он пишет следующее: «Они исповедуют христианскую религию и имеют священников по греческому обряду. Крещение же принимают лишь по достижении восьмилетнего возраста, и крестят у них по несколько человек зараз простым окроплением святой водой, причем священник произносит краткое благословение». Из труда Интериано можно почерпнуть интересные сведения о том, как христианская религия сочеталась с набеговой системой и военизированным образом жизни, который был типичен для горских обществ после монгольских

завоеваний. «Знатные не входят в храм до шестидесятилетнего возраста, ибо, живя, как и все они, грабежом, считают это недопустимым, дабы не осквернять церкви, по прошествии же этого срока, или около того времени, они оставляют грабеж и тогда начинают посещать богослужение, которое в молодости слушают не иначе, как у дверей церкви и не слезая с коня» [6, с. 47]. Ценным является здесь и свидетельство о том, что у адыгов в этот период действовали церкви, сообщений о которых нет в других описаниях. Говоря об отсутствии у черкесов письменности, Интериано отмечает, что «священники у них служат по-своему, употребляя греческие слова и начертания, не понимая их смысла», что говорит о некотором сохранении еще традиций Византии, из которой и пришла на Западный Кавказ христианская вера. Подробно описывает Интериано языческие обычаи, связанные с погребением, которые он называет «варварскими» [6, с. 51–52].

Таким образом, нарративные источники свидетельствуют о том, что до XVII в. население Северо-Западного Кавказа исповедовало православие одновременно с существовавшими в быту языческими верованиями и обрядами. По источникам XVII в. вырисовывается уже другая картина: христианство сохраняется, но представления о нем у населения весьма смутные, зато все больше распространяется мусульманская религия, так как наиболее тесными становятся связи с Османской империей.

Интересно «Описание Черного моря и Татарии», составленное католическим монахом Дортелли Д'Асколи, который в 1624–1634 гг. возглавлял доминиканскую миссию в Каффе. Описывая социальный строй в Черкесии, автор замечает, что черкесские владельцы-беи более склонны к междоусобицам, чем христианские владельцы, из чего можно сделать вывод, что христианство уже не было распространено повсеместно. Д'Асколи сообщает о переходе многих беев в магометанство, однако в описании обычаев черкесов прослеживается много «неисламских» черт, таких как снятие шапки при беседе с высокими особами, изготовление водки и др. [5, с. 63–64]. Далее автор пишет о том, что «у чиркасов нет ни храмов, ни священников, а имеются лишь так называемые шугуены, заменяющие духовных лиц. Эти шугуены умеют читать немножко по-гречески... они же освещают и благословляют курбаны или жертвоприношения, отпевают покойников и т.п.;

впрочем, некому служить обедню или совершать иное таинство». Д'Асколи высказывает предположение, что священники из других стран не могли удержаться среди адыгов из-за грабежей. В то же время монах описывает «добрые христианские обычаи», сохранившиеся у черкесов: не едят мяса по вторникам, средам и пятницам, соблюдают посты перед праздниками святых апостолов в июне и Успения Пресвятой Богородицы в августе, перед Рождеством Христовым, а также весь Великий пост «все по уставу греческого вероисповедания» [5, с. 67].

Другой монах доминиканского ордена, Джованни Лукка, в 30-е гг. XVII в. занимался среди черкесов миссионерской деятельностью. В «Отчете святой конгрегации» он пишет: «Главное, что можно сказать о Черкесии, так это то, что черкесы внутри страны не имеют ни истинных обрядов, ни письма, но имеют свои обычаи и экстравагантный образ жизни, который трудно переносится католическими священниками в этих краях» [16, с. 57]. Далее Лукка описывает, как он проводил в воскресенье мессу в доме князя, которую черкесы слушали с изумлением, после чего окрестил 60 детей и благословил жилища. Черкесы сообщили ему, что лет десять назад у них был греческий священник, но с тех пор здесь не бывал никто. Во время поездок по черкесским селениям Лукка также крестил детей и освящал жилища. Вряд ли эти действия повлияли на веру черкесов, так как автор сам отмечал, что «они христиане только по имени» [9, с. 71], и описывал бытовавшие языческие жертвоприношения.

Говоря о черкесах, живущих между Таманью и Темрюком, которые повинуются московскому царю, итальянец отмечал, что «одни из них магометане, другие следуют греческому обряду, но последних больше». Весьма ценным является его сообщение о том, что «священник, живущий в Терки, приходит к ним иногда совершать таинство крещения, но мало наставляет их в христианском законе, так что они постоянно мусульманятся, но от греческой веры сохранили обычай носить съестные припасы на могилы покойников, да соблюдают некоторые посты» [16, с. 60]. Сочетание христианских, мусульманских и языческих верований отмечают и другие авторы XVII в. «Эти народы, собственно говоря, ни христиане, ни магометане, и вся их религия заключается собственно в нескольких обрядах» [15, с. 76]. «Гор-

ные черкесы... и теперь исповедуют христианство, а черкесы у Каспийского моря – язычники... те самые, которые были христианами, теперь частью приняли закон Магомета. Рождество и Пасха празднуется у этих народов, по-видимому, потому, что они были христианами» [2, с. 92]. «Вера черкасов почти языческая. Правда, они обрезаются и веруют в единого бога, но у них нет ни письмен, ни жрецов, ни храмов», – пишет немецкий ученый Адам Олеарий [8, с. 85].

Незначительно изменилась религиозная ситуация и в XVIII в. Французский ученый Карл Пейсонель, будучи консулом в Крыму, писал о черкесах, выделяя племена магометанские из других племен, где существовали остатки христианства и язычества [11, с. 201]. Иоганн Гюльденштедт, приглашенный Петербургской академией наук для участия в экспедициях на юге страны в 70-е гг. XVIII в., отмечал старые каменные церкви, кресты на могилах, лежащих по Куме, соблюдение некоторых постов населением. Он сделал вывод, что «при безначалии и своевольном управлении истребилась христианская вера и не была заменена другою. Большая часть знатных привержена к магометанскому закону, но не имеет ни жрецов, ни мечетей, ни школ... Народ живет без религии» [4, с. 205]. Аналогичные выводы из своих наблюдений делают и другие путешественники. «Абазы были христиане, но их знать исповедует в настоящее время магометанство», – писал в конце XVIII в. академик П. Паллас [10, с. 215]. «У них нет никакой религии, и они едят свинину, однако многие из их узденей уже в течение 10 лет исповедуют ислам, но они не особенно прочны в вере», – писал об абадзехах академик Г. Клапрот. Балкарцы «почитают бога, называемого не Аллах, а Тенгри» [7, с. 239, 245].

Любопытные сведения о сохранении элементов христианства у высокогорных народов дает польский путешественник Ян Поттоцкий, бывший на Кавказе в 1798 г. «Что касается нынешнего состояния религии у абазинцев и сванов, дело обстоит следующим образом: они питают такое большое уважение к своим церквям, что в течение уже нескольких столетий никто не решается приблизиться к ним более чем на тридцать шагов. У них есть также несколько греческих молитвенников, которые никто не решается открыть, но на них они приносят клятву» [12, с. 226].

Таким образом, труды западноевропейских авторов: купцов, миссионеров, путешественников и дипломатов – содержат ценные сведения о религии населения Северного Кавказа и показывают процесс постепенного угасания христианства у горских народов в исследуемый период. При всей разрозненности и случайности приводимых данных надо отметить, что нередко они являются единственными источниками, по которым можно восстановить историю христианства в регионе.

- 
1. *Аталиков В.М.* Северный Кавказ в XIII–XV вв. // Живая старина. 1993. №3.
  2. *Витсен Н.* Северная и восточная Татария или сжатый очерк нескольких стран и народов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  3. *Герберштейн С.* Записки о московских делах. СПб., 1908.
  4. *Гюльденштедт И.* Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  5. *Д’Асколи Э.Д.* Описание Черного моря и Татари (1634) // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  6. *Интерриано Дж.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  7. *Кланрот Г.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  8. *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906 // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  9. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де Люка, монаха доминиканского ордена (1625 г.) // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
  10. *Паллас П.С.* Заметки о путешествиях в южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. Т. I. Лейпциг, 1803 / Пер. с нем. Е.С. Зевакина // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.

11. *Пейсонель К.* Трактат о торговле на Черном море // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
12. *Потоцкий Я.* Путешествие в Астраханские и Кавказские степи // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
13. Путешествия Ивана Шильтбергера по Европе, Азии, Африке с 1394 года по 1427 год // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
14. Рассказ римско-католического миссионера доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгерцев, совершенном им перед 1235 г. // Хрестоматия по истории населения Кубани и Восточного Причерноморья. Ч. 1. Армавир, 2001.
15. *Таверне Ж.Б.* Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет... Т. I. Гаага, 1718 // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.
16. Хрестоматия по истории населения Кубани и Восточного Причерноморья. Ч. 1. Армавир, 2001.

# **ВРЕМЯ и ВЕЧНОСТЬ. Северный Зеленчукский храм: превратности теории и практики научной реставрации в контексте современности**

***Перфильева Л.А. (Москва)***

---

«Понятие исторического памятника, – говорится в международной «Венецианской хартии» (1964 г.) как основополагающем программном документе по сохранению мирового культурного наследия, – *включает в себя как отдельное архитектурное произведение, так и городскую или сельскую среду, носящие характерные признаки определенной цивилизации, знаменательного пути развития или исторического события. Оно распространяется не только на выдающиеся памятники, но также на более скромные сооружения, приобретающие с течением времени значительную культурную ценность...*»<sup>1</sup>.

Приоритет материальных или духовных ценностей не обязательно противоречив, ибо давно замечено: *«Редкое рождает прибыль»*<sup>2</sup>. Но эта простая истина, издавна усвоенная антикварами, не всегда укладывается в сознание тех, от кого зависит судьба выдающихся исторических зданий, архитектурно-археологических комплексов, уникальных старинных городов. Сам термин «исторический памятник» все чаще заменяется более широким и, казалось бы, равноправным понятием «объект культурного наследия», которое, в свою очередь, в современной российской действительности тенденциозно смеща-

---

<sup>1</sup> Международная хартия по консервации и реставрации памятников и достопримечательных мест (Венецианская хартия). II Международный конгресс архитекторов и технических специалистов по историческим памятникам. Венеция, 1964. (Далее в тексте – «ВХ»).

<sup>2</sup> Избранные эмблемы и символы на Российском, Латинском, Французском, Немецком и Английском языках объясненные, прежде в Амстердаме, а потом во граде Св. Петра 1788 года, с приумножением изданные Статским Советником Нестором Максимовичем-Амбодиком. Новым исправленным изданием печатано в Санкт-Петербурге в Императорской Типографии, 1811 года – Эмблема №394. Клен с молодыми ветвями. Девиз: «Редкость полезна»; «Редкие вещи прибыльны» [2, с. 170–171].

ется в сторону противоположного по первоначальному смыслу – *ценностного* определения памятника как «объекта недвижимости»<sup>1</sup>. Конечно, невозможно игнорировать необходимость адаптации исторических памятников к динамике современной жизни, постоянным изменениям социальных условий и окружающей среды. Однако признание такой «необходимости» не отвергает положений «ВХ», а напротив – с учетом усложняющихся противоречий современной действительности заставляет трактовать их *расширительно*. «Конвенция об охране Всемирного культурного и природного наследия» (ЮНЕСКО, 1972), выдвигая на первое место критерий «подлинности», одновременно настаивает на необходимости сохранения культурного контекста памятника – его архитектурного, ландшафтного и природного окружения. Лишь в таком неразрывном единстве памятник и окружающая среда действительно сохраняют всю полноту памяти минувшего и в этом смысле обретают непреходящую ценность исторического источника, способного заменить или дополнить старинные письменные свидетельства.

Гигантский потенциал исторической памяти содержат в себе давно и хорошо известные христианские древности Северо-Западного Кавказа – архитектурно-археологический комплекс Нижне-Архызского городища в верховьях Большого Зеленчука, укрепленная цитадель на горе Шоана, вознесенная над долиной р. Кубани близ (б.) аула Хумара (пос. Коста Хетагурова), а также удаленный в глубину гор (Тебердинское ущелье) монастырский Сентинский храм с древним мавзолеем и комплексом средневековых погребений. Территориально независимые, эти уникальные артефакты, возникшие не позднее X–XI вв. на северокавказском отрезке Великого шелкового пути, принадлежат к единому культурно-историческому контексту и являются убедительным свидетельством официальной христианизации части местного горского населения, консолидированного в рамках раннесредневекового государственного образования северокавказских алан (так называемой «Западной Алании») [4]. Возникшие при особых исторических обстоятельствах, на протяжении тысячелетия верхнекубанские средневековые древности

<sup>1</sup> Цитируем «шутку» б. министра культуры РФ М.Е. Швыдкого (2000–2004), перефразировавшего известнейшую цитату В.И. Ленина на одном из публичных заседаний по охране памятников: «Из всех искусств для нас важнейшим является – недвижимость...». – Л.П.

переживали превратности мирного и катаклизмы военного времени; затем веками оставались заброшенными в окружении чуждой им культуры менявшихся этносов, вновь возрождались ненадолго инициативой приходивших сюда миссионеров и вновь погружались в забвение на очередном витке истории. Каждая из пережитых страниц была запечатлена в архитектурных памятниках и прилегающем ландшафте следами созидательной деятельности человека или деструктивной силы природы и времени.

С архитектурными достоинствами аланских купольных храмов, интересных самих по себе и в более широком контексте традиций восточно-христианского зодчества, соперничает их историческая значимость. Три столетия изучения этих памятников показали исключительную емкость содержащейся в них информации, способной компенсировать недостаточность письменных источников. Об этом свидетельствует обширный список публикаций дореволюционного, советского и постсоветского периодов, включая колоссальный корпус научных работ В.А. Кузнецова по истории северокавказских алан [4; 5; 6; 7 и др.], а также новые работы современных исследователей [8; 9], наглядно показывающие, что потенциал возможностей изучения этих памятников еще далеко не исчерпан и остается возможность для новых наблюдений [11; 12; 13; 14], что к старым гипотезам добавляются новые [2] и что далеко не все тайны памятников архитектуры и монументального искусства в «стране алан» остаются раскрытыми.

Стойко пережив перипетии истории, несмотря на неизбежные во времени частичные деформации, купольные храмы Алании не утратили зримо материальной и художественной убедительности артефакта, не уставая поражать новые поколения приверженцев православия и христианской культуры своей удивительной жизнестойкостью, почти не уступающей в наших глазах примеру знаменитых египетских пирамид. Изумительная прочность зданий обеспечила им хорошую сохранность на тысячелетие и больше: во времени экспедиции братьев Нарышкиных (1867 г.) лишь один из пяти верхнекубанских храмов имел существенные утраты объемной композиции, обрушения и деформации конструкций, тогда как остальные храмы при менее значительных утратах сохраняли основной объем в завидной и нерушимой целостности [10].

Разница в состоянии зданий невольно повлияла на их дальнейшую судьбу. Наихудшее состояние Северного Зеленчукского храма заставило отказаться от его восстановления в 1880-х гг., когда в долине Большого Зеленчука на развалинах древнего города начал обустраиваться Александро-Афонский Зеленчукский монастырь. Первым для совершения богослужений возобновили самый маленький из храмов – Южный. При этом он был перестроен, отчасти утратив свою аутентичность. Вслед за Южным был очищен от мусора, отремонтирован и возобновлен Средний Зеленчукский храм, а в дальнейшем, на рубеже XIX–XX вв., работы по ремонту древних зданий с возвращением им изначальной сакральной функции православных храмов состоялись и в Хумаринском (Шоанинском) храме, превращенном в скит Александро-Афонского Зеленчукского монастыря, и в храме на г. Сенты в Тебердинском ущелье, где образовался Спасо-Преображенский женский монастырь. В процессе произведенных монахами ремонтов четыре из пяти северокавказских купольных храмов невольно претерпели изменения относительно их первоначального художественного облика. Изменения коснулись венчающих частей зданий и отделки интерьеров, где заново штукатурились стены с неизбежной забелкой или уничтожением остатков древних фресок. Расчистка завалов и уборка «строительного мусора», превращенного в щебень для благоустройства монастырской территории, сопровождалась неизбежным нарушением так называемого культурного слоя, содержащего в себе, быть может, ценные детали первоначальной архитектуры зданий. В качестве строительного материала для ремонта и перестроек использовались разрушенные или полусохранившиеся части соседних строений, изначально составлявших вместе с культовыми постройками единый архитектурно-археологический и культурно-исторический контекст. Продиктованные жизнью мероприятия по восстановлению храмов сопровождалась вмешательством в художественную ткань произведения древнего зодчества, произвольно создав препятствия для дальнейшего изучения памятников и доказательной научной атрибуции.

Немаловажно, что даже умеренная – дистанционная – деятельность Императорского Археологического общества (Петербург–Москва, 1857–1918 гг.), возложившего на себя обязанность по контролю за сохранением древнего вида

памятников в пределах всей России и имевшего своих эмиссаров в Кубанской области и на Ставрополье, отчасти уберегла верхнекубанские церкви от судьбы сильно перестроенного в 1880-х гг. Южного Зеленчукского храма. Командированные на Кавказ члены ИАО (братья Нарьшкины, 1867 г.; Д.М. Струков, 1886/89 г.; П.С. Уварова и А.М. Павлинов, 1888 г.; И.А. Владимиров, 1902 г.) сумели доставить в Общество и частично опубликовать ценные материалы обследования памятников – рисунки, чертежи, фотографии. Редкостную ценность для современных исследований составляет коллекция фотографических изображений, выполненных в 1867, 1880–1890-х и 1900-х гг., по которым можно, с одной стороны, составить некоторые представления о характерных чертах первоначальной архитектуры храмов, а с другой – учесть специфику последних по времени наслоений и утрат, связанных с реконструкцией рубежа XIX–XX вв. К сожалению, научный уровень синхронных материалов архитектурной графики (обмеров и зарисовок зданий) не удовлетворяет современных специалистов. Однако при критическом подходе сама возможность проведения сравнительного анализа исторической визуальной информации компенсирует недостатки этих документов.

Полвека забвения аланских храмов в советскую эпоху вернули их в середине XX века почти к тому же состоянию, в каком они находились до монашеской реставрации. Новый этап изучения и начало восстановления памятников начались в послевоенный период. Предварительно (1940-е – начало 1950-х гг.) в собственных профессиональных и научных интересах здесь побывали архитекторы П.Д. Барановский (Москва), Л. Шервашидзе и Н. Чубинашвили (Тбилиси), обследовавшие храмы и выполнившие их обмеры [1, с. 205]. В конце 1950-х гг. начались масштабные археологические раскопки Нижне-Архызского городища, проводимые Зеленчукским отрядом Северо-Кавказской экспедиции Института археологии АН СССР, возглавленной историком и археологом В.А. Кузнецовым. Тогда же архитектор В.И. Бородин (Москва) приступил к реставрации Северного Зеленчукского храма.

Приоритет в научно-теоретическом изучении памятников безраздельно принадлежал в те годы историку и археологу В.А. Кузнецову, подтвердившему авторитет Нижне-Архызского городища как места резиденции митрополитов Аланской епархии, учрежденной Константинопольским Па-

триархатом не позднее первой четверти X в. Им же были сделаны важные археологические находки и ценные наблюдения над архитектурой Северного храма, признанного кафедральным храмом аланских митрополитов [5, с. 27–48].

Первоочередность выбора Северного храма для предстоящей реставрации была связана не только с установленным В.А. Кузнецовым главенствующим местом памятника в иерархии купольных церквей Алании, но также и с тем обстоятельством, что из всех верхнекубанских храмов он оставался единственным не затронутым так называемой «реставрацией» конца XIX – начала XX вв., то есть наиболее аутентичным, а значит, и наиболее ценным в архитектурно-археологическом отношении. Как сотрудник ведущей в СССР реставрационной организации (Центральных научно-реставрационных мастерских Академии архитектуры и строительства СССР, ныне ЦНРПМ, г. Москва), Виталий Иванович Бородин был представителем классической школы отечественной реставрации, восходящей в своих методах к традициям дореволюционной науки, сформировавшейся с учетом общеевропейского теоретического и практического опыта. Отчасти поэтому 1960-е гг. были, пожалуй, едва ли не лучшим периодом в истории реставрации Северного храма. Работы производились вдумчиво и не спеша, чуть ли не «ремесленным» способом, подчас «на глазок», позволяя автору-реставратору вглядываться и вживаться в памятник, попутно принимая во внимание синхронные наблюдения и заключения археологов (В.А. Кузнецова). Реставрации Северного храма В.И. Бородин посвятил около 15 лет, пребывая на объекте ежегодно в течение полного сезона (весна – осень). Все наблюдения над памятником фиксировались исключительно графически – на рабочих кроках и обмерных чертежах, поражающих «фотографической» точностью фиксации чуть ли не каждого из камней каменной кладки, передачей всех нюансов строительной техники и в конечном счете отображающих специфику художественного мышления древних зодчих. К сожалению, в полном объеме эти материалы не сохранились, но те, что были предоставлены автором для иллюстрации научных трудов В.А. Кузнецова [5, вкл. 2: л. 1 об.], в дальнейшем неоднократно подвергались republicациям другими авторами. Со своей сторо-

ны, В.И. Бородин к публикации собственных чертежей или наблюдений не стремился, а в 1972 г. пригласил к сотрудничеству автора настоящей статьи для проведения исторических исследований, необходимых архитекторам для обоснования проектных предложений по реставрации храмов<sup>1</sup>.

Для помощи в обмерах и подсобной работы В.И. Бородин привлекал студентов летних строительных отрядов МАРХИ, прошедших там первоначальную школу архитектурной реставрации и лично наблюдавших высокую требовательность их руководителя к профессиональным рабочим (каменщикам). Сохранились воспоминания, как Виталий Иванович, не удовлетворенный тем или иным результатом выполненных накануне работ (к примеру, пропорциями барабана венчающей главы), на другой же день приказывал все разобрать и выложить заново с учетом визуальной поправки<sup>2</sup>. Такой «интуитивный» метод он считал наиболее обоснованным при воссоздании утраченных частей древних памятников. Разрушенный нартекс и три больших притвора были воссозданы по дореволюционным фотографиям и архитектурно-археологическим остаткам; при этом, насколько возможно, для кладки стен использовался старый материал из расчищенных завалов («культурного слоя»), прилегавших непосредственно к стенам храма. Утраченная плинфа в конструкциях здания (подпружные арки, перемычки окон и дверей) заменялась современным большемерным (?) или обычным кирпичом. Замена материала демонстрировалась открыто, не вводя в заблуждение попыткой имитации нового под старое, что отвечало требованиям, предъявляемым к научной реставрации современными международными нормами.

Согласно положениям «Венецианской хартии» приоритет в сохранении памятников должен принадлежать не реставрации, а консервации, обеспе-

---

<sup>1</sup> Итогом сотрудничества стала дипломная работа на тему «Купольные храмы Алании», защищенная в 1973 г. на кафедре теории и истории искусства исторического факультета МГУ (автор – Л.А. Перфильева, руководитель – А.М. Высоцкий). Работа имела продолжение в 1980-е гг. в составе творческих коллективов Института «Спецпроектреставрация» (Северный, Средний и Южный Зеленчукские храмы, Сентинский храм, руководитель – В.Л. Мячин; «Проект зон охраны Карачаево-Черкесского историко-культурного и природного музея-заповедника», руководитель – В.Ю. Кеслер).

<sup>2</sup> Из воспоминаний архитектора-реставратора Бориса Викторовича Щетинина (1980-е гг.).

чивающей сохранность художественных артефактов как живых свидетелей истории («ВХ», ст. 3). Реставрация же признается «исключительной мерой»: «Ее цель – сохранение и выявление эстетических и исторических ценностей памятника. Она основывается на уважении подлинности материала и достоверности документов. *Реставрация прекращается там, где начинается гипотеза.* Что касается предположительного восстановления, то любая работа по дополнению, сочтенная необходимой по эстетическим или техническим причинам, должна зависеть от архитектурной композиции и нести на себе печать нашего времени...» («ВХ», ст. 13; курсив наш. – Л. П.).

Справедливо признать, что первый этап архитектурной реставрации Северного храма (В.И. Бородин, 1960-е гг.) в целом вполне укладывался по своим результатам в жесткие рамки требований «ВХ». К началу 1970-х гг. была полностью воссоздана объемно-пространственная композиция памятника, исключая незавершенные работы по кровле здания и интерьерам. На этом этапе итог реставрации мог бы быть расценен как обоснованный компромисс подлинных частей и докомпановок при доминирующей роли хорошо сохранившегося исторического ядра – главного четверика храма с тремя полукруглыми апсидами и барабаном купола над ним. Несмотря на почти полную утрату внутренней отделки – штукатурки стен и фресковой живописи, от которой тогда оставались лишь крайне незначительные фрагменты, – интерьер трехнефного крестово-купольного храма с четырьмя свободно стоящими подкупольными опорами, со ступенчатым синтроном в центральной апсиде производил своей «подлинностью» весьма сильное впечатление. В нем отчетливо прочитывалась система строительных приемов и конструктивных решений, в целом традиционных для провинциальных памятников средневизантийского зодчества, но отличающихся и своими индивидуальными особенностями. На грубой поверхности стен, образованных рядовой кладкой из разноразмерных камней, с легкостью прочитывались все детали внутреннего устройства здания, демонстрируя логику конструктивного и художественного мышления средневековых зодчих. Именно к тому времени относятся наблюдения, положенные нами в основу сравнения Среднего Зеленчукского храма с абхазским храмом в Лыхны [13]. До этих пор по давней научной традиции они считались «идентичными»,

причем храму в Лыхны отводилась роль «образца» для кафедрального храма Алании.

Парадоксальным образом на промежуточном этапе реставрации характер архитектуры интерьера Северного храма обнаруживал сходство не только со стилистически и хронологически близкими храмами Абхазии, но и со значительно более ранними церквями Закавказья (к примеру, с древнейшей трехнефной базиликой в Грузии – «Болнисским сионом», V в.). И уже тогда было понятно, что взаимоотношения между отдельными памятниками Северного Кавказа и Закавказья, столицы Византии и ее провинций, гораздо сложнее, нежели простая линейная «генетическая зависимость», позволяющая ставить вопрос о прямых или косвенных «заимствованиях», о региональных «школах зодчества», а применительно к реставрационной практике – о так называемых «архитектурных аналогах» [11; 12].

В 1972 г. В.И. Бородин перешел во вновь созданную под эгидой Министерства культуры РФ реставрационную организацию<sup>1</sup>, но проработал недолго, вскоре уйдя от дел по состоянию здоровья. Авторское право на реставрацию верхнекубанских храмов перешло к новым поколениям сотрудников объединения «Росреставрация» и Института «Спецпроектреставрация». Производство реставрационных работ на памятниках Нижнего Архыза стало осуществляться силами Северо-Кавказского филиала объединения «Росреставрация», основанного в Таганроге в 1970-х гг.

На протяжении трех дальнейших десятилетий авторы проектов и творческие коллективы архитекторов неоднократно менялись. На разных этапах в роли руководителей (ГАПов – главных архитекторов проекта) выступили Елена Александровна Дейсфельдт и Александр Николаевич Окунев (1970-е гг.), Виктор Лазаревич Мячин (1980-е гг.), Валентин Александрович Кузьмин (1990-е гг.). В роли научных консультантов для дополнительного исследования памятников В.Л. Мячиным привлекались ведущие специалисты по византийскому и русскому домонгольскому зодчеству А.И. Комеч [3, с. 70–71] и Г.М. Штендер.

<sup>1</sup> Российское республиканское специализированное научно-производственное объединение «Росреставрация», с 1977 г. – Институт по реставрации памятников истории и культуры «Спецпроектреставрация»; ныне ФГУП Институт «Спецпроектреставрация» (Москва).

В 1970-е гг. на долю творческой группы энергичных и талантливых специалистов (А.Н. Окунев, В.Н. Павлов, А.Ф. Панкин, В.В. Дергачев<sup>1</sup>, ГАП – Е.А. Дейсфельдт) выпало завершение работ по Северному Зеленчукскому храму и начало реставрации Сентинского храма (по их названию – «Сынтынский»). Придя на смену В.И. Бородину, реставраторы увлеченно изучали историю алан, пытаясь отчасти оспорить некоторые выводы В.А. Кузнецова и предлагая собственные научные концепции в отношении генезиса архитектурных форм северокавказских купольных храмов. Ими же разрабатывались *инвариантные* проекты воссоздания памятников, отличавшиеся оригинальностью неоднозначных подходов к артефактам. В частности, это касалось проектов Сентинского храма, реставрация которого условно допускалась авторами не только в традиционных методах, но и в авангардных формах: по замыслу архитектора-художника А.Ф. Панкина докомпановка утраченных частей обрела характер «перфоменса». Однако творческая увлеченность архитекторов-проектировщиков не защитила памятник от вандализма современников – в реальности он не был даже законсервирован достойным образом и не получил надлежащей охраны, что приводило к новым утратам в архитектуре здания, а главное – к последовательному и неумолимому исчезновению фрагментов уникальных настенных росписей. Правда, все это не было виной исключительно реставраторов: эпоха «оттепели» времен В.А. Кузнецова и В.И. Бородина сменилась «застоем» 1970-х гг., когда все лучшие начинания тормозила организационная деятельность чиновников. В условиях жесткого хозрасчета главной бедой памятников становились недостаточность «пунктирного» финансирования и межведомственные нестроения. Командировки архитекторов на Кавказ были все более краткосрочными, так что возможности исследований, а главное – авторского архитектурного надзора над производством работ на памятнике, в свою очередь, затруднялись.

<sup>1</sup> В.В. Дергачев совмещал должность техника-архитектора с обязанностями искусствоведа. Впоследствии он передал автору документы своего личного архива, включающие негативы, фотографии и рукописи, относящиеся преимущественно к изучению фресок Сентинского храма. – Л. П.

Главный вопрос по Северному храму касался материала и формы его покрытия. При первоначальном исследовании храма (В.А. Кузнецов; В.И. Бородин) были обнаружены фрагменты гидроизоляции кровли (слои бересты по верху стен над карнизом) и остатки кровельного покрытия лещадью средних и мелких размеров, выполненной из местного камня. Тонкая лещадь неправильных очертаний хорошо видна на старых фотографиях, но в завалах грунта Северного храма и в основании барабана Среднего храма (находка Г.М. Штендера) были найдены фрагменты кровельной черепицы, являвшиеся, по-видимому, уникальными остатками первоначального покрытия времени построения храмов. При В.И. Бородине восстановленные части памятника начали покрывать каменной лещадью. При этом верх стен получил дополнительное усиление в виде выступающих ступенчатых карнизов примитивного профиля. Новыми авторами (бригада Е.А. Дейсфельдт) предлагалось заменить лещадное покрытие черепичным по образцу абхазского храма в Лыхны. Методическое обоснование такого предложения упиралось в давно идущие споры о генезисе купольных храмов Алании: кем и когда они были построены; в какой мере могли быть причастны к их появлению грузины или византийские греки; каковы основания для утверждения о существовании в средневизантийский период так называемой «алано-абхазской школы»; и наконец, можно ли ставить вопрос о местных строительных кадрах из числа народа алан, а значит, и о возможности каких-то самостоятельных первоначальных не знающих аналогов оригинальных архитектурных решениях? Все эти вопросы ранее уже ставились в научной литературе, не находя однозначного решения; за недостатком надежных письменных источников они остаются открытыми и в настоящее время.

Доказательная научная атрибуция, предшествующая реставрации памятника, казалась тогда практически важной для обоснования так называемых «аналогов», которые предполагалось использовать в качестве образцов для некоторых композиционных и конструктивных приемов при утрате подлинных элементов реставрируемого памятника. Между тем сама по себе постановка вопроса об «аналогах» таила опасность использования недопустимого в реставрации метода, заведомо предопределяющего подмену утраченных подлинных фрагментов их «подобиями», заимствованными из

другого архитектурного организма и произвольно вносимыми в художественную ткань оригинала. О неправомерности такого метода предостерегает «ВХ» (ст. 13), настаивая на том, что даже «неизбежные дополнения» *не могут подменять собой утраченный оригинал и должны (!) «нести на себе печать нашего времени»*. С учетом этой установки или безотносительно к ней вопрос о кровельном покрытии Северного храма был решен в пользу современной каменной лещади, не претендующей на имитацию подлинника. При этом волевым решением руководства на памятнике был осуществлен научный эксперимент: стандартных размеров лещадь укладывалась поверх скатов над сводами на новом экспериментальном связующем – латексе. Оправданием тому должно было служить одно из положений «ВХ», как будто бы допускающее использование неспецифичных для древнего памятника материалов: «В случае, если традиционная техника окажется непригодной, укрепление памятника может быть обеспечено при помощи современной технологии консервации и строительства, эффективность которых подтверждена научными данными и гарантирована опытом» («ВХ», ст. 10). Но, строго говоря, цитируемый документ подразумевает лишь техническое укрепление опасных конструкций, и то в исключительных случаях; к тому же допускает применение «подтвержденных научными данными и гарантированных опытом» технологий. Здесь же получилось обратное: выступив в роли подопытного объекта, Северный Зеленчукский храм не подтвердил, а опроверг возможность использования латекса в подобных случаях: тяжелые каменные плиты начали сползать с поверхности сводов, после чего их вынужденно заменили современным черепичным покрытием, отличным от вида черепицы средневизантийского образца. Векторы «науки» и «жизненной необходимости» в данном случае разошлись: с приобретением физически надежной кровли аутентичность памятника в венчающих частях объема оказалось утраченной. Не получилось и другого – добиться «идентичности» с абхазским храмом в Лыхны, хотя окончательный выбор кровельного материала отчасти осуществлялся с ориентиром именно на этот «аналог». К тому же заметим, что храм в Лыхны не оправдал себя как аналог при попытке воссоздания нартекса в Зеленчукском храме – восстановить в нем «аналогичные» хоры реставраторам не удалось.

С 1980-х гг. Нижне-Архызский ландшафтный и архитектурно-археологический комплекс со всеми расположенными на его территории историческими объектами был объявлен музеем-заповедником, получив официальный статус филиала Карачаево-Черкесского музея краеведения. Законченный реставрацией Северный храм предназначался для музейного показа с размещением в его интерьерах археологических экспонатов и документов по истории алан. В контексте так называемого «приспособления» древнейший на территории России средневизантийский православный храм – кафедрал Аланской епархии – явился миру в «новых одеждах»: под современной черепичной кровлей, с наметом цементной обмазки на стенах и сводах интерьера, настилом пола из заводской тротуарной плитки. В результате отчасти были нивелированы или бесследно исчезли тонкие нюансы строительной техники, а шире – строительной культуры византийской древности, теперь засвидетельствованные для будущих поколений лишь научными отчетами археологов и фотографиями конца XIX–XX вв. Сохраненный физически как памятник архитектуры Северный Зеленчукский храм во многом утратил свою аутентичность, то есть историческую «подлинность», присоединившись к списку средневековых памятников Абхазии, искаженных поздними перестройками и реставрациями (Дранды, Мокви, церковь Симона Кананита в Псырцхе и др.). Но все это сегодня не является помехой для возвращения рассматриваемого нами исторического памятника к его первоначальной роли – роли православного храма, тем более что на исходе XX в. первым президентом России был подписан указ о возвращении Русской Православной Церкви всех уцелевших церковных зданий.

Известный постулат археологии: «полностью исследованный памятник есть полностью уничтоженный памятник» – отчасти может быть переносим и на итоги реставрации, поскольку «необходимые дополнения», обусловленные приспособлением зданий к «новым требованиям современной жизни» («ВХ», ст. 5), нередко приводят к утрате аутентичности, то есть не к повышению, а к снижению исторической и культурной ценности объекта. Подобный парадокс еще в середине XIX в. вызывал острую критику Джона Рескина, видевшего в реставрации не что иное, как «наиболее тотальное разрушение, которое может претерпеть здание: разрушение, после которого не собрать уже никаких свидетельств, разрушение, сопровождающееся поддельным изобра-

жением уничтоженного» (1848 г.). В стремлении предупредить возможную опасность и решая вопрос о включении памятников в Список Всемирного наследия, «Конвенция об охране Всемирного культурного и природного наследия» (ЮНЕСКО, 1972) делает акцент на «критерии подлинности». Для максимально возможного сохранения подлинности памятников той же Конвенцией установлена иерархия действий в порядке нарастания их деструктивного воздействия на сооружение, а именно: поддержание, консервация, укрепление, реставрация, реконструкция. «Подлинность» предполагает сохранение и поддержание материала, замысла, мастерства исполнения и окружения памятника, то есть всех сторон его культурно-исторического контекста. Безусловно, все это требует высокого профессионализма и ответственности в строгом соблюдении научно-методических правил, обеспечивающих физическое сохранение объекта и его приспособление к требованиям современной жизни, при максимально возможном удержании бесценной исторической информации.

Вне зависимости от итогов уже состоявшейся реставрации и как бы уже за ее пределами в архивах остаются материалы предпроектных и натуральных исследований, со временем обретающие все большую научную ценность. Адресованные новым поколениям ученых, они и могут, и должны быть включены в арсенал источников для изучения истории и теории архитектуры. Весьма достойным примером плодотворного использования в современной научной публикации научно-проектной документации по реставрации северокавказских храмов является солидная монография Д.В. Белецкого и А.Ю. Виноградова, являющаяся не только свидетельством глубокого интереса к предмету изучения и исключительно широкой эрудиции самих авторов, но одновременно и данью их признательности исследователям старших поколений, не исключая архитекторов-реставраторов, чья жизнь на значительных по времени отрезках оказалась связанной с судьбой «древнейших храмов России» [2].

- 
1. *Амиранашвили Ш.* История грузинского искусства. М.: Искусство, 1963.
  2. *Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М.: Индрик, 2011.

3. *Комеч А.И.* Древнерусское зодчество конца X – начала XII вв. Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М.: Наука, 1987.
4. *Кузнецов В.А.* Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971.
5. *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе: Ир, 1977.
6. *Кузнецов В.А.* Нижний Архыз. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь: Кавказская библиотека, 1993.
7. *Кузнецов В.А.* Очерки истории алан. 2-е изд. Владикавказ, 1992.
8. *Малахов С.Н.* К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XVI вв. // *Alanica-1.* Аланы: Западная Европа и Византия / Ред. В.Х. Тменов, В.А. Кузнецов, А.Г. Кучиев. Владикавказ, 1992. С. 149–179.
9. *Малахов С.Н.* Малоизвестное свидетельство об аланах в Жигии Федора Эдесского // *Alanica-1.* Аланы: Западная Европа и Византия / Ред. В.Х. Тменов, В.А. Кузнецов, А.Г. Кучиев. Владикавказ, 1992. С. 135–148.
10. Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 г. // ИРАО. Т. VIII. СПб., 1877.
11. *Перфильева Л.А.* Архитектурные памятники средневековой Алании: к вопросу о генезисе // Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье. Тезисы докладов. Государственный музей народов Востока. М., 1981. С. 122–124.
12. *Перфильева Л.А.* К вопросу о генезисе купольных храмов Западной Алании X в. Критический обзор литературы // Традиции и современность. Актуальные проблемы изобразительного искусства и архитектуры. ВНИИИ искусствознания. М., 1989. С. 3–16.
13. *Перфильева Л.А.* К вопросу о византийском влиянии на культовую архитектуру Северо-Западного Кавказа // *Alanica-1.* Аланы: Западная Европа и Византия / Ред. В.Х. Тменов, В.А. Кузнецов, А.Г. Кучиев. Владикавказ, 1992. С. 180–201.
14. *Перфильева Л.А.* Купольные храмы Западной Алании в контексте средневизантийской архитектурной традиции // Христианское зодчество. Новые материалы и исследования / Отв. ред. И.А. Бондаренко. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 182–216.
15. Эмблемы и символы / Вступ. ст. и коммент. А.Е. Махова [Репринт]. М.: ИНГРАДА, 1995.

# Распространение христианства в Колхиде: письменные источники и свидетельства памятников<sup>1</sup>

*Хрушкова Л.Г. (Москва)*

---

Письменные источники о распространении христианства в Колхиде малочисленны и достаточно фрагментарны. В этой части побережья Понта Эвксинского, как и в других местах, «христианство... становится новой формой романства: нужно еще указать, какими путями и какими этапами» [107, р. 367].

## Города и крепости

Именно в древних римских городах Колхиды археологи открыли ее самые древние и самые важные христианские сооружения (рис. 1, 2). Политическая ситуация в регионе в течение первых веков достаточно хорошо изучена [101; 160, Sp. 76–90]. Что касается письменных источников, старая энциклопедия «Паули-Виссова» сохраняет свое значение [108, Sp. 865–1175]. Последние публикации касаются некоторых вопросов исторической географии Колхиды [63, с. 156–161; 159], в частности важного города Фасиса [60, с. 113–127].

---

<sup>1</sup> Настоящий текст является переводом 1-й главы «La propagation du christianisme en Colchide» монографии «Les monuments chrétiens de la côte orientale de la mer Noire. Abkhazie. IVe-XIVe siècles» [141, P. 17–28]. См. рецензии: *Kazaryan A.* Рецензия: *Khroushkova L.* Les monuments chrétiens... // *Anadolu ve Çevresinde Ortaçağ*. 2009. 3. P. 215–216; *Plontke-Lüning A.* *Khroushkova L.* Les monuments chrétiens... // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 2009. Bd. 59. S. 269–271; *Zalasskaja V.* Рецензия: *Khroushkova L.* Les monuments chrétiens... // *Scrinium*. 2011–2012. 7–8. P. 358–362; *Hamarnex B.* Рецензия: *Khroushkova L.* Les monuments chrétiens... // *Rivista di Archeologia Cristiana*. 2010. 86. P. 430–436 (сокращенный перевод на русский язык рецензии Б. Хамарнех см.: <http://www.hist.msu.ru/Departments/Church/Books/35.htm>). Настоящий перевод выполнен автором. Послесловие содержит краткий обзор основных публикаций последнего десятилетия о христианстве в Восточном Причерноморье.

Во второй половине I в. Колхида составляла часть римской провинции *Pontus Polemoniacus*. Римские крепости появились здесь, вероятно, при Веспасиане (68–79), в эпоху, когда два легиона, XII *Fulminata* и XV *Apollinaris*, размещаются в Каппадокии. В.А. Леквинадзе ввел выражение «понтийский лимес» [52, с. 75–93]. Некоторые авторы приняли его [160; 159, Sp. 76]<sup>1</sup>, другие более осторожны в этом пункте [99, р. 3–9, 31–36; 208, р. 527, п. 1]; наконец, некоторые в принципе не признают наличие римского лимеса в Колхиде [58, с. 59–74]. Лучшие сведения о политической ситуации в регионе дает Арриан в Перипле Понта Евксинского – кратком описании своей инспекционной каботажной поездки в 132 (или 136) г. [98; 99; 100]. Недавние прочтения этого очень известного источника стремятся выявить некоторые новые нюансы. Дэвид Браунд пытается сопоставить текст Перипла с археологическими данными [101, р. 178–201], А. Джардина хочет понять «состояние духа» Арриана в Колхиде, чтобы уточнить дату появления римских гарнизонов в этом регионе [130, р. 127, п. 116]. Однако точная дата утверждения римских войск в Колхиде остается неизвестной. При Адриане они сосредоточены в нескольких крепостях: Апсарос (совр. Гонио в Аджарии, в юго-восточной провинции Грузии) в устье р. Чорох Акамписиса Прокопия [*Procopius*, VIII 2, 8: 180, II, р. 491], или р. Во Географии Анания Ширака (Ашхарацуиц) [193, р. 127, п. 11]. В Апсаросе находилось пять когорт, включая вторую когарту Клавдия<sup>2</sup>. Эта крепость – один из лучше сохранившихся пунктов этого побережья. Раскопки, проведенные здесь, приносят новые археологические данные [161, S. 35–46; 129; 178, S. 7–16].

Следующий пункт, который посетил Адриан, – Фасис (совр. Поти) в устье одноименной реки. Этот значительный город, будущий центр митрополии, остается неизученным археологически. Себастополис (совр. Сухум), который находится рядом с Диоскурией, городом классической эпохи, был при Адриане границей имперской власти. Материальное свидетельство этого визита Арриана – трехстрочная надпись, высеченная

<sup>1</sup> Браунд считает его «классическим» [101, р. 181, п. 38].

<sup>2</sup> Об этом удивительном количестве войск в этой крепости см.: 101, р. 181, п. 99; 99, р. 27, п. 30.

на известняковом камне. На ней читаются имена Адриана и, возможно, Арриана: NADR / PER. Fl. A. LEG [69, с. 4–6, 365]<sup>1</sup>. Этот официальный документ написан на латыни, в то время как почти все эпиграфические документы, найденные в Колхиде, – греческие.

Остатки стен кастелла Себастополиса сейчас видны на берегу реки, хотя и частично затопленные, из-за того что воды Черного моря поднялись (рис. 3). Раскопки 50–60-х гг. XX в. в юго-восточной части совр. Сухума обнаружили культурные слои преимущественно Римской эпохи [72, с. 285–362]. Наши раскопки 1985–1992 гг. показали, что нижние слои содержат материалы I в., но не более ранней эпохи [30, с. 39–53]. Недавние раскопки, проведенные А. Габелия, открыли слои первых веков до нашей эры, а также слои римской и византийской эпох<sup>2</sup>.

К северо-западу от Себастополиса находится Питиус, на расстоянии 350 стадий, по Арриану [Arrian, 18, 1–2: 98, p. 92–93], или двух дней пути (420 стадий), по вычислениям Прокопия [Procopius, VIII 4, 4: 180, II, p. 500]<sup>3</sup>. Город станет самым древним и самым известным христианским центром на этом побережье. Питиус, который Страбон называет Великим, известен также в формах Питиунт, Питиунта, Питионта. Греческое наименование Питиус, грузинское Бичвинта и абхазское Мзахара (Мзахра) – все три передают значение слова «сосна» [134, p. 205–209]. Русское наименование Пичунда восходит к *Rezonda*, которое фигурирует на позднесредневековых итальянских картах. Топоним *Pisinum* или *Psinum*, упомянутый в Ашхарацуйце, Р. Хьюзен идентифицировал с Питиусом. Р. Бутба видел в этом слове *Апсны* – наименование страны, соответствующее Абхазии в абхазском

<sup>1</sup> Д. Браунд задается вопросом, правильно ли чтение имени Арриан [101, p. 195]. О деятельности Арриана: 65, с. 283–315.

<sup>2</sup> Архитектурные остатки, которые были частью городского квартала эпохи поздней античности, сохранились лучше. Я имела случай осмотреть раскопки этого участка летом 2003 г. Краткий отчет см.: 26, с. 311–313.

<sup>3</sup> Д. Фейсель цитирует Прокопия, оценивающего в 210 стадий расстояние, которое быстрый ходок может пройти за один день (Procopius, III 1, 17). Обычно за 1 милю принимают 7 или 7,5 стадий (или, предположительно, 8) [124, p. 383–400]. В нашем случае 7 стадий за 1 милю лучше соответствуют реальному расстоянию между Сухумом (Себастополисом) и Пичундой (Питиусом), которое составляет 105 км сухопутным путем и около 90 км – морским.

языке, и считал, что речь идет о самом древнем упоминании этого термина в письменном источнике [15, с. 73–79].

Границы Империи достигли Питиуса примерно десяток лет спустя после посещения Арриана. *Tabula Peutingeriana* относится к эпохе, близкой к путешествию Арриана [117, S. 11; 168, S. XIII–LIII; 66, с. 297–378; 187, р. 28–32]. На ней присутствуют *Apsaro, Phasin, Sicanabis*; этот последний фигурирует также в *Географии* Птолемея под именем *Ziganeon*; в различных источниках видим также *Ziganne, Zigannis, Ziganeos*. Н. Бердзенишвили идентифицировал его с совр. Гудавой, расположенной на побережье в устье р. Окум. Эта идентификация принята несколькими исследователями [57, с. 107–108; 52, с. 83]<sup>1</sup>. Зиганис стал епископским городом, где археологи открыли только остатки маленькой крещальни [37, с. 139–152].

На Певтингеровой карте р. Цианес (*Cyanes*) находится между Сиканабисом и Себастополисом; речь идет о Гиеносе Скилака (или Псевдо-Скилака, 81), Кианеосе Птолемея (V, 10), античном городе, который находится около совр. Очамчира. Согласно гипотезе Д. Гулия, греческое имя Гиенос происходит от абхазского топонима Дюан, что означает «сухое поле». Последние раскопки С.М. Шамба доказали, что греческая колония была основана здесь в середине VI в. до н.э. [92, с. 9–12]. В ограде римской крепости были обнаружены остатки раннехристианской церкви [48, с. 126–146] (рис. 4, 5). Себастополис – последний пункт на восточном побережье Понта Евксинского на *Tabula* (по ошибке написано *Sebastopolis*). Только два города на этом побережье, Апсарос и Себастополис, представлены на Карте Певтингера архитектурными виньетками – это отражает их значимость. На этой карте Питиус все еще отсутствует.

К середине III в. римское владычество в Колхиде поколебалось на несколько десятилетий. *Notitia Dignitatum (Orientis)* [171, р. 83–85]<sup>2</sup>, состав-

<sup>1</sup> Хьюзен также идентифицирует Сиканабис с Зиганисом, но помещает его в глубине Лазики, между Фасисом и Родополисом, на месте совр. дер. Игани [193, р. 127, п. 12; 200, ВVI 14]. Брайер помещает Зиганис в Анаклии, в устье р. Ингур (Ингури), тогда как Д. Уинфилд предпочитает Зигану, расположенную к югу от Трапезунда [103, р. 265, 326–327, 349, п. 26]. Эта последняя идентификация кажется сомнительной.

<sup>2</sup> *Notitia* упоминает участие войск абазгов в защите Империи в Египте (*Ala Prima Abasgorum*) [171, р. 41, 64]. Та же ала стояла в 309 г. в египетской крепости Псобитис [207, р. 202].

ленная в середине V в.<sup>1</sup>, дает положение некоторых городов, локализация которых остается трудной. Это касается *Valentia*, где стояла *Cohors Prima Theodosiana* [52, с. 82; 101, р. 265]<sup>2</sup>. Согласно Нотиции, *Cohors Secunda Valentiniana* стояла в Зигане. Питиус ясно присутствует в этом документе, но в странной форме «Пифии» (*Pithie*)<sup>3</sup>. Там находилась *Ala Prima Felix Theodosiana*. *Mohora*, другой пункт Нотиции, точно не идентифицирована [49, с. 17; 208, р. 530–531; 58, с. 59–74].

Стоял ли в Колхиде римский гарнизон при Константине I? Цукерман считает, что со второй половины III в. и до Феодосия I римских войск в этом регионе не было [208, р. 53, н. 44]. Однако Браунд цитирует Зосиму, который говорит о присутствии гарнизона в Фасисе; об этом же может свидетельствовать присутствие епископской кафедры в Питиусе [101, р. 265]<sup>4</sup>. Добавим, что систематическое использование Питиуса как места ссылки в эпоху Диоклетиана свидетельствует о том же. Римские войска находились также в Петре, городе, который большинство исследователей локализуют в Цихисдзири, в 30 км от Батуми [103, р. 326, 349, н. 26; 189, р. 142–143, Anm. 29; 101, р. 294, н. 112]<sup>5</sup>.

Редкие находки кирпичей или черепиц со штампами свидетельствуют о присутствии римских войск. Один кирпич был найден в Цихисдзири (Петра) со штампом VEXFA. Он был датирован II–III вв. и определен как принадлежащий *vexillatio Fulminata* и *Apollinaris* [53, с. 797–800]<sup>6</sup>. Эти последние действительно находились в Каппадокии. Имеются другие сви-

<sup>1</sup> О дате Нотиции (вероятно, 401 г.): 206, р. 137–147.

<sup>2</sup> По мнению Цукермана, можно поместить Валентию в Севастополисе [208, р. 531–532]. Однако епископ Валенти был на Никейском Соборе 787 г., на котором также присутствовал и архиепископ Севастополиса [172, р. 26].

<sup>3</sup> П. Петерс считал эту необычную форму ошибкой копииста, «псевдо-классической нелепостью» [177, р. 13, н. 2].

<sup>4</sup> Другое мнение: 204, р. 74, н. 39.

<sup>5</sup> Г.К. Григолия и Н. Инаишвили идентифицировали Петру в совр. Хопи в Турции, а Мохору Нотиции – в Цихисдзири [40, с. 10–12; 39, с. 114–118, 125–126]. Чекалова справедливо отметила, что локализация Петры в Хопи в значительной степени основана на ошибке Прокопия, который отождествил р. Фасис с р. Акампис, в то время как в действительности Акамписом был Чорох. Эта ошибка была исправлена самим же историком в его *De Bello Gotico* [67, с. 493, прим. 193 и с. 472, прим. 126].

<sup>6</sup> Браунд думает о вексилляции Фасиса [101, р. 189].

детельства пребывания Аполлоновского легиона в Колхиде. Это штампованные кирпичи, выявленные в Питиусе, в слоях II–III вв. [47, с. 88–92]. В Себастополесе мы обнаружили серию фрагментов черепиц со штампом LEGXVAP (*Legio XV Apollinaris*) в слое IV в., под остатками раннехристианской церкви [82, с. 224, рис. 87].

Эпоха Юстиниана I в Лазике лучше известна благодаря Прокопию, Агафию и другим источникам. Этот регион особенно важен в эпоху византийско-персидских войн [101, р. 268–311; 160, Sp. 81–84]. Новая информация о присутствии персов в Лазике связана с вопросом о «великой абхазской стене», или Келасурской стене (рис. 6). Это крупная фортификация, дата и предназначение которой вызывают много споров. Она датируется серединой VI в., между 553 и 568 гг., периодом персидских успехов в войне против византийцев, когда граница между зонами персидского и византийского влияния проходила по р. Келасури. Леван II Дадзиани ограничился некоторым восстановлением стены [96, р. 673–681; 2, с. 25–37]<sup>1</sup>. При Юстиниане византийские войска, несомненно, находились в Питиусе и Себастополесе. Города и крепости играли важную роль в глубине Лазики: Археополисе (Цихе-Годжи, Нокалакеви), Котаисе (*Kotiaion, Kytaiia, Kotatission*, совр. Кутаиси), Родополисе (Вардцихе, «городе роз»), Сарапанисе (совр. Шорапани), Скандисе (совр. Сканда), Ухимиреосе (или Утимиреосе). Этот последний точно не локализован: Хьюзен помещает его в Кутаиси [193, р. 127, п. 13], что не кажется ясным.

В эту эпоху византийцы стремятся контролировать не только прибрежные города и крепости, но также горную зону в глубине страны, выдвигая туда свои войска, чтобы защитить кавказские перевалы от нашествий воинственных соседей с севера. В предгорьях крепость апсидов Цибила (Τζιβιλῆ, *Sibile, Sibilon*, район совр. Цебельды), о которой пишет Прокопий [*Procopius*, VIII 10, 1–7: 180, II, р. 530–532], называемая

<sup>1</sup> В середине XVII в. население этой страны хранило еще, в легендарной форме, некоторые воспоминания о строительстве этой грандиозной фортификации. В 1640 г. турецкий путешественник Эвлия Челеби пишет, что Искандер Зуль-Карнейн (Александр Великий) велел построить стену между Каспийским и Черным морями, через Дагестан до р. Фасис. Остатки этих рвов и стен в три ряда находятся еще в «Дадзиановых горах» [93, р. 171].

также Тибелеос (Τιβέλεος) Агафием [*Agathias*, IV 15, 5: 94, p. 141, 214], находится на границе территорий апсиллов и мисимиан. Она защищала Клухорский перевал. Крепость мисимиан Сидерун (Σιδηροῦν), очень возможно, Цахар (Τζάχαρ) [*Agathias*, IV 16, 4: 94, p. 142, 214]<sup>1</sup>, была расположена к северо-востоку от Цибилы. В том же районе находилась также крепость мисимиан Буколус, или Бухлоос (Βοῦχλοος) Агафия [*Agathias*, III 15, 9: 94, p. 104, 201]. Гарнизоны этих крепостей обладали разнообразным и современным для своей эпохи оружием, которое находят в их могилах [138, p. 488–494, 506–507]. Часть этой системы укреплений включала также анонимную и неизученную крепость Хашупса в Гагрском районе, в 7 км от берега.

Главная крепость апсиллов, Цибила, хорошо локализована и изучена археологами [25]. Зато самая главная крепость абазгов все еще не идентифицирована достоверно. Она описана Прокопием под именем Трахеи (Τραχεῖα) [*Procopius*, VIII 9, 19–31: 180, p. 493]. Большинство исследователей, опираясь главным образом на текст Прокопия, помещают Трахею в Анакопии (совр. Новый Афон, Псырцха по-абхазски). Эта идентификация представляется самой правдоподобной [119, p. 273–274, Atlas, pl. 4: 33, с. 129–130; 3, с. 200–201; 6, с. 9–11; 4, с. 17–21; 29, с. 181–187; 164, p. 152; 160, Sp. 87]<sup>2</sup>.

Прокопий в своем подробном описании битвы между византийцами и абазгами в 550 г. долго описывает маневры греческих солдат. Возможно, он использовал слово *Τραχεῖα*, чтобы обозначить это место «дикое», «скалистое», «недоступное». По мнению абхазского лингвиста Х.С. Бгажба, в топониме «Анакопия» корень «анакоп» восходит к «анакуап» или «куап», что означает по-абхазски «выступ», а слово «а-куапа-еапа» означает место «скалистое, глубоко изрезанное». Таким образом, можно семантически сблизить греческое слово Трахея и абхазский топоним Анакопия [11,

<sup>1</sup> Это, вероятно, совр. Пскал.

<sup>2</sup> Другие исследователи помещают Трахею в Гагре или в ее районе [49, с. 173; 200, BV1 14]. Что касается Гагры, чаще всего этот город идентифицируют с античной Nitikè (Stennetikè) [133, Sp. 769].

с. 168; 6, с. 179–181]<sup>1</sup>. Добавим, что современные авторы идентифицируют Анакопию с крепостью, расположенной на вершине горы (рис. 7), в то время как описание Прокопия заставляет представлять крепость, которая находилась на берегу моря.

После договора в Даре (561/2) Лазика принадлежит Византии, а Иберия подчинена Персии. Эта ситуация предредила политическое и культурное развитие Западного Закавказья, оно стало главной территорией, где осуществлялось византийское влияние. Лазика и Абазгия заняли свое место в административной системе Империи. 28-я Новелла Юстиниана перечисляет в Лазике следующие города и крепости: Петра, Археополис, Родополис, Скандис, Сарапанис, Мурисий и Лисирис – этот последний в качестве вновь построенного. Питиус и Себастополис упомянуты как крепости, они были частью Полемоновского Понта (*Pontus Polemoniacus*), а не Лазики. Правители лазов и абазгов обладали титулом патрикия, византийским придворным званием. Прокопий упоминает Лисирис как Лосо-рион [*Procopius, De Aed.*, III 7, 5: 182, S. 167; 181, p. 212–213].

Нам известны раннехристианские церкви в римских городах, и прежде всего на побережье: в Питиусе, Себастополесе, Гиеносе, Зиганисе, Петре и, очень вероятно, в Трахее-Анакопии, затем в крепостях Цибила и Хашупса, в предгорьях, и в Археополисе и Оногурисе, в глубине Лазики. Две значительные церкви этой ранней эпохи, Дранда и Вашнари, еще не идентифицированы.

### Традиция апостола Андрея

Легендарные свидетельства о распространении христианства в Колхиде восходят к апостольским временам. Византийская идея апостольских истоков Константинопольской кафедры сформировалась в последних го-

<sup>1</sup> В. Кварчия дает другое объяснение этого топонима: по-абхазски «Анаку-пия-пха» означает «крепость, принадлежащая Накопии-пха» [45, с. 23–24; 44, с. 215–216]. В Абхазии существует народная этимология слова «Анакопия», которая возводит его к имени константинопольской иконы Никопея. Добавим, наконец, что Э. Брайер и В. Уинфилд принимают идентификацию Анакуфы (Ανακούφη) с Апсаросом (совр. Гонио), которую предложил Э. Хонигманн [103, p. 346].

дах VIII в. Ф. Дворник показал связь между этой идеей и легендами об апостоле Андрее. Монах Епифаний, который написал Житие этого апостола в 20–30-х гг. IX в., говорит о его деятельности в Скифии, у согдийцев (жителей города Сугдайя, совр. Судак в Крыму), в Колхиде, у «эффиопов» (жителей внутренней Колхиды) и у «горзиниев» (возможно, грузин), в Великом Севастополисе, в гарнизонах Апсаруса, а также на берегах р. Фасис; апостол Андрей был похоронен в Греции, в Патре [121, р. 173–180, 208–209; 16, с. 348–368].

Хорошо различаются три больших региона: с одной стороны – Крым и территория, прилегающая с севера (Скифия), с другой стороны – Колхида, и наконец, Малая Азия, включая Византий. Деятельность апостола Андрея в Скифии отражена также в латинских источниках – у Арнобия и Тертуллиана. Евсевий Кесарийский заимствовал у Оригена (до 253 г.) фразу, согласно которой Скифия была предназначена апостолу Андрею. Опираясь на эти свидетельства, А. Гарнак считает правдоподобным апостолат Андрея в этом регионе [132, S. 539 sq.]. Маршруты апостола Андрея различны по разным версиям. Но он должен был проходить через некоторые крупные прибрежные города, включая Севастополис, который служил обычным этапом на морском пути из Крыма в Синопу на южном берегу Понта Эвксинского. Античные авторы хорошо знали Севастополис как крупный торговый центр. П. Петерс считает версию миссии апостола Андрея в Севастополисе легендарной, отмечая, однако, что космополитическое население этого города было идеальной средой для распространения христианской веры [177, р. 11–15]. Другой легендарный маршрут апостола Андрея тоже ведет его в Севастополис, через город Фусту (Φούστα) в Алании, затем через горную Апсилию, и наконец, вдоль р. Кодор (Жоракс) до побережья.

Деяния Андрея (*Actae Andreae*) говорят также о мученичестве и о захоронении апостола Симона в 55 г. в Никопсисе, около Апсароса, в стране зихов. Епифаний Монах упоминает одну надпись, свидетельствующую об этом, но сам он эту могилу не видел. Часто смешивают Никопсис, с одной

стороны, в стране зихов (близ совр. Туапсе) и Анакопию (Новый Афон) в Абхазии – с другой<sup>1</sup>.

Традиция апостольства Андрея была принесена в Грузию в IX в. грузинскими монахами [31, с. 103–106]. Что касается Западной Грузии, Ван Эсбрук считает, что неизданные тексты могли бы дать новые сведения о миссии апостола Андрея в Колхиде. В частности, известно упоминание о царе Поти, обращенном апостолом Андреем; возможно, речь могла бы идти о городе Поти (Фасис) [202, р. 216]. В Мегрелии и Абхазии традиция, связывавшая обращение этой страны с апостолом Андреем, была очень долговечна. В середине XVII в. это подтверждают русские послы к мегрельскому князю Левану II Дадиани [68, с. 218], а также миссионер-театинец Кастелли [118, р. 395].

### **Обращение местного населения**

К концу античной эпохи восточное побережье Понта Эвксинского было населено зихами, санигами, абазгами, апсилами, мисимианами и лазами. Вопросы происхождения этих племен, их границ и изменений этих границ являются самыми спорными в истории этого региона [62, с. 363–391; 41, с. 204–231]<sup>2</sup>. Территория абазгов простиралась к северу до р. Псоу. Зона предгорий была занята апсилами и их ближайшими соседями, мисимианами. Что же касается южной границы, которая отделяла апсильов от лазов, здесь мнения очень различны. Анчабадзе помещал ее на р. Галидзга или Эгрис-Цкали грузинских источников [6, с. 7]<sup>3</sup>. Хьюзен идентифицировал р. Дракон Армянской географии с Ингуром и считал эту последнюю границей между апсилами и лазами [193, р. 112; 200, VI 14]. В. Бутба отождествил Дракон с Доконом (Фа-

<sup>1</sup> Об Анакопии и ее памятниках см.: 141, гл. 6.

<sup>2</sup> Источники, в которых упоминаются племена понтийских регионов, собраны В.П. Будановой [14, с. 119 (абазги), 341–342 (саниги), 415–416 (зихи)].

<sup>3</sup> Это мнение высказал S. Tomaschek, который идентифицировал р. Дракон с Эгрис-Цкали [201, Sp. 1646].

сисом), упомянутым Агафием [15, с. 79–94]<sup>1</sup>. Это значительно удаляет к юго-востоку границу между апсилами и лазами. Однако Цукерман идентифицирует Дракон с Кодором, что сильно уменьшает территорию апсидов [205, р. 553].

Вследствие ограниченного числа документов изучение памятников позволяет представить некоторые верования, которые были распространены среди местного населения в конце поздней античности. Это население, несомненно, практиковало древние культы некоторых животных, в частности быка. Об этом свидетельствуют ритуальные керамические сосуды в форме быка, найденные в могилах апсидов [91, с. 19–23] (рис. 8). В романизованной среде абхазского населения распространялись некоторые верования, хорошо известные в римском мире в эпоху «религиозного синкретизма». Об этом свидетельствуют различные мелкие находки. Так, медальон из Цебельды, украшенный изображением Медузы Горгоны, имеет надпись, начальная формула которой ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Гемма из окрестностей с. Аацы в Гудаутском районе украшена на лицевой стороне изображением Зевса, на ее оборотной стороне начертана магическая надпись ΙΑΟ ΣΑΒΑΟΘ ΑΔΟΝΑΙ<sup>2</sup>. Терракотовая лампа из слоев II–III вв. Севастополиса представляет три изображения солнца и греческую надпись, которая упоминает почитание Гермеса-Меркурия или Гермеса-Трисмегиста [34, с. 142–144]. Терракотовая фигурка, также из Севастополиса, изображает жреца с ритуальным хлебом в левой руке [72, с. 363–364].

Ряд историков освещали проблему христианизации Лазики и Абхазии [7, с. 226–229; 6, с. 23–27; 56, с. 280–291; 29, с. 81–97; 156, S. 27–31; 160, Sp. 84–97; 1, с. 174–187; 54, с. 44–54]. Для начального периода христианизации письменные источники не согласуются друг с другом. Некоторые краткие версии Истории Агафангела (после 506 г.) содержат сведения, мало заслуживающие доверия: об обращении при Константине Великом

<sup>1</sup> Р. Докон (Δοκόνος), по мнению Р. Кейделла, это Фасис, который «с Доконом сливается (*cum Docono confluit*)»: [Agathias, *Historiarum*, II 21, 10: 94, р. 69, 198 (коммент.)].

<sup>2</sup> Об этих находках более подробно см.: 141, гл. 5.

лазов, иберов, кавказских албанцев и армян святым Григорием<sup>1</sup>. Геласий из Кизика (475) тоже пишет, что лазы и иберы были христианами в эпоху Константина, однако Геласий Кесарийский, на Церковную историю которого опирался Геласий из Кизика, об этом не говорит [*Gelasius, HE, III, 10, 1: 128, S. 218; 56, с. 261–265; 160, Sp. 41–43, 90–91*].

Религиозная конфронтация была частью борьбы между Византией и Персией. Лазы выбирали то христианство, то зороастризм, исходя из политической ситуации. Лазский царь Гобаз во время своего пребывания в Константинополе в 465/466 г. посетил преподобного Даниила Столпника вместе с императором Львом II. Возвратившись к себе, он рассказал своим соотечественникам об этом святом, и другие лазы тоже побывали у преподобного Даниила<sup>2</sup>. Прокопий, лучший источник по политическим и военным вопросам, мало распространяется о религиозной жизни. Другие источники: Иоанн Малала, Пасхальная Хроника и позже Феофан Хронограф – сообщают, что лазы были обращены в 522–523 гг., при Юстиниане I.

Царь лазов Цафий был крещен в Константинополе, и сам император вручил неофиту венец и белые одежды [194, II, p. 1207; 56, с. 280–284; 160, Sp. 92; 101, p. 286; 130, p. 62–63]. Агафий уточняет, что лазские цари не имели права носить пурпурный гиматий, а только белый, украшенный золотом [*Agathias, Hist., III 15, 3: 94, p. 103*]. Белые одежды можно поставить в связь с крещальным обрядом: они символизировали духовное воскресение вновь окрещенного. Но некоторое время спустя произошел новый конфликт между лазами и Константинополем. По мнению Ломоури, при

<sup>1</sup> Этих сведений нет в армянском тексте Агафангела; они находятся в греческой (Vg 159, 163, 164) и арабской (Va 147, 151, 152) версиях Жития святого Григория. Отметим, что арабский переводчик заменяет царей лазов царями абхазов (*Abkharorum*) [127, p. 97–99 (тексты), 320–321 (коммент.)]. См. издание армянского текста [95].

<sup>2</sup> О Гобазе: 194, II, p. 515; Приск Панийский, который говорит о посещении Гобазом Константинополя в 466 г., не упоминает святого Даниила Столпника [*Priscus Panites, fr. 34: 179, p. 107*]. Это посещение преподобного Даниила упомянуто в его Житии [158, p. 89–171]. Пассаж из Жития святого Даниила, касающийся Гобазы, часто цитируется [160, Sp. 91–92; 130, p. 20; 165, p. 1172].

Юстине лазы были не впервые крещены, а заново крещены, потому что ранее они отказались от христианства в пользу язычества. Остатки церквей V–VI вв., раскрытые археологами в Археополисе (Нокалакеви), свидетельствуют об этом [56, с. 280–291]. Отметим, что религиозные памятники Археополиса не имеют точных дат [186, S. 72–76; 42, с. 91–125].

Религиозная политика византийцев в этом регионе становится особенно активной при Юстиниане I. Прокопий пишет, что в эту эпоху лазы были христианами уже признанными [*Procopius*, II 28, 26: 180, I, p. 286], он упоминает «епископов лазов» [*Procopius*, VIII 2, 18: 180, II, p. 493], но не называет их местопребывания. Он упоминает также церковь лазов, обновленную Юстинианом [*Procopius, De Aed.*, III 7, 6: 182, S. 167; 181, p. 215], но не знает, где она находилась. Кроме того, он называет монастырь лазов в пустыне около Иерусалима [*Procopius, De Aed.*, V 9, 7: 181, p. 359]. Агафий, со своей стороны, говорит о чтимой церкви в окрестностях Фасиса и о почитании святого Стефана в Оногурисе, около Археополиса [*Agathias, Hist.*, III 5, 7: 94, p. 89].

Юстиниан послал в Абазгию своего внука Евфрату, абазга по происхождению, который занимал, вероятно, достаточно важный дворцовый пост – *primicerius sacri cubicula* (глава дворцовых евнухов)<sup>1</sup>. Он получил поручение запретить кастрацию абазгских мальчиков и их продажу в рабство, а также обратить в христианство абазгов, которые почитали деревья, считая их «в своей варварской простоте» богами. Священники прибыли в Абазгию, Евфрата служил им переводчиком, и была построена церковь [*Procopius*, VIII 3, 14–21: 180, II, p. 498–500]. Прокопий упоминает также готов-тетракситов, которые попросили епископа, как это сделали абазги [*Procopius*, VIII 4, 12: 180, II, p. 502]. Контекст этих сообщений позволяет предполагать, что Юстиниан дал абазгам епископа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> О Евфрате: 194, III А, p. 465. Большинство евнухов, служивших во дворце, были абазгского происхождения [131, p. 166].

<sup>2</sup> По этому поводу Дьюинг замечает, что у абазгов был епископ, посланный Юстинианом [181, p. 401]; Х. Бракманн – того же мнения [160, Sp. 93].

Почти те же данные мы находим в Церковной истории Евагрия [Evagrius, HE, IV, 22: 123, p. 68, 186, n. 83]. Самая вероятная дата миссии Евфраты – до 540 г., это год, когда персидская армия вошла в Лазику, не смотря на «вечный мир». В 542 г. византийцы вынуждены были оставить прибрежные города Себастополис и Питиус, разрушив их укрепления, чтобы не оставить их персам [Procopius, VIII 4, 6: 180, II, p. 501; Procopius, De Aed., III, 7, 8: 181, VII, p. 215].

Исследователи пытались локализовать церковь абазгов между Себастополисом и Питиусом. По предположению Леквинадзе, юстиниановской церковью абазгов была Цандрипшская (Гантиадская) базилика [50, с. 173–174; 86, с. 15–60]. Эта идентификация кажется мне наиболее вероятной, и материал наших раскопок может это подтвердить (рис. 9, 10, 11, 12, 13). Абазги не раз имели случай познакомиться с христианской верой до их официального обращения. Наличие епископского центра в Питиусе к 325 г. должно было сыграть некоторую роль, поскольку местное население не было полностью изолировано от городской жизни на побережье. Однако в отдаленных городах и деревнях общественная и частная жизнь была иной.

По поводу апсилон Прокопий пишет, что они стали христианами «с давних пор» [Procopius, VIII 4, 33: 180, II, p. 496], то есть с доюстиниановской эпохи. В горной Апсилии, действительно, мелкие предметы из позднеантичных некрополей, хотя и немногочисленные, свидетельствуют о распространении христианства среди апсилон в IV–VI вв.<sup>1</sup> Это различные предметы из металла и стекла: кольца, поясные пряжки, фибулы, сосуды, а также изображения креста на керамических сосудах местного производства [22, с. 233; 23, рис. 27 (7), 70 (28), 72 (19), 94 (17), 96 (24), 114 (10), 125 (6, 22), 146 (34), 150 (3, 4, 5), 191 (2)] (рис. 14). Упомянем еще два маленьких нагрудных креста, один – золотой (рис. 15), другой – серебряный, которые датируются VI в. [75, с. 64]. Тем не менее Воронов счи-

<sup>1</sup> Об этих находках более подробно см.: 141, гл. 5.

тал, что даже до второй половины VII в. христианство не играло никакой роли среди апсилов, а христианские предметы служили лишь «экзотическим украшением» [24, с. 17, 112–113, 133, 145]. Это различие мнений связано также с дискуссионной хронологией некрополей Цебельды [139, р. 262].

Заметим, что погребальные обряды, всегда глубоко укорененные в сознании людей, сохраняются долго и что малое количество христианских предметов, найденных в апсильских могилах, не является показательным. В IV и V вв. «христианский погребальный обряд», предписываемый Церковью, в действительности еще не существовал на территории Империи [184, р. 143–160]. Приведем близкий пример: в Питиусе, где епископская кафедра была учреждена уже в константиновскую эпоху, в могилах городского греческого населения христианские предметы почти отсутствуют [59, с. 113–166]. Только обнаружение раннехристианских церквей в крепости Цибилон свидетельствует о том, что к VI в. христианство распространилось среди апсилов.

Исторические документы, упоминающие христианские богослужебные здания в нашем регионе, очень редки, и лишь в исключительных случаях мы можем связать эти свидетельства с известными памятниками. Агафий упоминает церковь в Оногурисе, посвященную первомученику Стефану [*Agathias, Hist.*, III, 5, 7: 94, р. 89]. Леквинадзе идентифицировал Оногурис Агафия с Сепиети – деревней, расположенной в 14 км от Археополиса. Там находится базилика с греческой надписью, в которой действительно содержится обращение к святому Стефану [50, с. 168].

Прокопий сообщает также, что Юстиниан отреставрировал христианскую церковь в Лазике [*Procopius, De Aed.*, III 7, 6: 182, S. 167], но он не знает, где она находилась. Действительно, историк больше интересовался фортификационной архитектурой [137, р. 19–30]. Бернадетта Мартен-Изар считает, что речь идет о Фасисе. О почитаемой церкви около Фасиса говорит также Агафий [*Agathias, Hist.*, III 5, 7: 94, р. 89]. Астерий Амасийский в начале V в. упоминает христиан Фасиса. Он пишет в

своем панегирике, что святой Фока очень почитаем скифами и особенно моряками Меотиды, Танаиса и Фасиса, которые прибывают в Амасию ради почитания его мощей [113, р. 169; 163, р. 144].

Таким образом, можно констатировать, что большинство свидетельств о христианизации народов Лазики относятся к VI в. Ван Эсбрук и Ломоури настаивают, однако, на древности христианства в этом регионе [202, р. 213; 56, с. 289–290]. Действительно, в IV в. уже существовали маленькие христианские общины в прибрежных городах, и часть солдат римских легионов были христианами. Наши источники позволяют считать, что в юстиниановскую эпоху христианство было достаточно широко распространено в Лазике и в Абазгии. Раньше, начиная с константиновской эпохи, христианская вера понемногу распространялась через городские центры побережья. Действующими лицами этой проповеди были торговцы, солдаты, ссыльные, служащие и др.

### **Ссылные и мученики**

Если какие-то христианские общины существовали в Колхиде до IV в., об этом нет никаких сведений. Ссылные, которые появились в Колхиде в диоклетиановскую эпоху, вносят особую черту в картину религиозной жизни в регионе. Город Питиус стал обычным местом ссылки. Это крайний пункт власти Империи, соседний с регионом, населенным дикими племенами. Начиная со Страбона, который говорит о пиратах, особенно опасных в северо-восточном секторе побережья Понта Евксинского, среди древних писателей утвердилась традиция подчеркивать опасности этих отдаленных мест и дикость их населения. Христианские авторы охотно следуют этой традиции, тем более что они, возможно, хотят иногда преувеличить опасности этого региона, чтобы более рельефно показать духовные подвиги апостолов и ссылных мучеников. Из древних писателей Тертуллиан дает нам первое этнографическое описание, выполненное христианским пером. Он пишет о населении Кавказского Понта: «...совершенно дикие племена, если только можно говорить

об обитании про тех, которые проводят свой век в повозках. У них нет определенного жилища, жизнь их груба, их похоть обращена на кого попало и по большей части неприкрыта. Даже пытаюсь сохранить ее в тайне, они, чтобы никто не вошел в соответствующий момент, указывают на нее подвешенными на ярмо колчанами» [*Tert., Adv. Marc., I, 1*]<sup>1</sup>. Эта картина кажется очень условной<sup>2</sup>.

Поздняя традиция, византийская и грузинская, также рисует население этого региона в мрачных тонах. Например, редакторы XVII в. текста грузинского историка XI в. Леонтия Мровели упоминают дикость жителей Зихии (Джигети / Джикети), которые не захотели принять слово Божие, проповедуемое святым апостолом Андреем, и решили его убить. Так они объясняют стойкость язычества джиков [5, с. 24]. Грузинский историк XVIII в. Вахушти Багратиони напишет, что джики дикие; они были христианами, – добавляет он, – но сегодня вера им неизвестна [64, с. 78]. Легко понять, почему Питиус был подходящим местом ссылки.

В 300 г., при Диоклетиане и Максимиане (286–310), семь солдат и братьев-мучеников, главным из которых был Орентий, были приговорены к ссылке и сосланы в Питиус. Житие святого Орентия описывает это путешествие в форме перипла. Они выехали в Питиус из Саталы. Эрос умер в Каине-Паремболе, затем Орентий в Ризе, Фарнакий в Кордиле. Эти пункты находятся в Турции. Далее, уже в Лазике, Фирм и Фирмин умирают в Апсаросе, а Кириак в Зиганеосе. Один только Лонгин достиг Питиуса, где был похоронен. Житие святого Орентия появилось только в VI в. Святой Орентий упомянут в Синаксаре Константинопольской Церкви под 24 июня [176, р. 241–264]<sup>3</sup>. Историки правомерно сопоставляют этот перипл с другими источниками по географии Черноморского побережья.

<sup>1</sup> Текст цитаты дается в русском переводе Ю.А. Братухина по изданию: *Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона* в пяти книгах. СПб., 2010. С. 58.

<sup>2</sup> Этот пассаж кажется достаточно традиционным, мотив «*habitatur in plaustro*» (живущие в повозках, не оседлые) восходит, возможно, к *heniochoi* классической эпохи.

<sup>3</sup> Грузинский перевод Синаксаря приводит деревню Банакеби как место смерти Эроса, тогда как другие географические названия те же, что и в греческом тексте [192, р. 150; 156, Sp. 30–31; 103, р. 325–327].

Несколько городов, упомянутых в Житии Орентия, – те же, что в *Notitia Dignitatum*: Апсарос, Зиганне, Питиус.

В ту же эпоху другая группа христианских солдат отказалась совершить жертвоприношение римским официальным богам. По этой причине Евгений, Валериан, Канидий и Акила были приговорены к ссылке в Питиус; затем они были сожжены в Трапезунде [166, р. 115–185]. Этот обычай считать Питиус местом ссылки подтверждает, что римские войска находились там в эпоху Диоклетиана, хотя другие источники хранят молчание на этот счет.

Самым знаменитым ссылкой той эпохи был святитель Иоанн Златоуст. Однажды возвратившись в столицу в 406 г., он был вновь приговорен к ссылке, на этот раз в Питиус. Он скончался до 14 сентября 407 г. в Комане Понтийской. Феодорит Киррский подчеркивает, что враги послали его туда, где «живут самые дикие варвары», и что Бог не захотел дать ему достигнуть этого ужасного места и даровал ему жизнь вечную [*Theodoretus, HE, V 34, 8: 195, S. 335*]. Петр Фулон, епископ Антиохийский в 469/470 и 475/476 гг., был приговорен императором Зиноном в 488 г., но смог бежать в Амасию, где умер и был похоронен [162, р. 1172, п. 26; 202, р. 203–204].

Абазгия надолго осталась местом ссылки, но Питиус с его приятным климатом и церквями, расположенными внутри города и вокруг него, к эпохе раннего средневековья утратил свою старую репутацию «края света». Жертвы монофелитского конфликта при Константине II (641–648) были сосланы вглубь страны, в места горные и негостеприимные [106, р. 167–240]. Святой Максим Исповедник провел там свои последние дни, как и его ученик Анастасий Монах и Анастасий Апокрисиарий. Об этом свидетельствуют несколько источников: письмо Анастасия Апокрисиария, написанное Феодосию Гангрскому в Иерусалим между августом 665 и июнем 666 г. [114, р. 5–16; 170, р. 37–42]<sup>1</sup>, Жи-

---

<sup>1</sup> Уже давно А. Бриллиантов не сомневался в том, что письмо Анастасия Апокрисиария было адресовано в Иерусалим [13, с. 7; 160, Sp. 95–96].

тие святого Максима [115, р. 5–49] и *Hipomnesticum*, документ, написанный Феодором Спудом в конце 668 или в начале 669 г. [116, р. 49–80]<sup>1</sup>. В этих источниках содержится много сведений об обстоятельствах их ссылки и об исторической географии Апсолии, Мисимиини и прилегающей территории Алании.

8 июня 662 г. трое заключенных прибыли в горный район Лазики. Начальник крепости, имя которого не названо, приказал разделить ссылных. Преподобный Максим был послан в Схимарис, который находится недалеко от Алании, а Анастасий Монах – в Скоторис, тогда как Апокрисиарий должен был отправиться в Буколус, крепость мисимиан. Скоторис идентифицирован с крепостью Цибилон, упоминаемой Прокопием, которая находится на правом берегу р. Кодор. Буколус – это Бухлоос Агафия. Схимарис может быть идентифицирован с Ухимерионом / Утимерионом Прокопия, этот пункт не локализован. Вскоре Анастасий Апокрисиарий был заключен в Факирию – это, вероятно, Цахар / Сидерун Агафия, тоже у мисимиан. Анастасий Монах был переслан в Сванетию, он умер по дороге или тотчас же после прибытия, между 22 и 24 июля 662 г. 13 августа святой Максим умер в Схимарисе; поздние грузинские источники добавляют, что он был похоронен в монастыре святого Арсения (или Арсака) [46, с. 451–486].

Анастасия Апокрисиария перевозили из одного места в другое, он провел несколько месяцев в крепости Фуста и наконец должен был весной 664 г. отправиться туда же, где скончался святой Максим. Он был освобожден князем Абазгии; наследник князя, патрикий Григорий, тоже взял святого Максима под свое покровительство и поместил его близ своей резиденции в Фусуме. Этот последний топоним приводит только Феодосий. Фусум находится в районе Зихахореоса, у подножия Кавказских гор, на границе между Абазгией и Аланией. Анастасий скончался 11 октября 666 г.

<sup>1</sup> Новое издание документов о святом Максиме: 167.

Эти документы сообщают нам, что к середине VII в. князь (*princeps*) Абазгии имеет византийский титул патрикия. Крепость Цибила / Циби-лон находится в Апсилии, районе, который административно составляет часть Абазгии; некоторые горные крепости находятся под контролем византийцев, в частности те, куда отправлены ссыльные. Напротив, патрикий Григорий защищает ссыльных, и Анастасий называет его «друг Христа, князь Абазгии» (*Christi amicus princeps Abasgiae*). Очевидно, что правители и жители этой страны были *philochristi*, что для Анастасия и Феодосия должно было означать «православные». Что касается географии, можно заключить, что все упомянутые крепости располагались недалеко одна от другой, в соседних регионах: Апсилия – Мисиминия – Сванетия – Алания<sup>1</sup>.

В том же районе Цебельды развернулась другая история, связанная с мучеником. Эпоха нашествия арабов создала этого местного мученика в стране, уже глубоко христианизированной. В 738 г. арабы завоевали Себастополис, поднялись по р. Кодор и проникли в район предгорий, в Апсилию и Мисиминию. Они вошли в Цахар (Сидерун) и взяли в плен Евстафия, сына Марианоса; Евстафия они предали смерти в 740 г. [196, I, p. 394; 197, p. 544]<sup>2</sup>. Эта история очень хорошо показывает нам глубину христианизации горных районов. В Житии святого Або Тбилисского, источнике XI в., Иоанн Сабанисдзе пишет, что невозможно было найти ни одного неверующего в Абхазии, – речь идет о 80-х гг. VIII в. [5, с. 8; 29, с. 94–95; 190, p. 83–96]<sup>3</sup>.

### Церковная организация

Существует два типа источников по церковной организации: списки Вселенских Соборов и *Notitiae episcopatum* – списки епископств, под-

<sup>1</sup> О вопросах исторической географии: 13, с. 1–62; 156, Sp. 47; 205, p. 553–554.

<sup>2</sup> О Марианосе: 183, S. 168. Глава апсиллов Маринос сыграл важную роль в кавказском рейде Льва Исавра (до 711 г.) [104, p. 353–357; 89, с. 44, 67; 6, с. 93–94]. О Евстафии более подробно см.: 141, p. 152.

<sup>3</sup> Публикация документа: Bibliotheca Sanctorum. V. 1. Roma, 1961. P. 85–86.

чиненных Константинопольскому Патриархату. Однако ни один из этих списков не является полным. Самый знаменитый епископ из Колхиды – Стратофил, иерарх города Питиуса и единственный представитель Кавказа на Первом Вселенском Соборе в Никее в 325 г. Его имя присутствует во всех версиях списков участников, включая и «первоначальный» список, который реконструировал Э. Хонигманн (№104). Стратофил из Питиуса, Домн из Трапезунта и Лонгин из Новокесарии представляли епархию римской провинции Полемоновский Понт. Этот Стратофил подписал все документы Собора [135, р. 46; 136, р. 20; 185, р. 335 (№120)]. Позже имя Стратофила упомянет Сократ, вслед за Евсевием Кесарийским [*Socrate, HE, I, XIII, 12: 191, р. 164–165*]. Как развивалось это маленькое и отдаленное епископство? Питиус исчезает из византийской церковной организации или, по крайней мере, из известных нам источников. Однако первая церковь, кафедрал Стратофила, была перестроена не раз, и этот архитектурный комплекс просуществовал до постюстиниановской эпохи с несколькими изменениями (рис. 16). На территории Лазики и Абазгии было обнаружено несколько других христианских зданий. Очень возможно, что их духовенство было подчинено церковной организации Полемоновского Понта.

Прокопий пишет об анонимных епископах лазов [*Procopius, VIII 2, 18: 180, р. 493*]. Феофилакт Симокатта в 589–590 гг. упоминает епископа Фасиса [*Theoph. Simocatta, Hist., III 6, 17: 199, р. 122*]<sup>1</sup>. По всей вероятности, абазги имели своего епископа к началу 40-х гг. VI в., как можно судить по свидетельству Прокопия об обращении этого племени. Что касается апсиллов, раскопки Циби́лы открыли кирпичи и черепицу со штампом епископа Константина, которые датируются около 550 г. [22, с. 232–233; см. 141, р. 85]. Был ли этот человек, который не упоминается никаким письменным источником, первым епископом апсиллов? Таким образом, мы имеем фрагментарные свидетельства о существовании епископств в этом пон-

<sup>1</sup> Историк пишет: ἱεραρχοῦντος («глава священников») [198, р. 81]. Феофилакт говорит, вероятно, о епископе [162, р. 1173; 160, Sp. 95].

тийском регионе в юстиниановскую эпоху (до окончания войн). Ни одно из этих сведений не отражено в официальных документах Патриархата, потому что ни Лазика, ни Абазгия в эту эпоху не принадлежали Империи. Из этого можно заключить, что в эпоху войн усилия византийцев основать епископские центры в Лазике, в Абазгии и в Апсилии не привели к созданию стабильной организации. Последняя менялась эпизодически по мере политических и военных изменений.

Становление стабильной церковной организации стало возможным после византийско-персидских войн, когда Лазика и Абазгия стали частью провинции *Pontus Polemoniacus* и когда в регионе была создана новая административная система. Возможно, что первая епископская Нотиция отражает ситуацию в эпоху после войн, ко второй половине VI в. Согласно этой Нотиции (до 641 г.), митрополия, центром которой был Фасис (№32), имела четыре суффраганта, размещенных в Родополисе, Петре, Саисине (в некоторых списках по ошибке «Abissine») и Зиганеосе.

Саисина идентифицирована с совр. Цаиши, к юго-западу от г. Зугдиди в Мегрелии [200, BVI 11], а Зиганеос – в Гудае. Как видим, центр митрополии и два из его суффрагантов находятся на побережье, и два других – в глубине страны. По 1-й Нотиции, Себастополис стал центром архиепископства Абазгия, его епископ назван под №72, после Ираклиополиса [172, р. 7-8, 205-212]. Архиепископы, хотя и не имели суффрагантов, играли роль провинциальных митрополитов, зависящих только от Константинопольского Патриархата [125, р. 119]. Как кажется, статус Себастополиса можно объяснить следующим образом: если бы эта кафедра была простым епископством, она должна была бы подчиняться митрополиту Фасиса, а не Патриарху. Как увидим далее, архиепископство Себастополиса просуществовало дольше, чем митрополия Фасиса [см. 141, р. 91].

Возможно, базилика Петры была епископской. Она была частью комплекса, в который входили термы, устроенные совсем рядом. Базилика датируется юстиниановской эпохой, не ранее 535 г., когда этот город был построен Юстинианом, согласно Прокопию, или, скорее, перестроен и об-

новлен [51, с. 169–186]. В Родополисе (Варддихе) пока не открыто ни одной церкви. В средневековой церкви в Цаиши находятся колонны и капители из проконнесского мрамора, которые хорошо датируются VI в. [85, с. 20–23]. Может быть, эти мраморы украшали кафедра, который находился на этом самом месте? Что касается Зиганеоса, маленький баптистерий, открытый там, относится к доюстиниановской эпохе, но раскопки там никогда не были обширными. Себастополис юстиниановской эпохи пока не открыт. Несколько находок свидетельствуют о его важности в международной торговле в более позднюю эпоху. Речь идет о печати Феодора, апо-ипатия и коммеркиария «апотеки» (apotheke) Себастополиса (668 – ок. 672, возможно, до 672/673) [174, р. 30–31, №17; 169, №86, 1, р. 193–194: об идентификации с Себастополисом в Абазгии]. Была ли Дранда, которая находится в 22 км от Сухума и в которой находится большая купольная церковь<sup>1</sup>, епископским центром Абазгии (рис. 17, 18)? Эта гипотеза кажется приемлемой.

Имен церковных деятелей мы знаем немного. После Стратофила это епископ Фасиса Кир, который становится Патриархом Александрии в 631 г. благодаря Патриарху Сергию и императору Ираклию [109, р. 178, 199]. Митрополит Фасиса Феодор участвовал в VI Вселенском Соборе в 681 г. [157, I, Sp. 1443]. Не был ли он тем самым Феодором, которому принадлежала печать VII–VIII вв., найденная в Пицунде, вне археологического контекста [32, с. 341–342]? Десятилетие спустя на Собор 692 г. в Константинополь из Лазики прибыл митрополит Фасиса Феодор, из Зиганиса – Фаустин и из Петры – Иоанн [173, S. 148, 169, 182, 220, 304–305], однако архиепископ Себастополиса отсутствовал на этом Соборе.

Ситуация в Лазике и Абазгии, описанная в первой Нотиции, оставалась стабильной до 7-й Нотиции X в.<sup>2</sup> 2-я Нотиция датируется началом

<sup>1</sup> Об этой церкви см.: 141, р. 74–78.

<sup>2</sup> В более ранней моей работе говорится, что 7-я Нотиция относится к XI в., это неточность [82, с. 65].

VIII в. Там присутствуют епархия Абазгии с Себастополисом (№76) и митрополия Лазики с Фасисом (№31) [172, р. 217–218]. В 3-й Нотиции автокефальная епархия Абазгии (№89) была расширена благодаря соседнему епископству Никопсиса [172, р. 31, 233], а митрополия Лазики (№39) получила нового суффраганта, который находился в Ризе [172, р. 241]. По мнению Даррузеса, эта Нотиция могла относиться ко времени между 787 г. и концом IX в. Эти сведения близки к тем, которые содержатся в Актах Собора 869–870 гг. в Константинополе [172, р. 32, 233].

В документах VII Вселенского Собора, состоявшегося в Никее в 787 г., митрополит Лазики Христофор (№20, 22, 23 в различных списках) и архиепископ Абазгии (№64, 65, 66) присутствуют вместе. Этот факт подтверждает, что политика иконоборческих императоров не имела большого количества сторонников в этом понтийском регионе. Впрочем, позиция епископов Абазгии и Лазики не была одинаковой. Митрополит Христофор подписался в списках участников А, D, E. Однако его подписи нет в главном списке F – списке участников заседания, на котором было сформулировано определение православной веры о почитании икон. Архиепископ Константин подписал протокол 4-го заседания (список E) и список F. Возможно, он прибыл позже и не присутствовал на всех заседаниях [110, р. 5–21, 62–68]. Архиепископство Абазгия присутствует почти во всех Нотициях до XII в.<sup>1</sup>

Что касается Фасиса, списки позволяют лучше понять характер изменений. В списках Никейского Собора 787 г. Христофор фигурирует то как митрополит Фасиса, то как митрополит «Фасиса и Трапезунта», то как представитель только Трапезунта. Действительно, митрополия Фасиса была объединена с митрополией Трапезунта, который стал кафедрой митрополита Лазики. Однако эти вполне реальные изменения не подтверждены никаким официальным документом [112, р. 7–8, 39–40; 111, р. 210–213]. Трансформации церковной системы были связаны с важными

<sup>1</sup> В Нотициях 4 (№74), 5 (№77), 7, в X в. (№100), 8 (№116), 11 (№135) и 12 (№132). В XII в. Себастополис фигурирует только в некоторых копиях Нотиций 11 и 12 [172, р. 82, 84, п. 3].

политическими изменениями в этом регионе – с образованием Абхазского царства (конец VIII – конец X вв.).

\* \* \*

Таким образом, мы можем представить себе картину христианизации населения восточного побережья Черного моря, хотя ей недостает деталей. Христианская вера проникает вначале в среду греческого или грекоговорящего населения прибрежных городов, главным образом в контексте римского военного присутствия. В константиновскую эпоху христианская община со своим епископом Стратофилом уже существовала в Питиусе, который был одним из центров распространения христианства в этом регионе. По соседству, на пицундском мысу, известна большая базилика в с. Алахадзы (рис. 19, 20, 21). Первая церковь IV в. в лазской столице Археополисе повторяет план кафедрала Стратофила. Себастополис был другим важным христианским центром. Там в первой половине V в. существовала октогональная церковь с мартирием (рис. 22, 23, 24, 25). Баптистерий Зиганиса восходит к той же древней эпохе; он, без сомнения, составлял часть епископского комплекса, пока не открытого.

Для V в. свидетельства письменных источников очень скудны. 28-й канон Халкидонского Собора 451 г. говорит о том, что церкви вассалов Империи подчиняются Константинопольскому Патриархату. Впрочем, представителей Лазики на Соборе не было [160, Sp. 94]. Распространение христианства в V в. свидетельствуется христианскими сооружениями в Питиусе, Археополисе и, вероятно, в Гиеносе. В VI в. христианство утверждается в самых важных городах и их ближайших окрестностях. Его подъем наблюдается в достаточно широких слоях местного населения. Тогда крупные церкви появляются вне древних центров – в Цандришше, Вашнари, Сепиети, также маленькие церкви строятся в крепостях, расположенных в предгорьях Кавказа: Цибиле, Хашупсе (рис. 26, 27), Шапкы, Мрамбе. И наконец, после византийско-персидских войн утвердилась стабильная церковная организация, которая охватывала всю территорию Лазики и Абазгии.

Вопрос языка литургии – предмет дискуссий. В начальный период это, без сомнения, греческий, в XI в. он был заменен грузинским. Неизвестна точная дата этого процесса, который сопровождал церковные изменения, как об этом говорит эволюция епископства Фасиса. Была выдвинута гипотеза о том, что в литургии использовался абхазский язык [156, Sp. 31]. Это мнение опирается на свидетельство Жития святого Константина, в котором описывается его спор с епископами из Венеции на Моравском Соборе: абазги, как и иберы, упомянуты среди народов, которые славят Бога на своем собственном языке [120, p. 207–208; 28, с. 153].

Отметим в заключение, что в Лазике и Абазгии все эпиграфические документы римской и ранневизантийской эпох и периода раннего средневековья – на греческом языке. Они касаются особенно церковной жизни, частного быта – это эпитафии и пр. Латинских надписей почти нет. Грузинские эпиграфические документы появляются только в XI в.<sup>1</sup>

## **ПОСЛЕСЛОВИЕ. НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Это послесловие содержит краткий обзор работ о христианстве в Восточном Причерноморье, которые вышли в свет после публикации книги «Les monuments chrétiens de la Côte orientale de la Mer Noire. Abkhazie. IVe–XIVe siècles». Несколько публикаций посвящены истории христианства и церковной организации – по письменным и археологическим источникам – как в Абхазии [146, p. 405–446; 153, p. 177–219; 152, p. 271–292; 78, с. 234–249], так и в соседнем Краснодарском крае, который был территорией трех епархий: Абазгии и Зихии [90, с. 47–68; 73, с. 378–400], а также Алании (19, с. 102–155]. Эти три исторические общности были тесно связаны между собой.

Число письменных источников ограничено, большинство из них известны очень давно. Непрерывающиеся дискуссии, умножающие чис-

<sup>1</sup> В Абхазии было найдено 22 грузинских надписи эпохи между XI и XIV вв. [27, с. 807–815].

ло гипотез, которые нелегко доказать, – явные свидетельства того, что источников недостает. В этих условиях вопросы распространения христианства и последующего развития и христианской культуры, и церковной организации в значительной степени являются сферой археологии, которая, к счастью, постоянно дает новые материалы.

К той достаточно полной сводке археологических данных о христианстве в Зихии, которую опубликовал В.Н. Чахидзе [90], можно было бы добавить раннее свидетельство о проникновении предметов с христианскими символами в среду высшего сословия населения северной части совр. Краснодарского края. Это золотое ожерелье, хранящееся в Эрмитаже, которое было найдено в 1893 г. в с. Михаэльсфельд (совр. с. Джигинское) близ Анапы. Скорее всего, оно было частью богатого погребения. Ожерелье состоит из витого шнура с тремя медальонами со вставками оникса. На оборотной стороне центрального медальона выгравирована хризма константиновского типа («тип Хи-Ро»), на двух других медальонах – изображения четырехконечных крестов. Этот предмет роскоши константинопольского производства имеет точную дату благодаря монете Юстина I и Юстиниана I (526–527), которая была соединена с застежкой. На оборотной стороне монеты выгравировано изображение ангела с крестом и сферой [38, №133, с. 97–98]. Из того же села в Эрмитаж поступила пара овальных золотых медальонов с подвесками того же времени и также константинопольской работы [38, №134, с. 98–99]. Самое вероятное, что эти предметы относятся к числу военно-дипломатических даров, которые византийские императоры посылали вождям дружественных народов, живших на приграничных территориях и игравших роль федератов.

Вероятно, того же происхождения и серебряное блюдо эпохи Анастасия I (491–518), опубликованное Ю.А. Пятницким. Оно является частью комплекса, поступившего в Эрмитаж с антикварного рынка, предположительно из северной части Абхазии. Блюдо выполнено на высоком художественном уровне. В центре изображен четырехконечный крест,

над ним – голубь, слетающий сверху, у подножия креста – четыре райские реки [73, с. 396].

В последние годы полевые исследования в Абхазии ведутся более активно. Раскопки церкви в Мокве, хотя и небольшие, дали интересный результат. В южной части сооружения, в одном из боковых компартиментов, были выявлены погребения [9, с. 35–40]. Если бы захоронения были выявлены и в других частях крайних боковых нефов, это помогло бы объяснить функции этих нефов и таким образом понять причину пятинефной композиции плана. Пять нефов – это единственный в регионе случай, который часто сопоставляют с Киевской Софией, хотя там причины сложного плана с пятью нефами иные. Западный притвор церкви в Мокве, как это часто бывало, имел и погребальное назначение (рис. 28, 29, 30). Здесь во время работ по консервации памятника, которые в 80-х гг. прошлого века вели архитекторы В. Цинцадзе и М. Уридия, были обнаружены гробницы [141, р. 106, pl. 75 с, d]. Возможно, это были захоронения местных епископов, близкие по времени дате самой церкви, которую построил Леон III в середине X в.

Более масштабные археологические работы были проведены в Бедии, другой очень важной епископской церкви. Они подтвердили наличие нартекса [141, pl. 77a], а также выявили неизвестные ранее боковые помещения [10, с. 336–339]. Первоначальный план восточной части пока остается неясным. Есть данные о том, что первоначально церковь имела три выступающие апсиды, поскольку остатки одной боковой апсиды выявил архитектор-реставратор Л. Химшиашвили в 60-х гг. прошлого века. Бедийский храм обладает серией характеристик, сближающих его с большим Пицундским купольным храмом: наличие нартекса, хоры над ним, частично охватывающие и боковые нефы (остатки хоров сохранились в виде боковых компартиментов в углах западной части здания), наличие пары свободных подкупольных опор и двух опор, соединенных с углами бемы, двухъярусные жертвенник и диаконик (рис. 31, 32, 33, 34, 35). Как уже отмечалось, строители Бедийского храма в 999 г., видимо, сознательно

подражали знаменитому образцу Пицунды [141, р. 107] (рис. 36). Более позднее происхождение церкви в Бедии в сравнении с Пицундой выявляется и в ее скульптурном декоре, который типичен для эпохи перелома X–XI вв. Особенно выразителен мотив процветшего креста на плите над входом в жертвенник. Так называемый S-образный орнамент, украшающий плиту (рис. 37), находит широкий круг аналогий на пространстве от Сочи (Исторический музей г. Сочи) (рис. 38) до храма Тхаба-Ерды в Ингушетии (рис. 39), но более всего – в юго-западной провинции Грузии Тао-Кларджети, граничившей с Византией [77, с. 174–179].

Наши раскопки 2007–2009 гг. в Пицунде двух памятников – жилого комплекса, примыкающего к большому Пицундскому храму, и двухапсидной церкви в сосновой роще – также дали новые материалы (рис. 40, 41, 42). Жилой комплекс дает возможность более полно представить историю развития всей архитектурной группы, от маленьких раннехристианских построек меморального назначения до купольной церкви, кафедрала архиепископства Сотириуполиса. Сам выбор места этого грандиозного здания был обусловлен предшествующими сооружениями, в том числе жилой резиденцией [83, с. 91–117; 144, р. 1303–1318; 151, р. 43] (рис. 43, 44, 45, 46, 47). В планировке и строительных приемах пицундского жилого комплекса можно отметить черты сходства с дворцовым сооружением абхазских владетельных князей в с. Лыхны [74].

Однонефные церкви, которых так много в Абхазии, отличаются большим разнообразием и тоже дают новые интересные материалы. Примером может служить церковь в с. Джал, в апсиде которой сохранились остатки живописи [70, с. 317–319]. Изучение раннехристианской и средневековой архитектуры Абхазии выявляет особенности отдельных храмов, например Пицундского [12, с. 25–47], а также некоторые плановые и конструктивные особенности местной церковной архитектуры в региональном или более широком – кавказском – контексте [21, с. 247–263; 71, с. 274–276; 88, с. 302–314; 149, р. 475–482]. Редкий в регионе элемент декора комплекса октогональной церкви в Севастополисе – вымостка *opus sectile*

недавно была детально рассмотрена в раннехристианском и византийском контексте [79, с. 34–59; 154, р. 505–518] (рис. 48, 49, 50, 51).

Краснодарский край в последние годы становится настоящей «новой провинцией» христианской археологии и архитектуры. В конце XIX в. Прасковья Сергеевна Уварова писала, что настоящих памятников христианской архитектуры в этом секторе Причерноморья практически нет [80, с. 109]. Понадобилось больше столетия для того, чтобы существенно изменить это мнение. Ряд предметов из Исторического музея г. Сочи: римское стекло, италийская бронза, константинопольский мрамор – свидетельствуют о контактах со средиземноморским миром и о том, что эта страна не была совсем изолированным, захолустным и диким краем [77, с. 169–197] (рис. 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58). За последние годы в Краснодарском крае открыта и изучена целая группа памятников христианской архитектуры разных типов. Среди них преобладает тип однефной церкви с довольно разнообразной планировкой, выявлены одна крестовидная церковь (правда, назвать ее крестовидной можно лишь с некоторыми оговорками) (рис. 59, 60), две трехнефные базилики с тремя выступающими апсидами и крестово-купольная церковь. Большинство этих памятников расположены на территории архиепископства Абазгия и свидетельствуют о том, что эта часть побережья составляла с Абхазией единую историческую и культурно-религиозную зону. Скорее всего, и население здесь было смешанным, абхазско-зихским [83, с. 109–116; 73, с. 378–400].

В краснодарской группе памятников особо стоит отметить два памятника. Крестово-купольная церковь в с. Веселое (абхазское название Геч-Ныха – святыня Геч) относится к серии хорошо известных купольных храмов Абхазии, большая часть которых были построены в эпоху Абхазского царства [141, р. 97–107; 88, с. 302–314]. Отличительной чертой церкви в с. Веселое является рельефная плита с изображением пророка Даниила во рву львином, скорее всего, от алтарной преграды [8, с. 78–90]. Выбор сюжета обусловлен прообразовательным параллелизмом сцен пророка Даниила во рву и Распятия, который хорошо соотносится с литургическим

контекстом. В этой части Черноморского побережья иконографические рельефы ранее не находили, они известны в исторической Апсилии, в районе Дранда – Цебельдинская долина [85, с. 43–97]. Именно из Цебельды происходит и плита алтарной преграды с развитой иконографической программой, на которой пророк Даниил во рву представлен рядом с изображением Богоматери с Младенцем [85, табл. XXVII, XXX] (рис. 61).

Трехнефная базилика Лесное-1 (Леснянская-1) – самый ранний христианский памятник на территории России. Она датируется второй половиной VI или началом VII в. [87, с. 366–377; 155, р. 141–152]. Важно отметить, что помимо архитектурно-литургического обоснования датировки есть и прямое археологическое свидетельство, которые вообще довольно редки. Это стеклянный сосуд, найденный в гробнице [147, р. 341] (рис. 62, 63). Леснянская базилика ставит проблему типологии. Как ее классифицировать – как «трехцерковную базилику», как однефную церковь с двумя дополнительными боковыми помещениями или как базилику с изолированными боковыми нефами? Последнее определение, которое предложил Ганс Бухвальд, я считаю лучше всего соответствующим плановым, конструктивным и функциональным особенностям этого сооружения. Более подробно данный вопрос уже рассматривался [143, р. 345–346]. В одной апсиде базилики Лесное-1 расположена крещальная купель, а в другой – локул для вложения реликвария (рис. 64). Поблизости от этой базилики находится еще одна – так называемая базилика Лесное-2 (Леснянская-2), также трехнефная и с тремя выступающими апсидами (рис. 65). В ее южной апсиде также расположена крещальная купель [155, р. 149; 73, с. 390]. Эти особенности очень близки Цандрипшской базилике близ Гагр [82, с. 137–184; 141, р. 45–55], которая, скорее всего, и послужила образцом для двух краснодарских церквей. Эти три памятника тесно связаны с издавна дискуссионной проблемой о связи трехчастного алтаря с формированием византийской литургии с Двумя Входами [81, с. 42–45].

Некоторые публикации последних лет вызывают дискуссии. Это касается, в частности, коллекции каменных рельефов, находящихся на вер-

пине Иверской горы в Анакопии (Новом Афоне). В конце XIX в. коллекция была собрана монахами Ново-Афонского монастыря из разных мест Нового Афона и его окрестностей и смонтирована в алтарную часть храма на вершине Иверской горы (рис. 66, 67, 68). Этот своеобразный каменный коллаж давно попал в поле зрения исследователей [85, с. 26–32; 141, р. 145]. Е.Ю. Ендольцева настаивает на том, что все рельефы датируются XI в., раннехристианских среди них нет [35]. Но это утверждение против очевидных фактов: в коллекции есть давно опубликованный фрагмент алтарной преграды из проконнесского мрамора, несомненно, VI в., который и сейчас легко можно наблюдать [85, с. 60, табл. XVI, 3] (рис. 69). Некоторые плиты с раннехристианскими символами из анакопийской коллекции могут быть датированы раннехристианским временем, хотя с полной точностью обосновать датировку этих рельефов, выполненных в «сельском стиле», едва ли возможно в принципе. Картлис Цховреба сообщает, что в 730 г., во время осады арабами крепости, ее защитники пользовались чудесным покровительством иконы Божией Матери [85, с. 31]. Очевидно, что должна была быть и церковь, которая пока не открыта или, что вполне вероятно, не идентифицирована. Некоторые рельефы из Анакопии очень близки по стилю плите с Сухумской горы, на которой изображен крест и протомы льва и быка, при этом лев хватает лапой рог быка. Е.Ю. Ендольцева, вновь обращаясь к изучению этой плиты, в одной публикации указывает, что местонахождение плиты неизвестно, и ее фотографию она воспроизводит по моей книге [36, с. 129–132]. Это последнее соответствует действительности – плита давно известна, она публиковалась неоднократно [85, с. 31, табл. XVIII, 2; 141, р. 145, pl. 29d]. Но в другой статье Е.Ю. Ендольцевой мы видим ту же самую фотографию и с удивлением читаем, что она выполнена ею самой [122, р. 457, Fig. 3]. Остается добавить, что местонахождение плиты как раз известно – она находится в экспозиции Абхазского государственного музея в г. Сухуме (рис. 70, 71). Но это не единственный курьез, который можно встретить в недавних публикациях о памятниках Абхазии.

В одном случае это связано также с Анакопией. По данным эпиграфики, в Анакопии эпохи Абхазского царства, возможно, был епископ (об этом в свое время писал В.В. Латышев). По моему мнению, анакопийский епископ мог подчиняться архиепископу Сотириуполиса, потому что оба эти пункта входили в одну фему<sup>1</sup>. А.Ю. Виноградов, ссылаясь на с. 92 моей работы, где изложено это мнение, передает его неверно: он приписывает мне мнение о том, что епископ Анакопии подчинялся архиепископу Себастополиса, и называет его «абсолютно антиисторичным», поскольку архиепископства не имели суффрагантов. Однако далее в его работе читаем, что Анакопия «была подчинена какому-то соседнему византийскому архиепископу... наиболее вероятный вариант – это архиепископ города Сотириуполя...» [20, с. 213–214, 220, прим. 564 на с. 213]. Таким образом, А.Ю. Виноградов сначала искажает чужое мнение, затем «критикует», а потом повторяет его, выдавая за свое собственное. Курьез заключается в том, что Сотириуполис тоже был архиепископством, следовательно, предположение о подчинении ему епископа Анакопии тоже «абсолютно антиисторично».

Приведу еще один сходный пример. На этот раз речь идет о Евстафии – персонаже, связанном с событиями в Апсилии в 30-х гг. VIII в. Ряд исследователей считают его первым апсильским святым [82, с. 59–60; 141, р. 25, 152], с почитанием которого связана сцена Чуда святого Евстафия на упомянутой выше алтарной плите с сюжетными изображениями из Цебельды [80, ил. 2]<sup>2</sup> (рис. 72). Это мнение А.Ю. Виноградов считает «мифом», появившимся вследствие смешения двух персонажей из «Хронографии» Феофана Хронографа. В одном случае это Марин – «первый

<sup>1</sup> «Анчабадзе считал, что кафедра Себастополя была перенесена в Анакопию. По моему мнению, епископ Анакопии скорее мог зависеть от архиепископа Сотириуполя» («Ančabazde pensait que le siège de Sébastopolis avait été transféré à Anakopia. À mon avis, l'évêque d'Anakopia pourrait plutôt dépendre de l'archevêque de Sotérioupolis») [141, p. 92].

<sup>2</sup> Этот памятник на протяжении десятилетий вызывает неизменный интерес. В частности, ему уделено большое внимание в книге Нины Яманидзе: *Iamanidzé N. Les installations liturgiques sculptées des églises de Géorgie (VI–XIII siècles)*. Turnhout. 2010. См. также: 150, p. 199–216; 148, p. 577–587.

из апсиллов», то есть *princeps*, апсильский князь. Во втором случае это патрикий Мариан, который в 738 г. защищал крепость Цахар; его сына Евстафия взяли в плен арабы и убили за отказ перейти в ислам. А.Ю. Виноградов считает, что Мариан и Евстафий были византийскими офицерами, а не апсилами, на том основании, что Феофан упоминает еще одного патрикия Мариана, который воевал в Тиане, то есть за тысячи километров от Абхазии [18, с. 287–289]. В действительности же о двух персонажах хроники Феофана, Марине и Мариане, уже было сказано в моей книге (об этом Виноградов не упоминает). Вот это место: «Действительно, хроники представляют нам персонажа апсильского происхождения, который может иметь связь с нашими плитами. Так, Феофан Хронограф пишет, что в 738 г. арабы завоевали горную крепость Цахар, принадлежавшую мисимианам, или, по Агафию, Сидерун, по соседству с Цебельдой. Они взяли в плен Евстафия, сына Мариана, который имел византийский ранг патрикия, и хотели обратить его в ислам; молодой человек отказался и был убит в 740 г. в Харране, в Месопотамии. Вероятно, что этот патрикий Мариан, отец Евстафия и Марин, глава апсиллов (первый из апсиллов, *princeps Apsilorum*), упомянутый в том же источнике, – одно и то же лицо. Евстафий был первым мучеником абхазов»<sup>1</sup>. В пользу того, что Марин и Мариан – одно и то же лицо, говорит ряд соображений. Феофан пишет о соседних территориях Алании, Апсии и Мисиминии (Цахар расположен на границе Мисиминии). В первом случае речь идет обо всем племени апсиллов, поэтому он характеризует Марина как князя апсиллов. А во втором случае Мариан выступает как начальник гарнизона крепости, состоящий на службе у ви-

<sup>1</sup> «Les chroniques, en effet, nous présentent un personnage d'origine apsilite qui peut avoir un rapport avec nos dalles. Théopane le Chronographe écrit ainsi qu'en 738 les Arabes ont conquis une forteresse montagnarde appartenant aux Missiminiens, Sakhar (Τζάχαρ), ou, selon Agathias, Sidéroun (Σιδήρου), au voisinage de Cebel'da. Ils ont capturé Eustathe, fils de Marianos, portant le grade byzantin de Patrice, et ont voulu le convertir à l'Islam; le jeune homme a refusé et a été tué en 740 à Harran, en Mésopotamie. Il est probable que ce Patrice Marianos, père d'Eustathe, et Marinos, chef des Apsiles (ὁ πρῶτος τῶν Ἀψιλῶν, *princeps Apsilorum*) mentionné dans la même source, étaient une seule et même personne. Eustathe fut le premier martyr des Abkhazes» [141, P. 152]. Соответствующие места «Хронографии» Феофана: 196: I: P. 394, 411, 414; II: P. 266, 268; 197: I: P. 544, 573–574.

зантийцев, и здесь Феофан характеризует его в терминах византийской таблицы о рангах, в этой роли Мариан – патрикий. Вспомним, что и в событиях 664 г., связанных со ссылкой святого Максима Исповедника, князь (*princeps*) абазгов Григорий, начальник крепости Фусум, – тоже патрикий. Как известно, местные князья, а позже цари Абхазского царства имели византийские придворные титулы. Марин и Мариан – очень похожие имена, их нетрудно спутать. Подобным образом в византийских источниках встречается смешение имен Георгий и Григорий, не говоря уже о топонимах, например: Таматарха, Таматраха, Матраха; Зиганна, Зиганис, Зиганеос; Цибила, Цибилон и т.п. В той же статье о культе святых Евстафиев А.Ю. Виноградов «цитирует» якобы мое выражение «апсильский патрикий», ссылаясь на с. 392 книги [82], однако на указанной странице это выражение отсутствует. Едва ли это случайная опечатка: в другой его работе вновь фигурируют «миф», вымышленный «апсильский патрикий» с фальшивой ссылкой на ту же страницу [82, с. 392], а также Мариан и Евстафий, которые должны быть византийскими офицерами, потому что им был патрикий Мариан, действовавший в Каппадокии [17, с. 162–163]. Таким образом, к сожалению, мы видим недобросовестные приемы полемики в работах А.Ю. Виноградова – искажение чужих точек зрения и ложные ссылки.

В последнее время как в России, так и в Западной Европе возрос интерес к вопросам историографии, в том числе и к истории изучения христианских памятников. Недавно был опубликован обзор об изучении культуры Абхазского царства с выборочной библиографией [35]. Освещалась большая роль Московского археологического общества, его председателя графа А.С. Уварова [76, с. 429–432; 142, S. 1263–1264; 145, 2, S. 74–81] и особенно Прасковьи Сергеевны Уваровой [80, с. 100–116]. Краткая история христианской и византийской археологии и истории искусства в России начиная с XVIII в. и до настоящего времени [145, 1, S. 234–235; 3, S. 240–248; 4, S. 283–287; 5, S. 155–165; 6, S. 117–135] была опубликована в связи с участием в коллективном международном проекте по созданию энциклопедии

дического биографического словаря христианской археологии: *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jahrhundert.* 2 Bd. Regensburg, 2012 [84]. Материалы по Восточному Причерноморью регулярно представлены на различных международных конференциях, в том числе на конгрессах по христианской археологии (Бонн, 1991; Сплит, 1994; Вена, 1999; Толедо, 2008; Рим, 2013). Первая публикация о раннехристианском Питиусе появилась в Актах конгресса, состоявшегося в Лионе-Аосте в 1986 г. [140, р. 2657–2686], когда путешествия в Западную Европу были в числе маловероятных событий. В последние годы ситуация полностью изменилась: число публикаций о Кавказе на западных языках постоянно умножается – это несомненный признак позитивного развития.

- 
1. *Аджинджал Е.К.* Об одном аспекте ранневизантийской дипломатии на Кавказе // ВДИ. 1987. №3.
  2. *Алексидзе З.* Когда, кто и почему построил Келасурскую стену? // *Dedicatio. Историко-филологические изыскания. К 75-летию Марии Лордкипанидзе.* Тбилиси, 2002. (На груз. яз.).
  3. *А. Л. [архимандрит Леонид (Кавелин)].* Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. М., 1882. (2-е изд.: 1891).
  4. *Амицба Г.А.* Новый Афон и его окрестности. Сухуми, 1988.
  5. *Амицба Г.А.* Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. Сухуми, 1986.
  6. *Анчабадзе З.В.* Из истории средневековой Абхазии. VI–XVII вв. Сухуми, 1959.
  7. *Анчабадзе З.В.* История и культура древней Абхазии. М., 1964.
  8. *Армарчук Е.А., Мимоход Р.А., Седов В.В.* Христианский храм у пос. Веселое: предварительная публикация результатов раскопок 2010 г. // РА. 2012. №1.
  9. *Бгажба О.Х., Сакания С.М.* Результаты археологических раскопок в Моквском храме 2006 г. // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий (Юбилейные XXV Крупновские чтения). Тезисы докладов. Владикавказ, 2008.
  10. *Бгажба О.Х., Сакания С.М., Агуама А.С.* Охранные археологические раскопки в Бедийском храме в 2011 г. // Третья Абхазская международная археологическая

конференция. Посвящена памяти Г.К. Шамба. Проблемы древней и средневековой археологии Кавказа. Материалы конференции, 28 ноября – 1 декабря 2011 г., г. Сухум. Сухум, 2013.

11. *Бгажба Х.С.* Некоторые вопросы абхазской топонимики // Бгажба Х.С. Этюды и исследования. Сухуми, 1974.
12. *Бирюков Ю.Б.* Кафедральный собор в Пицунде и его место в архитектуре Абхазского царства // Архитектурное наследство. 2008. Вып. 49.
13. *Бриллиантов А.* О месте смерти и погребения св. Максима Исповедника // Христианский Восток. 1917. 6, 1.
14. *Буданова В.П.* Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М., 2000.
15. *Бутба В.Ф.* Племена Западного Кавказа по Ашхарацуцу. Сухум, 2001.
16. *Виноградов А.Ю.* Апостол Андрей и Черное море: проблемы источниковедения // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996–1997 гг. / Ред. А.В. Подосинов. М., 1999.
17. *Виноградов А.Ю.* Византийская политика в Восточном Причерноморье (вторая половина VII – первая половина X в.) // Древности Западного Кавказа. 1 / Отв. ред. Н.Е. Берлизов. Краснодар, 2013.
18. *Виноградов А.Ю.* Заметки о культе святых Евстафиев на Кавказе // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012.
19. *Виноградов А.Ю.* Очерк истории аланского христианства в X–XII вв. // ΚΑΝΙΣΚΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова / Отв. ред. М.В. Грацианский, П.В. Кузенков. М., 2006.
20. *Виноградов А.Ю.* Эпиграфика. Надписи с Анакопийской горы // Искусство Абхазского царства VIII–XI веков. Христианские памятники Анакопийской крепости / Отв. ред. и сост. Е.Ю. Ендольцева. СПб., 2011.
21. *Виноградов А.Ю., Белецкий Д.В.* К вопросу о византийском влиянии на архитектуру Кавказа (IX–X вв.) // ВВ. 2013. Т. 72.
22. *Воронов Ю.Н.* Древняя Алсилия. Источники, историография, археология. Сухум, 1998.
23. *Воронов Ю.Н.* Могилы апсидов. М., 2003.
24. *Воронов Ю.Н.* Тайна Цебельдинской долины. М., 1975.
25. *Воронов Ю.Н., Бгажба О.Х.* Материалы по археологии Цебельды. Тбилиси, 1985.
26. *Габелия А.Н.* Исследования экспедиции Абхазского университета // Археологические открытия 1999 г. М., 2002.
27. *Гамахария Д., Гогия Б.* Абхазия – историческая область Грузии. Тбилиси, 1997.

28. Голубинский Е.Е. Святые Константин и Мефодий – апостолы славянские // Богословские труды. 1985. Т. 26. (Перепечатка).
29. Гунба (=Гумба) М.М. Абхазия в первом тысячелетии н.э. Социально-экономические и политические отношения. Сухум, 1989.
30. Гунба М.М., Хрушкова Л.Г. Раскопки Сухумской крепости // Археологические открытия 1985 г. в Абхазии. Тбилиси, 1990.
31. Джавахов И. Проповедническая деятельность ап. Андрея и св. Нины. II. Апостол Андрей в Грузии // ЖМНП. 1901. Вып. 333.
32. Дундуа Г.Ф. Булла епископа Феодора // Великий Питиунт. II / Ред. А.М. Апаккидзе. Тбилиси, 1978.
33. Дюбуа де Монпере Ф. Путешествие вокруг Кавказа у черкесов и абхазов, в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму. Сухум, 1937. (Труды Института абхазской культуры имени акад. Н. Марра, VI).
34. Ельницкий Е.Е. О малоизученных или утраченных греческих и латинских надписях Закавказья // ВДИ. 1964. №2.
35. Ендольцева Е.Ю. К вопросу об изучении христианского искусства Абхазского царства // Ученые записки Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН. Т. 1. Абхазия / Отв. ред. А.Ю. Скаков. М., 2013.
36. Ендольцева Е.Ю. Об изображениях пророчества Исаяи (11:6-9). Рельеф из Абхазского государственного музея в г. Сухуме // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Магас, 26–30 апреля 2010 г. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010.
37. Закарая П.П., Левинадзе В.А. Археологические раскопки в Гудава в 1971 г. // Археологические экспедиции Государственного музея Грузии. 1974. Вып. 3.
38. Залесская В.Н. Памятники византийского прикладного искусства IV–VII веков. Каталог коллекции. СПб., 2006.
39. Инаишвили Н.А. Археологические памятники Цихисдзири I–IV вв. Тбилиси, 1993. (Памятники Юго-Западной Грузии, XXI).
40. Инаишвили Н.А. Петра – Цихисдзири? Тбилиси, 1991.
41. Инал Ипа Ш.Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.
42. Капанадзе Т. Культурные памятники Нокалакеви и его округа // Т. Капанадзе, П. Закарая. Цихегоджи – Археополис – Нокалакеви. Архитектура. Тбилиси, 1991. (На груз. яз.).
43. Картлис Цховреба (Жизнь Грузии). Изд. С. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. (На груз. яз.).

44. *Кварчия В.Е.* Апсны атопонимика. Сухум, 2002. (На абхаз. яз.).
45. *Кварчия В.Е.* Ойконимы Абхазии в письменных источниках. Сухуми, 1985.
46. *Кекелидзе К.* Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике // Труды Киевской Духовной Академии. 1912. 1 (41).
47. *Кигурадзе Н.Ш., Лордкипанидзе Г.А., Тодуа Т.Т.* Клейма 15 легиона из Пицундского городища // ВДИ. 1987. №2.
48. *Кобахия Б.С., Хрушкова Л.Г., Шамба С.М.* Новая раннехристианская церковь на городище Гюэнос (Абхазия) // ВДИ. 1987. №2.
49. *Леквинадзе В.А.* Монументальные памятники Западной Грузии. I-VII вв.: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1973.
50. *Леквинадзе В.А.* О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках // ВДИ. 1970. №2.
51. *Леквинадзе В.А.* О постройках Юстиниана в Западной Грузии // ВВ. 1973. Т. 34.
52. *Леквинадзе В.А.* «Понтийский лимес» // ВДИ. 1969. №2.
53. *Леквинадзе В.А.* Римский кирпич со штампом из Цихидзири // Сообщения Академии наук Грузии. 1967. 45, 3.
54. *Летодиани Д.* О времени христианизации абхазов (абазгов) // Мацне (Известия отделения общественных наук Академии наук Грузинской ССР). Серия истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1989. 4.
55. *Летопись Картли.* Изд. Г.В. Цулая. Тбилиси, 1982. (Памятники грузинской исторической литературы, 4).
56. *Ломоури Н.Ю.* Грузино-римские взаимоотношения. Тбилиси, 1981.
57. *Ломоури Н.Ю.* Из исторической географии древней Колхиды // ВДИ. 1957. №4.
58. *Ломоури Н.Ю.* К выяснению некоторых сведений Notitia Dignitatum и вопрос о так называемом понтийском лимесе // ВВ. 1986. Т. 46.
59. *Лордкипанидзе Г.А.* Бичвинтское городище. Тбилиси, 1991. (На груз. яз.).
60. *Лордкипанидзе О.* О первом упоминании города Фасиса в письменных источниках // ВДИ. 2001. №3.
61. *Матиане Картлиса.* Изд. М.Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976.
62. *Меликишвили Г.А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959.
63. *Муравьев С.Н.* Заметки по исторической географии. Плиний о населении Кавказа // ВДИ. 1988. №1.
64. *Накашидзе Н.Т.* Рус. пер.: Вахушти Багратиони. История Царства Грузинского. Тбилиси, 1976. (Груз. оригинал: Картлис Цховреба, IV. Изд. С. Каухчишвили. Тбилиси, 1973).
65. *Перевалов С.М.* «Тактика» Арриана: военный опыт народов Кавказа и Восточной Европы глазами греческого философа и римского офицера // Древнейшие государства Восточной Европы. 1996–1997 гг. / Ред. А.В. Подосинов. М., 1999.

66. Подосинов А.В. Восточная Европа в римской картографической традиции: тексты, перевод, комментарии. М., 2002.
67. Прокопий Кесарийский. Персидская война / Пер. А.А. Чекаловой. М., 1993.
68. Путешествия русских послов XVI–XVII вв. Статейные списки / Ред. Д.С. Лихачев. М.–Л., 1954.
69. Ростовцев М.И. Надпись из Сухума // ЗООИД. 1907. 21.
70. 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. Магас, 2010.
71. Сакания С.М. Типология апсид в раннесредневековых храмах Абхазии // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г. М., 2014.
72. Трапи М.М. Сухуми в раннесредневековое время. Сухуми, 1969. (Трапи М.М. Труды. 2).
73. Хрушкова Л.Г. Краснодарский край – территория трех епархий Константинопольского патриархата (письменные и археологические свидетельства) // Современные проблемы изучения истории Церкви. Сборник докладов Международной конференции. МГУ им. М.В. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 г. / Отв. ред. В.В. Симонов, Г.М. Запальский. М., 2014.
74. Хрушкова Л.Г. Лыхны. Средневековый дворцовый комплекс в Абхазии. М., 1998.
75. Хрушкова Л.Г. Материалы по мелкой пластике Абхазии // Материалы по археологии и искусству Абхазии. Тбилиси, 1979.
76. Хрушкова Л.Г. Московское археологическое общество и изучение христианских памятников Кавказа / Отв. ред. И.И. Марченко. Шестая Международная Кубанская археологическая конференция. Материалы конференции. Краснодар, 2013.
77. Хрушкова Л.Г. Несколько предметов византийской эпохи из Исторического музея г. Сочи Краснодарского края // Причерноморье в Средние века. VIII / Ред. С.П. Карпов. СПб., 2011.
78. Хрушкова Л.Г. Питиус (Пицунда, Бичвинта) – древнейший христианский центр Кавказа // ВВ. 2008. Т. 67.
79. 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 г. (Труды Гос. Эрмитажа, LXV) / Науч. ред. Д.Д. Елшин. СПб., 2012.
80. Хрушкова Л.Г. Прасковья Сергеевна Уварова – выдающийся исследователь христианских памятников Кавказа // Актуальные вопросы истории христианства

- на Северном Кавказе. Материалы Международных Свято-Игнатиевских чтений (г. Ставрополь, 14 мая 2013 г.) / Ред. игум. Алексей (Смирнов), прот. М. Моздор, священ. Е. Шишкин. Ставрополь, 2013.
81. Хрушкова Л.Г. Раннехристианская базилика с трехчастным святилищем: крещальня в литургическом пространстве // Живоносный источник. Вода в иеротопии и иконографии христианского мира. Сборник материалов Международного симпозиума / Ред. А.М. Лидов. М., 2014.
  82. Хрушкова Л.Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья. IV–VII вв. М., 2002.
  83. Хрушкова Л.Г. Раннехристианские памятники Северо-Восточного Причерноморья. Раскопки 2001–2008 гг. // Православие в истории и культуре Северного Кавказа. Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений (г. Ставрополь, 14 мая 2014 г.) / Ред. игум. Алексей (Смирнов) и др. Ставрополь, 2014.
  84. Хрушкова Л.Г. Рецензия: S. Heid, M. Dennert (Hg.). Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jahrhundert. 2 Bd. Regensburg, 2012 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/Departments/Church/Books/41.pdf>. (То же см.: Византийский временник. Т. 74. 2015. С. 374–376).
  85. Хрушкова Л.Г. Скульптура раннесредневековой Абхазии. V–X века. Тбилиси: Мецниереба, 1980.
  86. Хрушкова Л.Г. Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми, 1985.
  87. Хрушкова Л.Г., Василенко Д.Э. Самая древняя церковь на территории России: базилика Лесное-1 близ Адлера в Краснодарском крае // Современные проблемы изучения истории Церкви: Сборник докладов Международной конференции. МГУ им. М.В. Ломоносова, 7–8 ноября 2011 г. / Отв. ред. В.В. Симонов, Г.М. Запальский. М., 2014.
  88. Чачхалия Д.К. Абхазская школа византийской архитектуры (к постановке вопроса о принципах абхазского храмостроения в IX–XIII вв.) // Третья Абхазская международная археологическая конференция. Посвящена памяти Г.К. Шамба. Проблемы древней и средневековой археологии Кавказа. Материалы конференции (г. Сухум, 28 ноября – 1 декабря 2011 г.). Сухум, 2013.
  89. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения. Хронография Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980.
  90. Чхaidze В.Н. Зихская епархия: письменные и археологические свидетельства // ΧΕΡΣΩΝΟΣ ΘΕΜΑΤΑ: «империя» и «полис». Сборник научных трудов / Ред. Н.А. Алексеенко. Севастополь, 2013.

91. *Шамба Г.К.* Аххачарраху – древний могильник нагорной Абхазии. Сухуми, 1970.
92. *Шамба С.М.* Политическое, социально-экономическое и культурное положение древней и средневековой Абхазии по данным археологии и нумизматики (VI в. до н.э. – XIII в. н.э.). Ереван, 1998.
93. *Эвлия Челеби.* Книга путешествия / Изд., пер. А. Желтяков, М. Зулалян, Г. Пугуридзе. 3. М., 1983. (Памятники литературы народов Востока. Переводы, 6).
94. *Agathiae Myrinaei.* Historiarum Libri quinque. R. Keydell (ed.). Berlin, 1967. (Corpus fontium historiae byzantinae, II).
95. *Agathangelos.* History of the Armeniens / R.W. Thomson (transl. and comment.). Albany, 1976.
96. *Aleksidze Z.* La construction de la ΚΑΕΙΣΟΥΡΑ d'après le nouveau manuscrit sinaïtique №50 // Travaux et Mémoires. 2000. T. 13.
97. *Allen P.* Evagrius Scholasticus the Church Historian. Louvain, 1981. (Spicilegium Sacrum Lovanensiae, Études et Documents, 4).
98. *Arriano.* Periplo del Ponto Eusino. A cura di G. Marengi. Napoli, 1958. (Collana di studi Greci, XXIX).
99. *Arrien.* Périple du Pont Euxin / A. Silberman (éd.). Paris, 1995.
100. *Baschmakoff A.* La synthèse des Périples Pontiques: Méthode de précision en paléo-ethnologie. Paris, 1948. (Études d'ethnographie, de sociologie et d'ethnologie, III).
101. *Braund D.* Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia. 550 BC–AD 562. Oxford, 1994.
102. *Brosset M.F.* Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. 1e partie: Histoire ancienne jusqu'en 1649 de J.C. Saint-Petersburg, 1849.
103. *Bryer A., Winfield D.* The Byzantines Monuments and Topography of the Pontos. Washington, 1985. (Dumbarton Oaks Studies, 20).
104. *Canard M.* L'aventure caucasienne du spathaire Léon le future empereur Léon III // Revue des Études Arméniennes. N.S. 1971. 8.
105. *Chronicon Paschale, 284–628 / M. and M. Whitby (transl.).* Liverpool, 1989.
106. *Dagron G.* L'Église et l'État (milieu IXe – fin Xe siècle) // Histoire du christianisme des origines jusqu'à nos jours. IV / G. Dagron, P. Piché, A. Vauchez (éd.). Paris, 1993.
107. *Dagron G.* Naissance d'une capitale. Constantinople et ses installations de 330 à 451. Paris, 1974. (2e éd.: Paris, 1984). (Bibliothèque Byzantine, 7).
108. *Danov Chr.* Pontos Euxeinos // Pauly's Realenzyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft. 1962. Suppl. IX.
109. *Darrouzès J.* Le Traité des transferts. Édition critique et commentaire // Revue des Études Byzantines. 1984. T. 42.

110. *Darrouzès J.* Listes épiscopales du Concile de Nicée (787) // *Revue des Études Byzantines.* 1975. T. 33.
111. *Darrouzès J.* Remarques sur des créations d' évêchés byzantins // *Revue des Études Byzantines.* 1989. T. 47.
112. *Darrouzès J.* Sur les variations numériques des évêchés byzantins // *Revue des Études Byzantines.* 1986. T. 44.
113. *Delehaye H.* Les origines du culte des martyres. 2e éd. Bruxelles, 1933. (*Subsidia Hagiographica*, 20).
114. *Deveresse R.* (éd.). La lettre d'Anastase l'Apocrisiaire sur la mort de St. Maxime le Condesseur et de ses compagnon d'exil. Texte grec inédit // *Analecta Bollandiana.* 1955. T. 73.
115. *Deveresse R.* (éd.). La Vie de St. Maxime le Confesseur et ses recensions // *Analecta Bollandiana.* 1928. T. 46.
116. *Deveresse R.* (éd.). Le texte grec de l'Hipomnesticum de Théodore Spoudée. Le supplice, l'exil et la mort des victimes illustres du Monothélisme // *Analecta Bollandiana.* 1935. T. 53.
117. *Die Tabula Peutingeriana. Codex Vindobonensis 324. Vollständige Faksimile-Ausgabe in Originalformat / E. Weber (Hrsg.).* Graz, 1976.
118. *Don Cristoforo De Castelli.* Relazione e album dei schizzi sulla Georgia del secolo XVII / *Guiorgazze* (ed., trad.). Tbilisi, 1976.
119. *Dubois de Monpéroux F.* Voyage autour du Caucase chez les Tcherkesses et les Abkhazes en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. I. Paris, 1939. Atlas, Neuchatel, 1843.
120. *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge (Mass.), 1958.
121. *Dvornik F.* Les légendes de Constantin et de Méthode, vue de Byzance. Prague, 1933.
122. *Endoltseva E.* La Transcaucasie de l'Ouest et la Cappadoce: quelques parallèles iconographiques sous la dynastie Macédonienne. Les animaux et les croix // *M. Jurković* (éd.). *Ars auro gemmisque prior. Mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet.* Zagreb-Motovun, 2013.
123. *Evagrius.* The Ecclesiastical History, with the Scholia / *J. Bidez, L. Parmentier* (ed.). Amsterdam, 1964.
124. *Feissel D.* Les itinéraires de Procope et la métrologie de l'Antiquité Tardive // *Antiquité Tardive.* 2002. T. 10.
125. *Feissel D.* L'évêque, titre et fonctions d'après les inscriptions grecques jusqu'au VIIIe siècle // *Actes du XIe Congrès international d'Archéologie Chrétienne.* Lyon-Aoste, 21-28 sept. 1986. I. Rome, 1989. (*Studi di Antichità Cristiana*, XLI, Collection de l'École Française de Rome, 123).

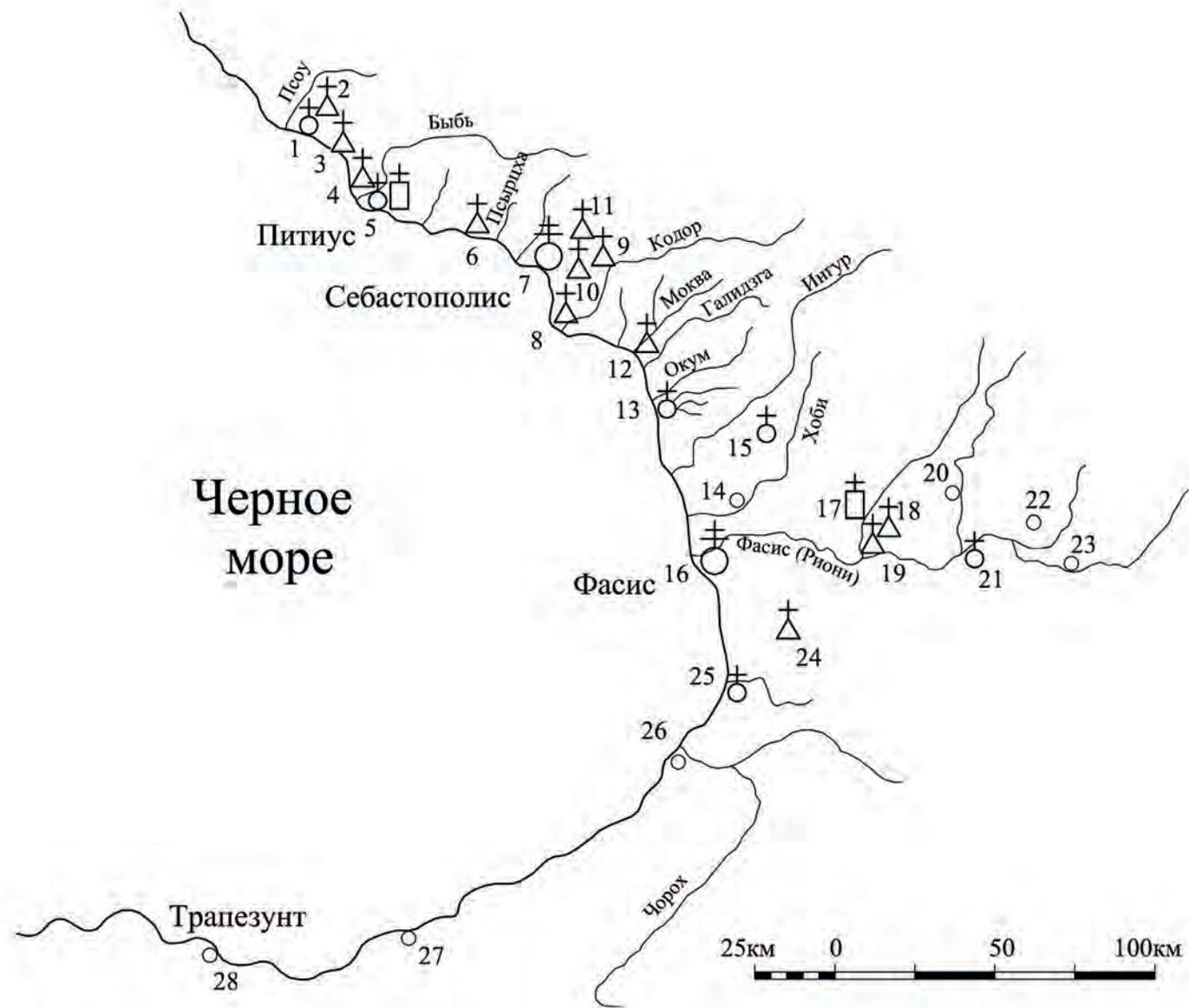
126. *Flusin B.* Les structures de l'Église impériale // C. Morrisson (dir.). Le monde byzantin. I. L'Empire Romain d'Orient (330–641). Paris, 2004.
127. *Garitte G.* Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, 1946. (Studi e Testi, 127).
128. *Gelasius.* Kirchengeschichte / G. Loeschcke durch M. Heinemann (Hrsg.). Leipzig, 1918.
129. Georgische-Deutsche Expedition Gonio-Apsaros. Erster Vorläufiger Bericht: Arbeiten in Jahre 2000 / A. Geyer, Š. Mamuladze (Hrsg.). Tbilisi, 2002.
130. *Giardina A.* Roma e il Caucaso // A. Carile (a cura di). Il Caucaso. Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV–XI). XLIII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. 20–26 aprile 1995. I–II. Spoleto, 1996.
131. *Guilland R.* Les eunuques dans l'Empire byzantin // Guilland R. Recherches sur les institutions byzantines. I. Berlin–Amsterdam, 1967. (Études Byzantines, I. 1943).
132. *Harnack A., von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. I–II. Leipzig, 1924. (Repr.: 1965). Франц. пер.: Harnack A., von. Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles. Trad. M. Tardieu. Paris, 2004.
133. *Hermann A.* Nitikè (Stennetikè) // Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft. 1936. 17, 1.
134. *Hewitt B.G.* On the Etymology of Bičvinta (Pitsunda) // Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes (Bedi Kartlisa, 49–50). 1990–1991. 6–7.
135. *Honigmann E.* La liste originale des Pères de Nicée, à propos de l'Évêché de «Sodoma» en Arabie // Byzantion. 1939. 14, 1.
136. *Honigmann E.* The original lists of the members of the council of Nicaea, the Robber-Synod and the council of the Chalcedon // Byzantion. 1944. 16. 1.
137. *Howard-Johnston J.* The Education and Expertise of Procopius // Antiquité Tardive. 2000. T. 8.
138. *Kazanski M.* Contribution à l'histoire de la défense de la frontière Pontique au Bas-Empire // Travaux et Mémoires. 1991. T. 11.
139. *Kazanski M., Soupault V.* Les sites archéologiques de l'époque romaine tardive et du Haut Moyen Âge en Crimée (IIIe–VIIe s.): état de recherches (1900–1995) // Colloquia Pontica. 2000. Vol. 5.
140. *Khrouchkova (=Khroushkova, Khrushkova, Khrushkova) L.G.* Pitiunt et le littoral oriental de la mer Noire à l'époque paléochrétienne // Actes du XIe Congrès international d'Archéologie Chrétienne, Lyon-Aoste, 21–28 sept. 1986. Rome, 1989.
141. *Khroushkova L.G.* Les monuments chrétiens de la côte orientale de la mer Noire. Abkhazie. IVe–XIVe siècles. Turnhout, 2006. (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive, 9).

142. *Khrushkova L.G.* Aleksej Sergeevič Uvarov // S. Heid, M. Dennert (Hg.). Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis 21. Jahrhundert. 2 Bd. Regensburg, 2012.
143. *Khrushkova L.* Early Christian Architecture of the Caucasus: Problems of Typology // *Antiquité Tardive*. 2012. 20.
144. *Khrushkova L.* Early Christian Monuments of the North-East Black Sea Coast: Excavations of 2001–2008 // *Acta XV Congressus internationalis archaeologiae christianae. Toleti (8–12.9.2008). Episcopus, civitas, territorium. Pars II*. Ed. O. Brandt et al. Città del Vaticano, 2013.
145. *Khrushkova L.G.* Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert. 1–5 // *Römische Quartalschrift*. 2011. Bd. 106, 3–4 (1. F.); 2012. Bd. 107 (1, 2 F.); 2013. Bd. 108, 3–4 (4. F.); 2014. Bd. 109, 1–2 (5. F.).
146. *Khrushkova L.G.* La propagation du christianisme dans une région pontique. La basilique de Candripš, «temple pour les Abasges» // *Sympozyja Kazimierskie*. V. Lublin, 2005.
147. *Khrushkova L.* Late Antique Glass from the Eastern Black Sea: Christian Context // *Late Antique/Early Byzantine Glass in the Eastern Mediterranean / E. Lafli (ed.)*. Izmir, 2009. (Colloquia anatolica et aegaea, Congressus internationalis smyrnensis II).
148. *Khrushkova L.* Les dalles de chancel de Tséelda en Abkhazie // *La sculpture byzantine VIIe–XIIe siècles. Actes du colloque international d’Athènes, 6–8 septembre 2000*. (Bulletin de Correspondances Helléniques, Supplément 49). Athènes, 2008.
149. *Khrushkova L.* Les monuments paléochrétiens de l’Abkhazie: entre l’Orient et l’Occident // *Acta XIV Congressus archaeologiae christianae. I. Città del Vaticano–Wien, 2006*.
150. *Khrushkova L.* Majestas Domini dans les programmes iconographiques des églises du Caucase, de l’Egypte, et de Cappadoce. *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient*. Vol. 3 / E. Kormysheva (ed.). Moscow, 2006.
151. *Khrushkova L.* Pityus in Abkhazia, a Bishop’s residence in the Age of Constantine: excavations of 2007–2009 // *XVI Congresso internazionale di archeologia cristiana. Riassunti/abstracts di comunicazioni e posters*. Roma, 2013.
152. *Khrushkova L.* Quelques notes sur l’organisation ecclésiastique de l’Abkhazie et ses relations artistiques avec Constantinople à l’époque Paléologue // *Byzantinische Forschungen*. 2007. Bd. XXIX.
153. *Khrushkova L.* The Spread of Christianity in the Eastern Black Sea Littoral (written and archaeological sources) // *Ancient West and East*. 2007. Vol. 6.
154. *Khrushkova L.* Opus sectile Pavements in the Crimea and on the East Coast of the Black Sea // *11<sup>th</sup> International Colloquium on Ancient Mosaics*. October 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> 2009. Bursa, Turkey / M. Şahin (ed.). Istanbul, 2011.

155. *Khrushkova L., Vasilinenko D.* Basilica Lesnoe-1 near Sochi in the north-eastern Black Sea region // *The Black Sea, Paphlagonia, Pontus and Phrygia in Antiquity. Aspects of Archaeology and Ancient History* / G.R. Tsetskhladze (ed.). BAR International Series 2432. Oxford, 2012.
156. *Kollautz A.* Abasgen - Abasgia // *Reallexikon der Byzantinistik. Reihe A. 1, 2.* Amsterdam, 1969.
157. *Le Quien M.* Oriens Christianus. I. Parisiis, 1740. (Repr.: Graz, 1958).
158. *Les moines d'Orient. 2* / P. Festugière (éd.). Paris, 1961.
159. *Lordkipanidze O.* Das Alte Georgien (Kolchis und Iberia) in Strabon's Geographie. Amsterdam, 1996.
160. *Lordkipanidze O., Brakmann H.* Iberia II (Georgien) // *Reallexikon für Antike und Christentum.* 1994. Bd. 17.
161. *Mamuladze Š., Kakhidze E., Khalvaši M.* Die Römer in Sud-Westgeorgien // *Georgica.* 2001. 24.
162. *Martin-Hisard B.* Christianisme et Église dans le monde géorgien // J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (sous la dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours.* T. IV. Paris, 1993.
163. *Martin-Hisard B.* Continuité et changement dans le Bassin Oriental du Pont Euxin (IVe-Vle s.) // V. Vavrinek (ed.). *From Late Antiquity to Early Byzantium.* Praha, 1985.
164. *Martin-Hisard B.* La domination byzantine sur le littoral oriental du Pont Euxin (milieu VIIe-VIIIe s.) // *Byzantino-Bulgarica.* 1981. 7.
165. *Martin-Hisard B.* Le christianisme et l'Église dans le monde géorgien // J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (sous la dir.). *Histoire du christianisme des origines à nos jours.* T. III. Paris, 1998.
166. *Martin-Hisard B.* Les textes anonymes grec et arménien de la Passion d'Eugène, Valérien, Canidios et Akyla de Trébizonde // *Revue des Études Arméniennes.* 1981. N.S. XV.
167. *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile* / P. Allen, B. Neil (ed., transl.). Oxford, 2002.
168. *Miller K.* *Itineraria Romana.* Stuttgart, 1916. (Перейзд.: *Die Peutingerische Tafel.* Stuttgart, 1962).
169. *Nesbitt J., Oikonomides N.* (ed.). *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks in the Fogg Museum of Art. Vol. I.* Washington, D.C. 1991.
170. *Noret J.* À qui était destinée la lettre BGH 1233d d'Anastase l'Apocrisiaire // *Analecta Bollandiana.* 2000. 118.
171. *Notitia Dignitatum. Accedunt notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi provinciarum* / O. Seeck (ed.). Berolini, 1876. (Repr.: Frankfurt, 1962).

172. *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae* / J. Darrouzès (éd.). Paris, 1981. (La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin, 16).
173. *Ohme H.* Das Concilium Quinisextum und seine Bischofliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. Berlin-N.Y., 1990. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 56).
174. *Oikonomides N.* A Collection of dated Byzantine Lead Seals. Washington, D.C., 1986.
175. *Pätsch G.* Das Leben Kartlis. Leipzig, 1985.
176. *P[eeters] P.* La légende de St. Orentios et de ses frères martyrs // *Analecta Bollandiana*. 1938. T. 56.
177. *Peteers P.* Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques // *Analecta Bollandiana*. 1932. T. 1.
178. *Plontke-Lüning A.* Apsaros. Quellen und Geschichte // A. Geyer (Hrsg.). *Neue Forschungen in Apsaros (2000–2002)*. Tbilisi, 2003. (Jenaer Forschungen in Georgien, I).
179. *Priscus Panites.* *Fragmenta Historicum Graecorum*. IV / C. Miller (ed.). Paris, 1851.
180. *Procopii Caesariensis.* *Opera omnia*. Vol. I: De bellis libri I–IV; Vol. II: De bellis libri V–VIII / J. Haury, G. Wirth (ed.). Lipsiae, 1962–1963.
181. *Procopii Caesariensis.* *De Aedificiis (Peri Ktismatôn)* / H.B. Dewing (ed.). Buildings. London, 1971.
182. *Prokop.* *Bauten*. O. Veh. 1977. (Немецкий пер.).
183. *Prosopographie der mittelbyzantinische Zeit (641–867)* / R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, I. Rochow, B. Zielke unter Mitarbeit von W. Brandes, J.B. Martindale (Hrsg.). Berlin-N.Y., 2000.
184. *Rebillard E.* Religion et sépultures. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité Tardive. Paris, 2003. (Civilisations et Sociétés, 115).
185. *Ruggieri V.* The IV Century Greek Episcopal Lists in the Mardin Syriac 7 (Olim Mardin Orth. 309/9) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1993. 59, II.
186. *Sakaraja P.* Die Basiliken Westgeorgien // *Georgica*. 1987. 7.
187. *Salway B.* Travel, itineraria and tabellaria // C. Adams, R. Laurence (ed.). *Travel and Geography in the Roman Empire*. London-N.Y., 2001.
188. *Scripta saeculi VII uitam Maximi Confessoris illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* / P. Allen, B. Neil (ed.). Turnhout-Louvain, 1999. (Corpus Christianorum, Ser. Gr., 39).
189. *Seibt W.* Westgeorgien (Egrisi, Lazika) in frühchristlicher Zeit // *Schwarzmeerküste in der Spätantike und im frühen Mittelalter* / R. Pillinger et al. (Hrsg.). Wien, 1992. (Schriften der Balkan-Kommission, Antiquarische Abteilung, 18).
190. *Shurgaja G.* Per la formula di datazione del Martirio di Abo di Tbilisi di Giovanni di Sabanisdze // *Studi dell'Oriente Cristiano*. 1999. 3. 1.

191. *Socrate de Constantinople*. Histoire Ecclésiastique. I / G.C. Hansen (éd.); P. Périchon, P. Maraval (trad.). Paris, 2004. (Sources Chrétiennes, 477).
192. *Tamarati M.* L'église géorgienne, des origines jusqu'à nos jours. Paris, 1910.
193. The Geography of Ananias of Širak (Ašxarhač'oyc') / R.H. Hewsen (ed.). Wiesbaden, 1992. (Beihefte zum TAVO, Reihe B, 77).
194. The Prosopography of the Late Roman Empire. I-III / J.R. Martindale (ed.). Cambridge, 1989–1992.
195. *Theodoret*. Eccl. Hist. (Theodoretus. Kirchengeschichte) / L. Parmentier (Hrsg.), bearb. F. Scheidweiler. Berlin, 1964.
196. *Theophanis*. Chronographia. Carolus de Boor (ed.). I-II. Lipsiae, 1883–1885.
197. *Theophanes Confessor*. The Cronicle. Byzantine and Near Eastern History. AD 284–813 / C. Mango, R. Scott (transl.). Oxford, 1997.
198. *Theophilacte Simocatta*. The History / M. and M. Whitby (transl.). Oxford, 1977.
199. *Theophilakti Simocattae*. Historiae / C. de Boor, P. Wirth (ed.). Stuttgart, 1972.
200. TAVO der Universität Tübingen.
201. *Tomaschek S.* Dioscuria // Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft. 1921. Bd. IIA, 1.
202. *Van Esbroeck M.* Lazique, Mingrêlie, Svanétie et Aphkhalie du IVe au IXe siècle // A. Carile (a cura di). Il Caucaso. Cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV–XI). XLIII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo. 20–26 aprile 1995. I-II. Spoleto, 1996.
203. *Wakhucht Tsarévitch*. Description géographique de la Géorgie / M.-F. Brosset (éd., trad.). Saint-Petersbourg, 1842.
204. *Wheeler E.L.* A new Book on Ancient Georgia: a critical Discussion // The Annual of the Society for the Study of Caucasia (1994–1996). 1997. 6.
205. *Zuckerman C.* À propos du Livre des Cérémonies, II, 48. I. Les destinataires des lettres impériales en Caucase de l'Est. II. Le problème d'Azia / Asia, pays des Ases. III. L'Albanie caucasienne au X-e siècles // Travaux et Mémoires. 2000. T. 13.
206. *Zuckerman C.* Comtes et ducs en Egypte autour de l'an 400 et la date de la Notitia Dignitatum // Antiquité Tardive. 1998. T. 6.
207. *Zuckerman C.* Le camp de Ψτοβθις / Sosteos et les catafractarii // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1994. 100.
208. *Zuckerman C.* The Early Byzantine Strongholds in Eastern Pontos // Travaux et Mémoires. 1991. T. 11.



**Рис. 1.** Карта восточного побережья Черного моря в эпоху поздней античности и раннего средневековья (по: L.G. Khrushkova, 2006).

1 – Цандрипш; 2 – Хашупса; 3 – Нитика (Гагра); 4 – Алахадзы; 5 – Питиус (Пицунда); 6 – Анакопия (Новый Афон); 7 – Себастополис (Сухум); 8 – Дранда; 9 – Цибила (район Цебельды); 10 – Шапкы; 11 – Гюэнос (Очамчир); 12 – Зиганис (Гудава); 13 – Хоби; 14 – Саисина (Цаиши); 15 – Фасис (Поти); 16 – Археополис (Нокалакеви); 17 – Оногурис (Сепиети); 18 – Ноджихеви; 19 – Котатис (Кутаиси); 20 – Родополис (Вардцихе); 21 – Скандис (Сканда); 22 – Сарапанис (Шорапани); 23 – Вашнари; 24 – Петра (Цихисдзир); 25 – Апсарос (Гонио); 26 – Риза; 27 – Трапезунт (Трапезунт).

- |   |                             |   |                   |
|---|-----------------------------|---|-------------------|
| ⊕ | митрополия, архиепископство | ⊕ | несколько церквей |
| ⊖ | епископства                 | ⊕ | одна церковь      |

Рис. 2. Карта восточного побережья Черного моря в эпоху средневековья (по: L.G. Khrushkova, 2006).

1 – Никопсис (Ново-Михайловское); 2 – Лоо; 3 – Сочи; 4 – Адлер; 5 – Цандрипш; 6 – Гагра; 7 – Алахадзы; 8 – Бзыбь; 9 – Питиус (Сотириуполис-1, Бичвинта, Пицунда); 10 – Амбара; 11 – Хуап; 12 – Абаата/Абаанта; 13 – Лыхны; 14 – Айлага-Абыку; 15 – Гудаута; 16 – Ачануа; 17 – Анхуа/Анхуа; 18 – Мсыгхуа; 19 – Анакопия/Новый Афон; 20 – Камана; 21 – Себастополис (Цхум, Акуа, Сухум); 22 – Акапа; 23 – Цебельда; 24 – Гульрипш; 25 – Герзеул; 26 – Цибила; 27 – Чхалта; 28 – Дранда; 29 – Адзюбжа; 30 – Киач; 31 – Моква; 32 – Ачапара; 33 – Ткварчел/Ткуарчал; 34 – Очамчир; 35 – Илори; 36 – Бедия; 37 – Агу-Бедия; 38 – Лашкендр; 39 – Пшаури; 40 – Зиганис (Гудава); 41 – Царче; 42 – Ацкар (Цкелкари); 43 – Гал/Гали; 44 – Анаклия; 45 – Саисина (Цаиши); 46 – Хоби; 47 – Фасис (Риони); 48 – Чкондиди (Мартвили); 49 – Кутаиси; 50 – Гелати; 51 – Батуми; 52 – Апсарос (Гонио); 53 – Сотириуполис-2/Борчка; 54 – Трапезунт.



- ⊕ католикосат
- ⊙ архиепископства
- ⊕ епископства
- границы современной Абхазии



Рис. 3. Сухумская крепость. Остатки стен кастелла Себаstopолиса (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 4. Церковь на городище Гиенос. 2-я пол. V в. (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 5. Церковь на городище Гиенос. Украшения из гробницы в южном помещении (фото Л.Г. Хрушковой).

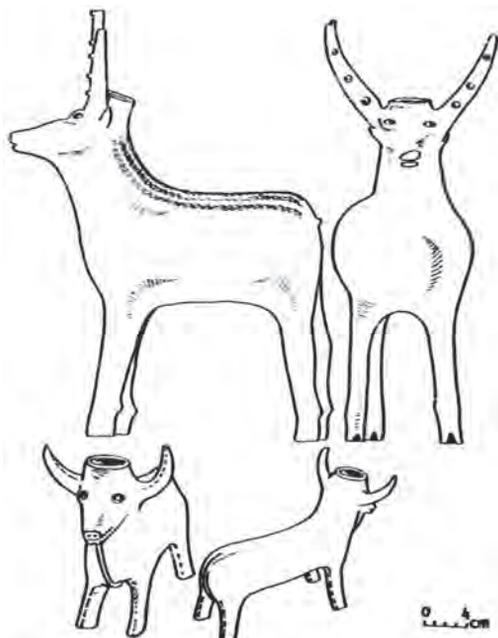


**Рис. 6. Часть Келасурской стены в окрестностях Сухума (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 7. Анакопия (Новый Афон).  
Иверская гора (фото Л.Г. Хруш-  
ковой).**

**Рис. 8. Цебельда. Ритуаль-  
ные керамические сосуды  
(по: Г.К. Шамба, 1970).**





**Рис. 9. Цандрипшская базилика. Центральный неф (фото Л.Г. Хрушковой).**

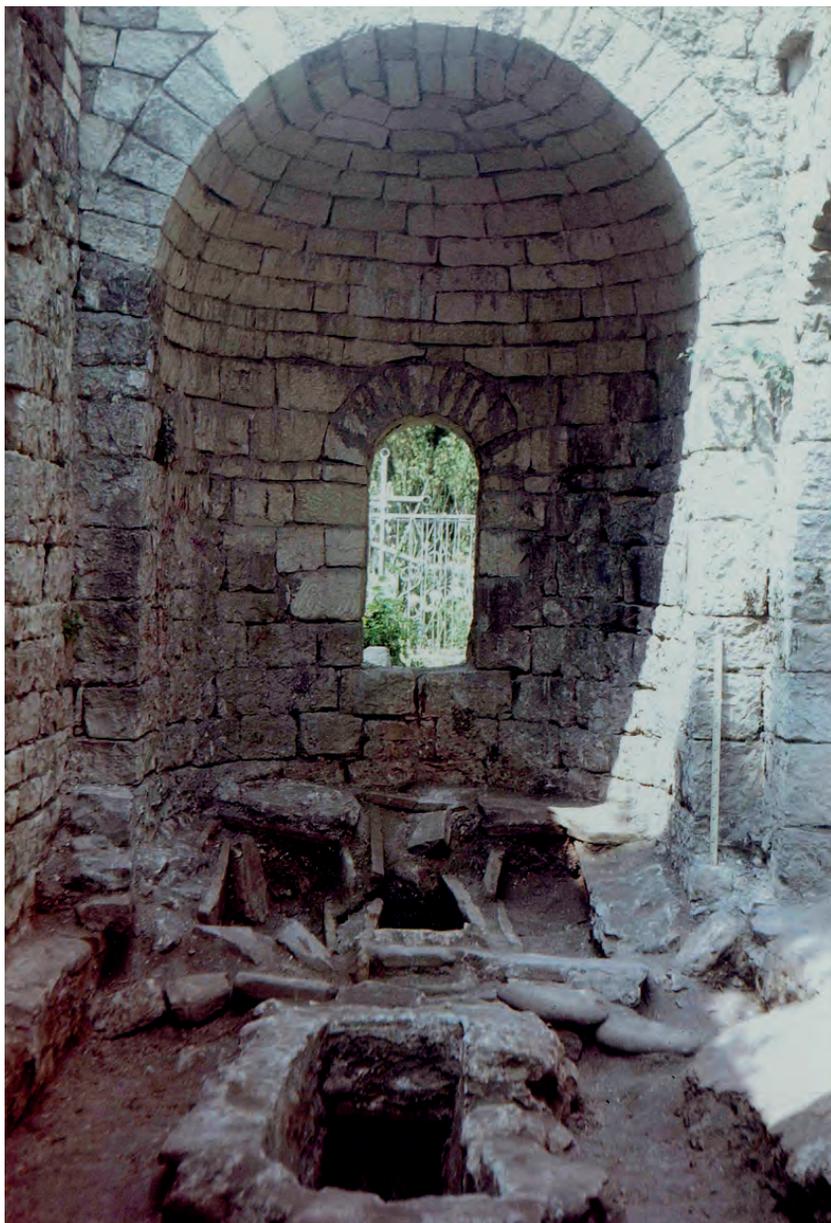


Рис. 10. Цандрипшская базилика. Южный неф. Вид на восток (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 11. Цандрипшская базилика. Южный неф. Вид на запад (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 12. Цандрипшская базилика. Северный неф. Крещальная купель (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 13. Цандрипшская базилика. Фрагмент эпитафии: [ΑΒ]ΑΣΤΙΑΣ (фото Л.Г. Хрушковой).

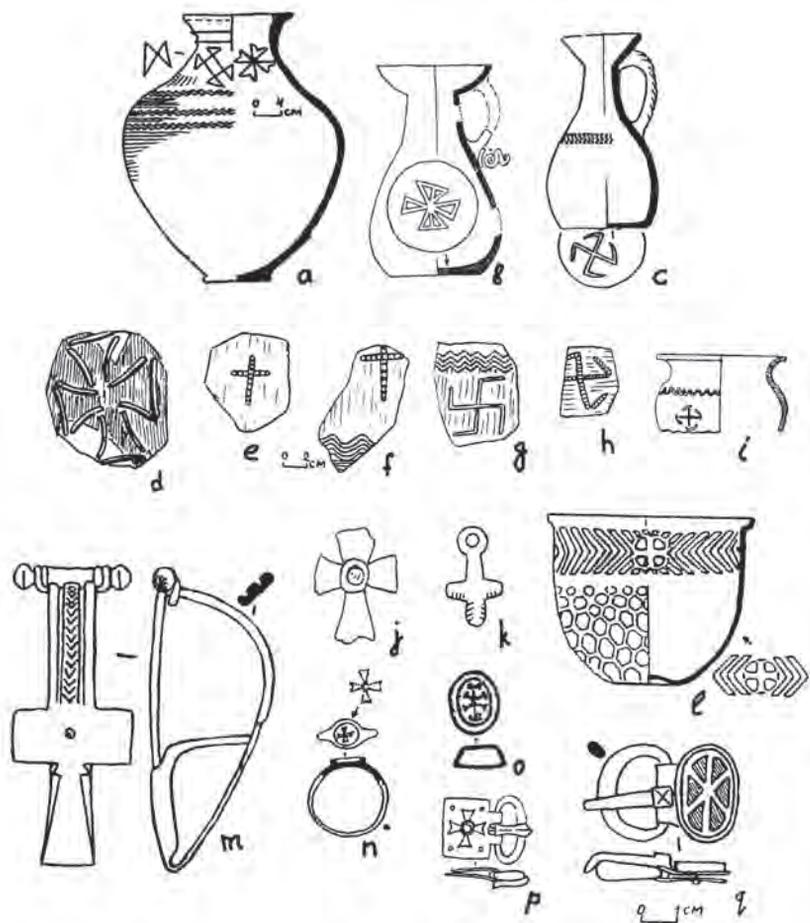


Рис. 14. Цебельда. Изображения крестов на предметах из некролей (по: Ю.Н. Воронов, 2003).

Рис. 15. Цебельда. Золотой крест (фото А.Н. Дорошенко).

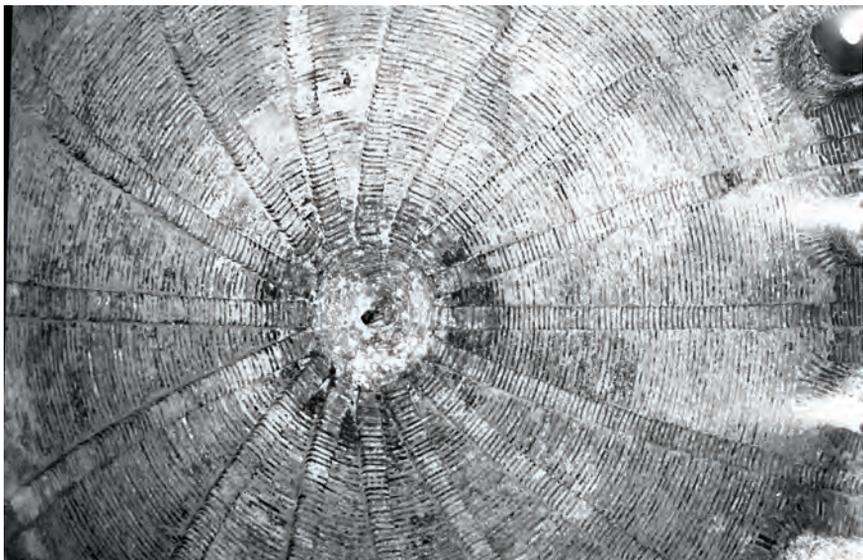




Рис. 16. Питиус. Церковь V в. Фрагмент мозаичного пола (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 17. Дранда. Церковь. Вид с юго-востока (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 18. Дранда. Церковь. Купол (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 19. Алахадзы. Базилика VI–VIII вв. Вид на восток (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 20.** Алахадзы. Базилика VI в. Западная стена центрального нефа (фото Л.Г. Хрушковой).

**Рис. 21.** Алахадзы. Базилика VI–VIII вв. Апсида (фото Л.Г. Хрушковой).





Рис. 22. Себастополис. Восточная часть октогональной церкви и часть городского квартала. Вид на юг (фото А.Н. Дорошенко).

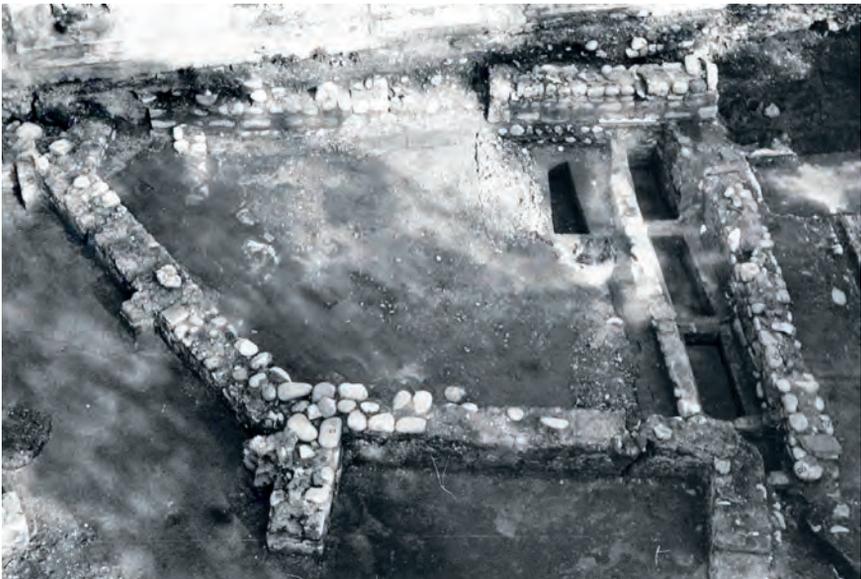


Рис. 23. Себастополис. Октогональная церковь. Мартирий. Вид на восток (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 24. Севастополис. Октагональная церковь. Мартирий. Восточная гробница до раскрытия (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 25. Севастополис. Октагональная церковь. Мартирий. Дверной проем в восточной стене (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 26.** Ущелье р. Хашупса (фото Л.Г. Хрушковой).

**Рис. 27.** Крепость Хашупса. Стена (фото Л.Г. Хрушковой).

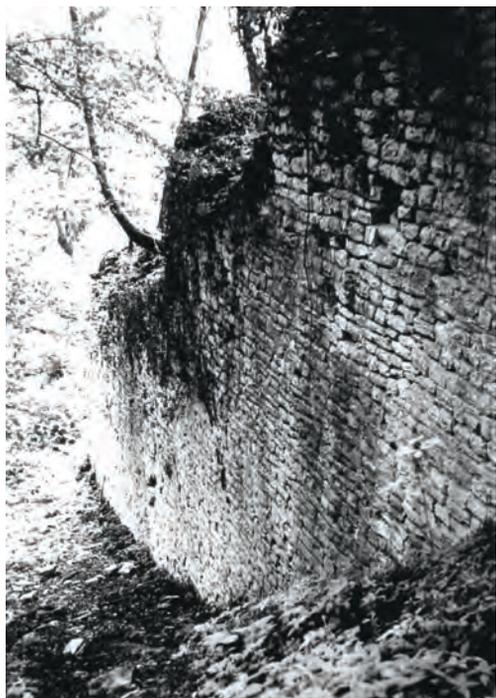




Рис. 28. Моква. Церковь. Восточный фасад (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 29. Москва. Церковь. Интерьер (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 30. Моква. Церковь. Гробница в западном притворе (фото Л.Г. Хрушковой).**



Рис. 31. Бедия. Церковь. Вид с юго-востока (фото Л.Г. Хрушковой).

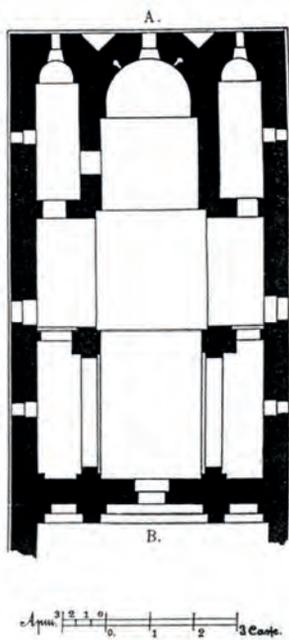


Рис. 32. Бедия. Церковь. План (по: А.М. Павлинов, 1893).

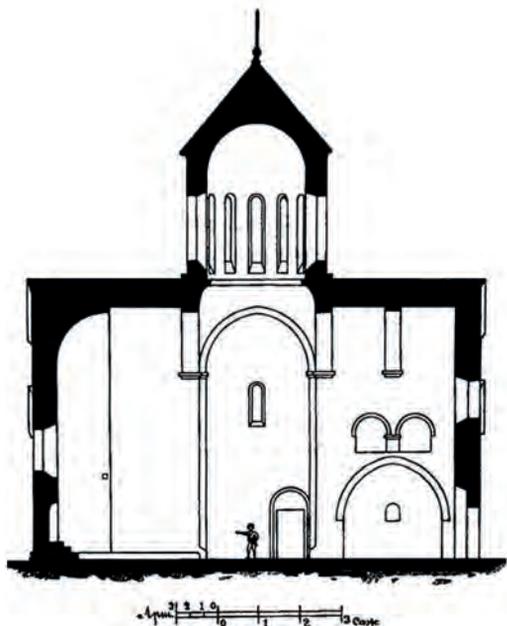


Рис. 33. Бедия. Церковь. Продольный разрез (по: А.М. Павлинов, 1893).



Рис. 34. Бедия. Церковь. Нартекс (фото А.Н. Дорошенко).

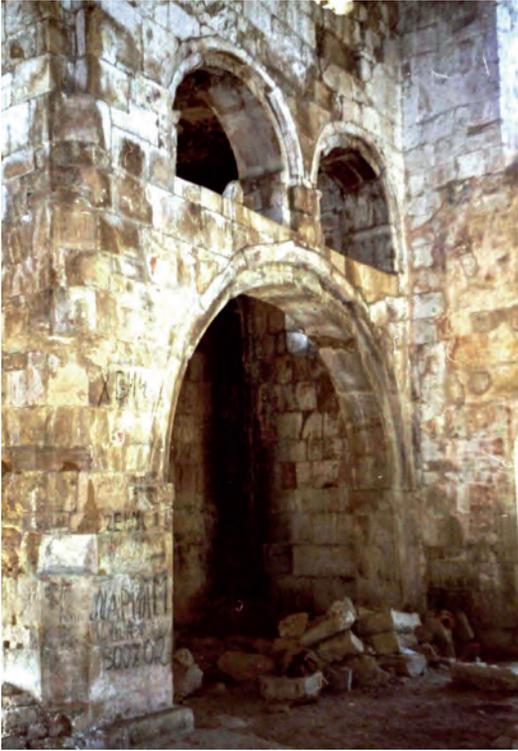


Рис. 35. Бедия. Церковь. Интерьер. Вид на запад (фото Л.Г. Хрушковой).

Рис. 36. Пицунда. Купольный храм. Хоры. Северная часть (фото Л.Г. Хрушковой).





Рис. 37. Бедия. Церковь. Интерьер. Плита над входом в жертвенник (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 38. Сочи. Исторический музей. Плита с орнаментом (фото Л.Г. Хрушковой).

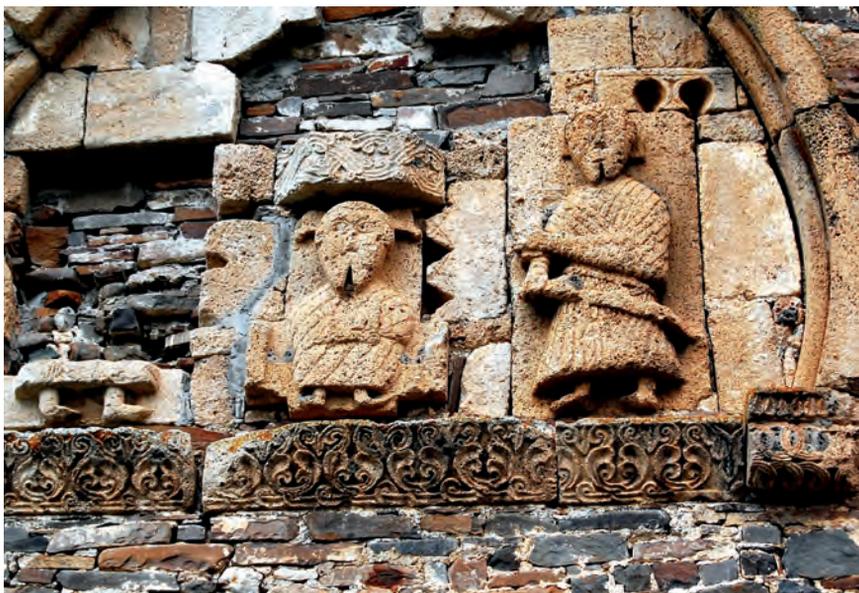


Рис. 39. Ингушетия. Тхаба-Ерды. Церковь. Рельеф на западном фасаде. Фрагмент (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 40.** Пицунда. Двухапсидная церковь. Вид сверху (фото Г. Александрова).



**Рис. 41.** Пицунда. Двухапсидная церковь. Синтрон в северном нефе. Вид на запад (фото Л.Г. Хрушковой).

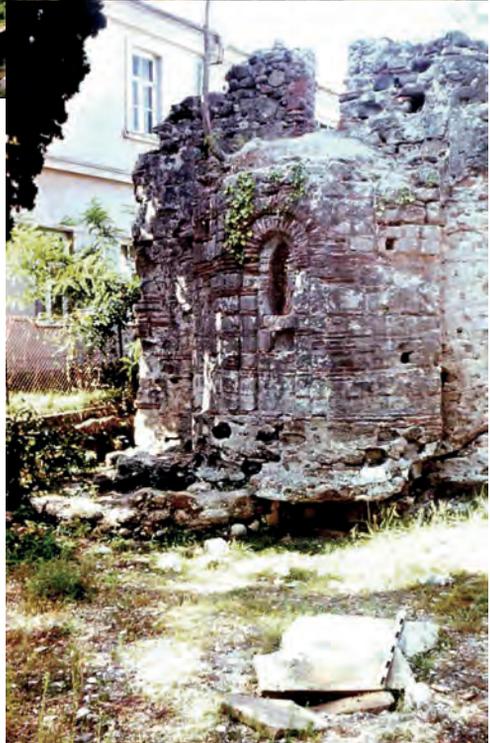


**Рис. 42.** Пицунда. Двухапсидная церковь. Вид на восток (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 43. Пицунда. Архитектурный комплекс. Вид сверху (фото Г. Александрова).

Рис. 44. Пицунда. Раннехристианский комплекс. Южная часть (фото Л.Г. Хрушковой).





**Рис. 45. Пицунда. Раннехристианский комплекс. Гробница в северной части (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 46. Пицунда. Купольный храм (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 47. Пицунда. Остатки жилого комплекса. Вид на юг (фото Л.Г. Хрушковой).**

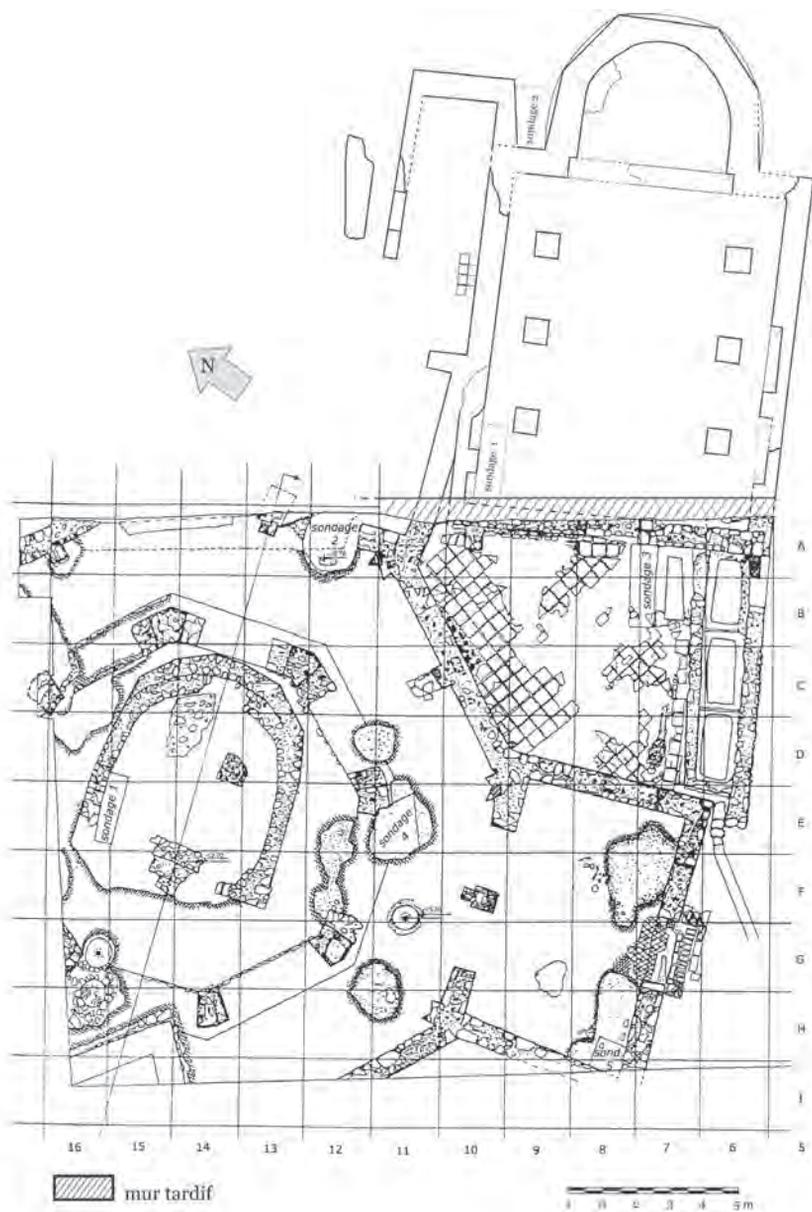


Рис. 48. Севастополь. Комплекс октогональной церкви. План (по: L.G. Khrushkova, 2006).



**Рис. 49.** Себастополис. Комплекс октогональной церкви. Базилика. Вид на юго-запад (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 50.** Себастополис. Комплекс октогональной церкви. Базилика. Вымостка в центральном нефе (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 51.** Себастополис. Комплекс октогональной церкви. Базилика. Южный неф. Вид на запад (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 52.** Сочи. Исторический музей. Стекло́нная чаша. I в. (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 53.** Сочи. Исторический музей. Стекло́нный сосуд с грече́ской надписью (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 54.** Сочи. Исторический музей. Бронзовая италийская амфора. I в. (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 55. Сочи. Исторический музей. Серебряный кувшин. Раннее средневековье (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 56. Сочи. Исторический музей. Мраморная капитель. 1-я пол. VI в. (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 57. Сочи. Исторический музей. Кадило. Раннее средневековье. Композиция Жены-мироносицы у Гроба Господня (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 58. Сочи. Исторический музей. Кадило. Богоматерь с Младенцем (фото А.В. Гусевой).



Рис. 59. Адлерский район. Крион Нерон. Крестовидная церковь. Вид с востока (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 60. Адлерский район. Крион Нерон. Крестовидная церковь. Некрополь. Бронзовый крест (фото Д.Э. Василенко).



Рис. 61. Цебельда. Плита алтарной преграды («вторая») (по: П.С. Уварова, 1894).

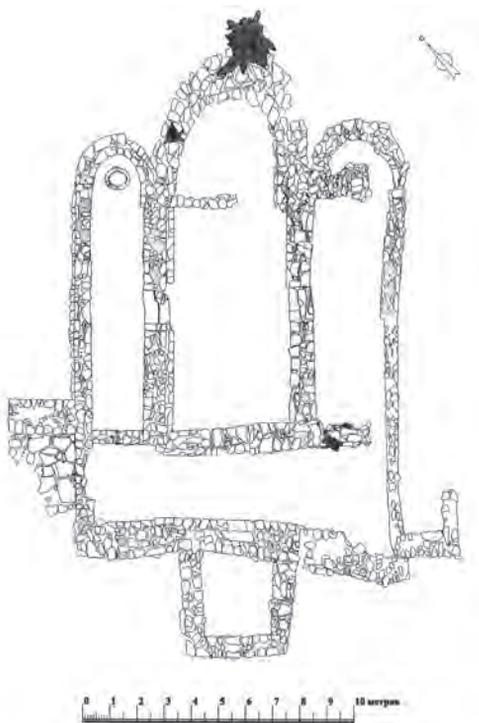


Рис. 62. Адлерский район. Базилика Лесное-1. План (обмер и чертеж А. Грекова и А. Кучера, с изменениями Л.Г. Хрушковой).

Рис. 63. Адлерский район. Базилика Лесное-1. Гробница в южном нефе (фото Л.Г. Хрушковой).





**Рис. 64. Адлерский район. Базилика Лесное-1. Локул для реликвария в северной апсиде (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 65. Адлерский район. Базилика Лесное-2. Центральный неф. Вид на запад (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 66. Анакопия. Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 67. Анакопия. Церковь на Иверской горе. Вид с востока (фото Л.Г. Хрушковой).**



**Рис. 68.** Анакопия. Церковь на Иверской горе. Коллекция архитектурных фрагментов (фото Л.Г. Хрушковой).



**Рис. 69.** Анакопия. Церковь на Иверской горе. Коллекция архитектурных фрагментов, включая фрагмент мраморной плиты VI в. (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 70. Сухум. Абхазский государственный музей. Плита с Сухумской горы (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 71. Сухум. Абхазский государственный музей. Плита с Сухумской горы (фото Л.Г. Хрушковой, 1972 г.).



Рис. 72. Цебельда. Плита алтарной преграды («первая») (фото Л.Г. Хрушковой).



Рис. 73. Цебельда. Плита алтарной преграды («первая»). Ктитори.

# Источники по истории Готской епархии в Крыму

*Юрочкин В.Ю. (Симферополь)*

---

Православная Готская епархия Крыма окончательно оформилась в период раннего средневековья и просуществовала на полуострове до исхода христиан в 1778 г. Вопросы ее истории неоднократно затрагивались учеными конца XVIII – начала XX вв. [4; 7; 8; 10; 11; 12; 51; 53; 54; 55; 56]. По ряду причин, включая политические, с 1930-х гг. более чем на полстолетия «готский вопрос» в СССР стал одной из запретных тем исследований, а готы были фактически вычеркнуты из крымской истории [47; 48; 50]. В последние десятилетия данная тема вновь вернулась в отечественную науку. Исследуются вопросы истории, археологии и языка крымских готов. Однако проблемы духовной жизни и церковного устройства затрагиваются лишь попутно в общем контексте [1; 5; 14; 34; 45 и др.].

Вместе с тем к настоящему времени накоплен весьма обширный объем источников о Готской епархии Крыма.

Первая группа источников включает памятники письменной традиции. Большинство из них были известны уже первым исследователям «готского вопроса» в Крыму, что позволило наметить основные вехи христианской истории таврических готов.

Детали процесса появления пришлых готов-германцев в Крыму, формирования их культурного облика и интеграции в местную ираноязычную и грекоязычную среду еще во многом остаются дискуссионными.

Очевидно, что первые контакты с готами-язычниками, по большей части военного характера, имели место как минимум с середины III в. по Р. Х., в период, именуемый в историографии «готскими» или «скифскими» войнами. Целый ряд историков позднеримского и ранневизантийского периода сообщают о вторжении готов в провинции Империи с территории

Боспора. Некоторые из современников событий и историков в связи с этими трагическими событиями рассматривали процесс становления готского христианства при посредстве плененных жителей малоазийских анклавов Рима. Вместе с тем эти источники относятся к готам в целом в период их расселения в Восточной Европе [9, с. 72-103; 10, с. 2-9; 13, с. 71-85; 46, с. 326-332; 56, р. 4-10].

Первым фактом, вероятно, имеющим косвенное отношение к Крыму, следует рассматривать подпись митрополита Готии Феофила, поставленную рядом с автографом предстоятеля Боспорской Церкви под актами Первого Вселенского Собора 325 г. в Никее [10, с. 11-12; 56, р. 11-12].

Более определенно выглядит известный пассаж из письма 404 г. святителя Иоанна Златоуста о рукоположенном им прежде готском священнике Униле [17, с. 191].

Указанные источники хорошо коррелируются с данными Прокопия Кесарийского (553 г.) о христианах готах-трапезитах, которые около середины V в. переселились с Керченского полуострова на восточный берег Боспора Киммерийского [35, с. 20-24].

Вместе с тем сочинения Прокопия Кесарийского не дают однозначного подтверждения православного вероисповедания западной ветви готского населения полуострова – жителей страны Дори, граничившей с Херсонесом [35, с. 223-224]. При этом не утверждают и обратное.

О существовании в области Дори (горная часть Юго-Западного Крыма и Южнобережье [49]) христианских общин более определенно свидетельствует подпись архиерея Георгия под правилами Пято-Шестого Трулльского Вселенского Собора (692 г.), в которой он назвал себя епископом Херсона Дорантского [15, с. 300].

Жителей области Дори / Готии (Климатов) как православных христиан однозначно трактует Житие Иоанна Готского (начало IX в.), повествующее о событиях второй половины VIII в., ознаменовавшихся в Византии иконоборческой ересью и военно-политическим давлением хазар в Тавриде [12; 28]. При этом вопрос о наличии у крымских готов в этот период самостоятельной церковно-административной единицы остается дискуссионным.

Одним из важнейших источников о церковном устройстве Крымской Готии являются епархиальные списки Константинопольского Патриархата [52], в частности документ, впервые опубликованный византинистом К. де Бором в 1891 г. [21; 31]. Его текст свидетельствует о планах создания около IX в. обширной митрополии с центром в Доросе, призванной окормлять христиан, проживавших на территории Хазарского каганата, включая Таматарху (будущую Тмутаракань) на Таманском полуострове, и, вероятно, вести миссионерскую деятельность среди язычников и иноверцев.

В «Тактике» эпохи Льва Мудрого (886–911 гг.) в числе крымских епархий наряду с Херсонесской, Боспорской, Сугдейской и Фульской присутствует и Готская, причем сразу в ранге архиепископии, принадлежавшей Константинопольскому Патриархату [21, с. 174].

Готская Церковь и ее предстоятели неоднократно упоминаются в церковных и гражданских документах Византийской империи, первичная сводка которых составлена в 30-х гг. XIX в. академиком П.И. Кеппеном [19, с. 65–69]. Неизвестный по имени готский архиерей в 1066 и 1067 гг. присутствовал на двух Поместных Соборах при Патриархе Иоанне Ксифилине. В 1143 г. Готский архиепископ в числе других рассматривал подозрение в ереси богомилства двух Каппадокийских епископов. Его преемник по имени Константин подписался под двумя приговорами, произнесенными Соборами 1147 и 1156 гг. и лишившими сана Патриарха Константинопольского Косьму II Аттика и Патриарха Антиохийского [19, с. 69].

В 1283 г., при императоре Андронике II Палеологе, крымские епархии, включая Готскую, были возвышены в своем статусе и стали митрополиями. Из Готских митрополитов этой эпохи первым по имени известен Софроний, в 1292 г. присутствовавший в синодальном собрании [19, с. 67–69].

В актах Патриарха Константинопольского 1315–1402 гг., ставших доступными российскому читателю благодаря архимандриту Антонину [2], неоднократно упоминаются Готские митрополиты, в частности в связи со спорами о принадлежности приходов, проходившими между Херсонесской, Сугдейской и Готской епархиями.

Готская епархия Константинопольского Патриархата сохраняет свое значение и после захвата турками Константинополя, а затем и покорения ими Крыма (1475 г.). Более того, для жителей Крыма (потомков готов и других народов, исповедовавших православие) она становится залогом самоидентификации не столько по этническому признаку и языку, сколько по вероисповеданию, ядром формирования новой этноконфессиональной общности, позднее известной как «крымские греки». Центр Готской епархии, ранее располагавшейся в Доросе-Феодоро (г. Мангуп), переместился в предместье Бахчисарай, в монастырь Успения Пресвятой Богородицы. В Крыму фактически остаются только две митрополии – Готская и Кафийская [6, с. 60]. Поэтому в число источников может быть включен и литературный рассказ о посещении русским священником Иаковом в 1634 г. заброшенного Инкерманского «пещерного монастыря» [33].

Находясь в крайне стесненном финансовом положении в окружении иноверцев, предстоятели Готской Церкви в XVI–XVII вв. стремились установить более тесные отношения с единоверным Московским государством, о чем свидетельствуют документы, сохраненные среди Крымских дел Московского главного архива Министерства иностранных дел [6, с. 72–74].

Имена Готских иерархов начиная с 1639 г. известны благодаря списку на татарском языке, найденному и изданному в 1864 г. крымским краеведом Ф. Хартаваем [44, с. 36].

К концу XVII в. Готская епархия была соединена с епархией Кафы. С тех пор ее предстоятели носили титул митрополитов Готских и Кафийских, при этом Таврические митрополиты назначались из Константинополя.

Одним из замечательных церковных деятелей Готско-Кафийской епархии XVIII в. был митрополит Гедеон (1725–1769 гг.). С его именем связано рукоположение по просьбе гребенских казаков в середине столетия монаха Феодосия в сан епископа Кубанского и Терского [4, с. 75]. В 1759 г. митрополит Гедеон получил по прошению Патриарха Константинопольского от турецкого султана Мустафы фирман, из которого следует, что его духовная власть распространялась не только на жителей территорий, до 1475 г. принадлежавших генуэзцам и княжеству Феодоро (Кафа, Мангуп, Судак, Бала-

клава), но и на христиан г. Азова, к тому времени возвращенного туркам. Сам документ регламентирует различные области церковной, светской и бытовой жизни крымских христиан [32, с. 680–684]. О положении крымских христиан и распрях с татарами накануне переселения в Приазовье свидетельствуют записки протоиерея Трифиллия, верного соратника последнего Готско-Кафийского архиерея – митрополита Игнатия [36], и воспоминания, записанные в XIX в. крымским краеведом В.Х. Кондараки [20, с. 27].

Высокопреосвященнейший Игнатий, родом грек, прибыл в Крым в 1771 г. Именно с его именем связан великий исход крымских христиан в 1778 г., осуществленный под руководством знаменитого русского полководца А.В. Суворова [3, с. 47–55; 16, с. 47]. Переселение началось от Успенского Бахчисарайского монастыря и соседней деревни Мариамполь и закончилось в приазовских землях Новороссии, где впоследствии был основан г. Мариуполь [23; 37]. Высочайший указ императрицы Екатерины II марта 1779 г. перевел митрополита Игнатия под управление Синода Русской Православной Церкви (непосредственно архиепископа Херсонского и Славянского), но сохранил за ним до смерти титул «митрополита Готфейского и Кафайского». Последний митрополит Готии упокоился в 1786 г. и был похоронен в Мариуполе. В 1998 г. Игнатий Мариупольский был прославлен Украинской Православной Церковью Московского Патриархата в лике святых. Почитается как покровитель Донбасса, память 16 февраля.

Местонахождение покинутых крымских храмов и их названия содержатся в рапортах А.В. Суворова, в Камеральном описании Крыма 1784 г. [24, с. 35–37] и других документах, данные которых обобщены в начале XX в. крымским исследователем А.Л. Бертье-Делагардом [26, с. 151–169].

Памятники средневековой эпиграфики с территории Крыма в целом и Готской епархии в частности весьма многочисленны [22]. Вместе с тем надписей, в которых фигурировало бы название епархии, сравнительно немного.

Это, прежде всего, греческая надпись 1587 г., обнаруженная в 30-х гг. XIX в. П.И. Кеппеном в средневековом храме Святого Иоанна Предтечи в деревне Бия-Сала (современное с. Верхоречье Бахчисарайского района): «Воздвигнут от основания и покрыт святой и чтимый храм честнейшего и

славнейшего пророка Предтечи и Крестителя Иоанна, смиренною рукою Константия архиерея и настоятеля Готии, старанием, помощью и иждивением господина Бината Темирского, на память его и его родителей, лета 7096 в ноябрь месяц» [19, с. 42].

Вторая надпись найдена Д.М. Струковым в 1871 г. при первичном исследовании базилики монастыря Святых Апостолов в Партените, основанного святым Иоанном Готским и возобновленного в период Феодоритского княжества, в 1422 г.: «Всечестный и божественный храм святых, славных, всехвальных и первоверховных апостолов построен от основания в древнее время святым отцом нашим и архиепископом города Феодоро и всей Готии Иоанном Исповедником. Ныне же возобновлен в настоящем его виде преосвященнейшим митрополитом города Феодоро и всей Готии, господином Дамианом, в лето шесть тысяч девятьсот тридцатое, в шестой индиктион, месяца сентября в десятый день» [18, с. 308–317].

К этой же категории может быть причислена и эпитафия на могиле митрополита Игнатия, упокоившегося в Мариуполе в 1786 г. [37, с. 101].

Наиболее многочисленную группу источников составляют археологические материалы. Но здесь имеет место та же проблема, что и в отношении эпиграфических источников. Приходится оперировать материалами в основном с территориальной, а отнюдь не с этноконфессиональной атрибуцией. В большинстве своем это объекты и предметы археологии, обнаруженные в горной части Юго-Западного Крыма и на Южном берегу: в раннесредневековой области Дори, поздневизантийском княжестве Феодоро и генуэзском капитанстве «Готия» – до 1475 г. Богатый материал дали раскопки на территории и в окрестностях так называемых «пещерных городов» – Мангула, Эски-Кермена, Баклы, Тепе-Кермена и др. Здесь обнаружены скальные церкви, руины наземных храмов, христианские захоронения, многочисленные предметы личного благочестия, атрибуты церковного служения [27]. Наиболее значимое культурное своеобразие демонстрируют могильники культуры Суук-Су, отражающие ранний этап крымско-готской культуры V–IX вв. В этот период население, обитавшее в районе Внутренней и Главной гряды Крымских гор, несмотря на православное вероиспове-

дание, сохраняло традиционный обряд погребения в склепах и подбойных могилах, сопровождая покойных обильным инвентарем: керамическими и стеклянными сосудами, оружием, многочисленными украшениями. При этом по крайней мере с VI в. на сохранившихся атрибутах костюма присутствует христианская символика, в последующем получает распространение обычай ношения нательных крестов, медальонов и перстней с изображением православных святых [49, с. 143–144]. Благодаря раскопкам А.И. Айбабина и других археологов, а также работам по реконструкции костюма крымских готв, выполненным Э.А. Хайрединовой [1; 39; 40; 41; 42; 43], археологическая наука располагает обширной базой данных о хронологии и способах ношения предметов в период раннего средневековья, включая атрибуты христианского благочестия.

Однако к X в. специфическая готская атрибутика в культуре Крыма перестает проявляться столь явственно. Это отмечается как в погребальном обряде, так и в инвентаре. Начиная с этого периода на территории Готии, как и в остальной части Крыма, безраздельно господствует провинциально-византийская культура с присущими ей способами захоронения (безынварные одиночные погребения, костницы) и храмовым строительством, отражающими тенденции развития церковной архитектуры Византийской империи [25]. Небольшие церкви на протяжении средневекового периода были неизменным атрибутом южнобережных укреплений – «исаров» [38] и других укреплений Крымской Готии [29]. Еще глубже этот процесс проявляется в период генуэзского управления Южным берегом Крыма и в княжестве Феодоро [30].

Хотя многие частные вопросы касательно Крымской Готии остаются дискуссионными, обилие разнообразных источников и преодоление политических стереотипов в современной историографии вселяют уверенность, что история Готской епархии, одной из древнейших в Тавриде, вскоре станет предметом полноценного обобщающего научного исследования.

1. *Айбабин А.И.* Этническая история ранневизантийского Крыма. Симферополь: Дар, 1999.
2. *Антонин, архим.* Древние акты Константинопольского патриархата, относящиеся к Новороссийскому краю // ЗООИД. 1867. Т. 6.
3. *Араджиони М.А.* Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.). Симферополь: Амена, 1999.
4. *Арсений, архим.* Готская епархия в Крыму // ЖМНП. 1873. №1.
5. *Байер Х.-Ф.* История крымских готов как интерпретация сказания Матфея о городке Феодоро. Екатеринбург, 2001.
6. *Бертье-Делагард А.Л.* К истории христианства в Крыму // ЗООИД. 1910. Т. 28.
7. *Бертье-Делагард А.Л.* Исследование некоторых недоуменных вопросов средневековья в Тавриде // ИТУАК. 1920. №57.
8. *Брун Ф.К.* Черноморские готы и следы их долгого пребывания в Южной России // Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России. Одесса, 1880. Ч. 2.
9. *Буданова В.П.* Готы в эпоху Великого переселения народов. М.: Наука, 1990.
10. *Васильев А.А.* Готы в Крыму // ИРАИМК. 1921. 1. Ч. 1.
11. *Васильев А.А.* Готы в Крыму // ИГАИМК. 1927. 2. Ч. 2.
12. *Васильевский В.Г.* Житие Иоанна Готского // Труды В.Г. Васильевского. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1912.
13. *Вольфрам Х.* Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии). СПб.: Ювента, 2003.
14. *Ганина Н.А.* Крымско-готский язык. СПб.: Алетейя, 2011.
15. Деяния Вселенских Соборов. VI Собор, VII Собор. Т. 4. СПб., 1996.
16. *Джуха И.* Одиссея мариупольских греков: очерки истории. Вологда, 1993.
17. *Иоанн Златоуст, свт.* Письма к Олимпиаде. М.: Отчий дом, 1997.
18. *Караулов Г.Э.* Недавняя археологическая находка в Крыму // ЗООИД. 1872. Т. 8.
19. *Кептен П.И.* Крымский сборник. О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. СПб., 1837.
20. *Кондраки В.Х.* История христианства в Тавриде. Одесса, 1871.
21. *Кулаковский Ю.А.* К истории Готской епархии в VIII веке // ЖМНП. 1898. Февраль.
22. *Латышев В.В.* Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. СПб., 1896.
23. *Латышев В.В.* К начальной истории г. Мариуполя // ЗООИД. 1915. Т. 32.
24. *Лашков Ф.* Камеральное описание Крыма 1784 г. // ИТУАК. 1889. №7.

25. Майко В.В. Восточный Крым во второй половине X–XII вв. Киев, 2014.
26. Мальгин А.В. Из наследия А.Л. Бертье-Делагарда // Крымский музей. 1994/1995. №1.
27. Могаричев Ю.М. «Пещерные города» в Крыму. Симферополь: Сонат, 2005.
28. Могаричев Ю.М., Сазанов А.В., Шапошников А.К. Житие Иоанна Готского в контексте истории Крыма «хазарского периода». Симферополь: Антиква, 2007.
29. Мыц В.Л. Укрепления Таврики X–XV вв. Киев: Наукова думка, 1991.
30. Мыц В.Л. Каффа и Феодоро в XV веке. Контакты и конфликты. Симферополь: Универсум, 2009.
31. 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.
32. Негри А. Фирман, данный турецким султаном Мустафою по прошению Константинопольского патриарха Серафима митрополиту Гедeonу на Крымскую епархию // ЗООИД. 1848. Т. 2.
33. Оболенский М. Сказание священника Иакова // ЗООИД. 1848. Т. 2.
34. Пиоро И.С. Крымская Готия. Очерки этнической истории населения Крыма в позднеримский период и раннее средневековье. Киев: Лыбидь, 1990.
35. Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М.: Аркторс, 1996.
36. Серафимов С., прот. Заметки из архива Готфийской епархии в Крыму // ЗООИД. 1867. Т. 6.
37. Тимошевский Г.И. Мариуполь и его окрестности. Мариуполь, 1892.
38. Фирсов Л.В. Исары. Очерки истории средневековых крепостей Южного берега Крыма. Новосибирск: Наука, 1990.
39. Хайрединова Э.А. Женский костюм варваров Юго-Западного Крыма в VI–VII вв. (по материалам могильника Лучистое) // Алушта и Алуштинский регион с древнейших времен до наших дней. Киев, 2002.
40. Хайрединова Э.А. Женский костюм варваров Юго-Западного Крыма в V – первой половине VI вв. // МИАЭТ. 2002. Вып. 9.
41. Хайрединова Э.А. Влияние византийской моды на костюм варваров Юго-Западного Крыма в VI–VII вв. // Боспор Киммерийский и варварский мир в период античности и средневековья. Ойкос. VII Боспорские чтения. Керчь, 2006.
42. Хайрединова Э.А. О реконструкции женского костюма варваров Юго-Западного Крыма V–VII вв. // МАИЭТ. 2006. Вып. 12. Ч. 2.
43. Хайрединова Э.А. Раннесредневековые кресты из Юго-Западного Крыма // МАИЭТ. 2007. Вып. 13.
44. Хартахай Ф. Христианство в Крыму. Симферополь, 1864.
45. Шуккин М.Б. Готский путь. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т, 2005.

46. Юрочкин В.Ю. Боспор и православное начало у готов // Боспорский феномен: Греческая культура на периферии античного мира. Материалы Международной научной конференции. СПб., 1999.
47. Юрочкин В.Ю. «Готский вопрос» в советской науке 20-х гг. XX в. // Археологический альманах. 2011. №25.
48. Юрочкин В.Ю. «Готский» и «славянский» вопросы в послевоенном Крыму // Нартекс. Byzantina Ukrainensis. Т. 2. Харьков, 2013.
49. Юрочкин В.Ю. О готских епархиях в Крыму // Православие в истории и культуре Северного Кавказа. Материалы VI Международных Свято-Игнатиевских чтений. Вып. I. Ставрополь, 2014.
50. Юрочкин В.Ю. Проблемы крымских готов в отечественной науке 1950–1990-х гг. // История и археология Крыма. Вып. I. Симферополь, 2014.
51. Braun F. Die letzten Schicksale der Krimgoten. SPb., 1890.
52. Darrouzes G. Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981.
53. Loewe R. Die Reste der Germanen am Schwarzen Meere. Halle, 1896.
54. Thunmann I. Der Krimische Staat // A.F. Busching grosse Erdbeschreibung. Vierter band das Asiatische Russland und die Krimische Tartarei. Troppau: Gedruckt bei J.G. Trassler und im verlage der kompagnie, 1784.
55. Tomaschek W. Die Goten in Taurien. Wien, 1881.
56. Vasiliev A.A. The Goths in the Crimea. Cambridge, Massachusetts: The Mediaeval Academy of America, 1936.

# ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОЧНИКАХ И ИССЛЕДОВАНИЯХ ПО НОВОЙ И НОВЕЙШЕЙ ИСТОРИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

## Конфессиональный состав русского населения Восточной Армении в XIX – начале XX вв.

*Аганян Г.Т., Саркисян Г.Г. (Ереван, Армения)*

---

Массовое проникновение русского населения в Армению началось уже в начале 1830-х гг., хотя еще до окончательного присоединения Восточной Армении к России делались первые шаги к переселению русских в Закавказье. Так, в 1816 г. было принято решение о создании постоянных штаб-квартир в местах стратегического значения.

Таким образом, разместив военные гарнизоны в пунктах, имеющих стратегическое значение, русское правительство в первую очередь стало создавать военные поселения (тогда их называли штаб-квартирами), где солдаты помимо несения воинской службы имели свое крестьянское хозяйство и семью. Первый военный гарнизон в этих краях появился сразу же после присоединения Грузии к России (1801 г.) и подписания Гюлистанского мирного договора (1813 г.). Он был размещен в провинции Ширак (Шурагель) Восточной Армении. Посланные сюда казаки по соседству с с. Гюм-

ри основали поселок Казачий пост<sup>1</sup>, который стал пограничным постом на границе с Турцией. В дальнейшем с. Гюмри превратилось в г. Александрополь, ставший крупным стратегическим центром России на Кавказе [17, с. 23]. После присоединения всей Восточной Армении царские власти уже более целенаправленно могли осуществлять свое давнее намерение – создание военных поселений в Закавказье для укрепления границ и обеспечения безопасности вновь присоединенных областей. Кроме того, правительство страны стремилось путем увеличения числа русских поселенцев способствовать развитию сельского хозяйства, торговли и промышленности своей новой окраины [5, с. 13–14].

Как отмечает этнограф И.В. Долженко, «появление русских в пределах Восточной Армении пережило несколько этапов. Первый этап отражал особенности политики царского правительства в Закавказье, в частности в Восточной Армении, и был связан с соображениями военно-стратегического порядка. Второй этап, в результате которого произошло увеличение сельского населения Восточной Армении, был обусловлен как задачами внутренней жизни страны, так и экономическим значением нового региона» [5, с. 13–14].

Первыми русскими гражданскими поселенцами края были в основном выходцы из Тамбовской, Саратовской, Таврической, Воронежской, Оренбургской, Енисейской губерний и Бессарабской области. После окончательного присоединения Восточной Армении к России (по Туркменчайскому мирному договору 1828 г.) первое поселение русских появилось здесь в самом начале 1830-х гг. в местности Базарчай Зангезурского уезда. Переселенцами были молококане<sup>2</sup> в составе 40 дворов. Но они не продержались долго в этом селе, так как весь их урожай был истреблен саранчой. В 1833 г. они в полном составе переселились на восток, за пределы Восточной Армении, основав д. Карабулаг в Джебраильском участке

---

<sup>1</sup> До сих пор этот квартал г. Гюмри официально так и называется.

<sup>2</sup> Молоккане поселились главным образом на территории Азербайджана и Армении, их центром считалось с. Воронцовка Лорийского участка Борчалинского уезда Тифлисской губернии (ныне – Лорийский марз Армении).

Шемахинской губернии. Планомерная колонизация юга царской России продолжалась. В 1844 г. вдоль дороги Тифлис – Александрополь была основана д. Воронцовка; через год, в 1845 г., образовалась д. Новомихайловка. Впоследствии одно за другим появились новые поселения – Еленовка, Семеновка, Головино и др. [1, с. 43–49; 3, с. 131–132; 6, с. 34–38; 9, с. 6; 18, с. 44].

Уже в 1835 г. на территории Восточной Армении появилось молоканское поселение Еленовка (Севан), в 1842 г. – Никитино (ныне – Фиолетово), в 1846 г. – Воронцовка (Ташир), в 1847 г. – Воскресенка (Лермонтово) и др. [5, с. 22–23, 28–30].

Оказавшись в новых природных и этнокультурных условиях, переселенцы постепенно адаптировались к этим условиям, особенно в сфере хозяйства и материальной культуры. Большую часть русского крестьянства Закавказья, в том числе Восточной Армении, появившегося там еще до середины XIX в., составили сектанты разного толка, главным образом молокане, духоборы<sup>1</sup>, а также прыгуны<sup>2</sup> и субботники<sup>3</sup>, высланные туда царским правительством из южных губерний России (см. табл. 1). Места для своих поселений русские переселенцы старались выбрать таким образом, чтобы природно-климатические условия были близки к условиям районов их прежнего проживания. Так были основаны села на горных плато Лори и Гехаркуника, где переселенцы смогли приступить к традиционной для них хозяйственной деятельности. Другой принцип выбора мест поселений преследовал административные и стратегические цели – новые села располагались вдоль главных магистралей и дорог [2].

Переселенцы разделились на два потока: одни селились по трассе, которая стала основным торговым путем между Россией и Персией (Тиф-

<sup>1</sup> В Закавказье духоборы поселились в основном на территории Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии (ныне – Самцхе-Джавахети), их центром считалось с. Богдановка (ныне – Ниноцминда).

<sup>2</sup> Главное толкование прыгунов заключалось в том, что скоро наступит тысячелетнее царство и к нему надо готовиться, что вскоре грядет «царь солнца», который и устроит всю их жизнь.

<sup>3</sup> Одно из названий секты адвентистов, обусловленное тем, что ее последователи, подобно иудантам, празднуют субботу, а не воскресенье.

лис - Елисаветполь (Гянджа) - Казах - Дилижан - Еленовка (Севан) - Ахта (Раздан)), другие - по стратегически важной трассе следования русских войск на Турцию (Тифлис - Александрополь (Гюмри) - Карс - Эрзерум). Здесь помимо сектантских создавались православные села из числа военнослужащих и казаков (Джалал-огли, Каменка, Русские Гергеры, Новопокровка, Привольное и Русский Каракилис) [1, с. 44-46; 5, с. 18-23; 17; с. 24-25].

Таблица 1  
Русское население Закавказья по вероисповеданиям в 1886 г. [16]

| Вероисповедание         | Тифлисская губерния | Кутаисская губерния | Эриванская губерния | Елисавет-польская губерния | Бакинская губерния | Карская область | Всего  |
|-------------------------|---------------------|---------------------|---------------------|----------------------------|--------------------|-----------------|--------|
| Православные            | 23437               | 4852                | 194                 | 490                        | 24208              | 1061            | 54242  |
| Старообрядцы            | —                   | —                   | —                   | 28                         | 166                | —               | 194    |
| Молокане                | 4822                | 33                  | 2529                | 3371                       | 13677              | 6251            | 30683  |
| Духовные молокане       | —                   | —                   | —                   | 132                        | —                  | —               | 132    |
| Духоборы                | 7263                | —                   | 15                  | 2404                       | —                  | 2766            | 12448  |
| Баптисты                | 96                  | —                   | —                   | 187                        | 299                | —               | 582    |
| Субботники              | 122                 | —                   | 883                 | 448                        | 3239               | 198             | 4890   |
| Прыгуны                 | —                   | —                   | 531                 | 1021                       | 109                | 419             | 2080   |
| Хлысты                  | —                   | —                   | —                   | 8                          | —                  | —               | 8      |
| Скопцы                  | —                   | 9                   | —                   | —                          | 4                  | —               | 13     |
| Сектанты (без названия) | —                   | 13                  | —                   | —                          | 730                | —               | 743    |
| ВСЕГО                   | 35740               | 4907                | 4152                | 8089                       | 42432              | 10695           | 106015 |

Как видно из таблицы 1, в приведенных губерниях и Карской области, по данным «Посемейных списков» 1886 г., среди русского населения православные составляли более 51%, молокане - 29%, духоборы - 11,7%; вместе они составляли 91,7% всего русского населения. Около 88% православного населения проживало в Бакинской и Тифлисской губерниях. Удельный вес сектантов в Эриванской губернии составлял 96,3% всего

русского населения, в Елисаветпольской – 93,8%, в Тифлисской – 34,4%, в Бакинской – 43%, в Кутаисской – 1,1%, а в Карсской области – 90,8%. Среди сектантов удельный вес молокан составлял более 59%.

Интересно, что русские сектанты сел Славянка, Ново-Спасское, Ново-Троицкое, Ново-Горелое, Ново-Ивановка Елисаветпольской губернии и переселенцы некоторых поселений Шемахинской губернии, не выдерживая жаркого климата и недоброжелательного отношения со стороны местного населения, обращались к начальнику Памбакского участка Александропольского уезда за разрешением поселиться в с. Воронцовка. В итоге русское население росло быстрыми темпами, и уже в 1867 г. его численность в селе составила 2284 человека, из них 1189 мужчин и 1095 женщин [1, с. 60].

В 1841–1845 гг. в Ахалцихском уезде Тифлисской губернии появились девять поселений духоборов, высланных сюда из Таврической губернии. Таким образом, появление русских населенных пунктов в Закавказье в основном приходится на 1830–1840-е гг., когда здесь образовалось более 30 чисто русских поселений [17, с. 25].

В результате репрессивной политики царского правительства по отношению к сектантам в Закавказье оказался значительный набор различных сект: молокане, духоборы, хлысты, субботники, скопцы и многие другие. Им были отведены значительные земельные наделы. На первых порах переселенцам приходилось очень трудно, особенно непривычными для них были естественно-климатические условия (прежде всего в Шемахинской и Елисаветпольской губерниях). Эпидемии и хищнические набеги татарского и курдского населения спланивали сектантов, заставляя их прибегать к взаимовыручке. Постепенно налаживались контакты с местным населением. Вначале армяне не очень радушно относились к прибывшим, потому что выделенные им участки земли значительно превышали наделы коренных жителей, к тому же переселенцы освобождались от налогов и получали значительные льготы. Со временем местное население переняло у прибывших «легкую, или русскую, косу», четырехколесные повозки, которые постепенно стали вытеснять арбы. Переселенцы при-

несли на Кавказ такую сельскохозяйственную культуру, как картофель, а также способствовали развитию в крае огородничества. Прибывшие, в свою очередь, многое переняли у коренных жителей. Для обмолота зерна они стали использовать широко распространенную на Кавказе впрягаемую в лошадь широкую деревянную доску-терку, утыканную с одной стороны острыми кремниевыми камушками, начали разводить в большом количестве овец, выращивать и широко потреблять зелень [5, с. 44-46].

Благоприятные условия стали стимулом для многих сектантов России, которые добровольно переселялись и обосновывались в Закавказском крае.

Таблица 2

**Русское население Закавказья по вероисповеданиям в 1897-1914 гг.**

[10, с. 54; 11, с. 64; 12, с. 94; 13, с. 82; 14, с. 58; 15, с. 36]

| Губернии и область | Православные<br>и единоверцы | Старообрядцы | Православные<br>и единоверцы | Старообрядцы  | Православные<br>и единоверцы | Старообрядцы  |
|--------------------|------------------------------|--------------|------------------------------|---------------|------------------------------|---------------|
|                    | 1897 г.                      |              | 1912 г.                      |               | 1914 г.                      |               |
| Бакинская          | 53444                        | 21747        | 131973                       | 35841         | 133918                       | 77731         |
| Елисаветпольская   | 7379                         | 9480         | 20137                        | 14275         | 20910                        | 15737         |
| Карсская           | 15518                        | 12058        | 4758                         | 18321         | 5470                         | 14300         |
| Кутаисская         | 22853                        | 213          | 16157                        | 20            | 16653                        | 75            |
| Тифлисская         | 67355                        | 16185        | 92626                        | 25636         | 103744                       | 19795         |
| Эриванская         | 10974                        | 4533         | 9183                         | 6751          | 9453                         | 6955          |
| <b>ВСЕГО</b>       | <b>177523</b>                | <b>64216</b> | <b>274834</b>                | <b>100844</b> | <b>290148</b>                | <b>134593</b> |

Анализ данных таблицы 2 показывает, что темпы роста всего православного населения в Закавказье в 1912 г. по сравнению с 1897 г. увеличились на 163,4%, а среди старообрядцев – на 209,6%.

Если численность населения в Бакинской губернии выросла в 2,2 раза, в Елисаветпольской – в 2, в Тифлисской – в 1,4, в Эриванской – незначительно, то в Карсской области она уменьшилась в 1,2 раза, в Ку-

таисской губернии – в 1,4 раза. В отдельных губерниях снижение численности населения было обусловлено его активным перемещением, связанным с началом развития капиталистических отношений в Закавказье. Что касается сравнительного анализа данных 1897–1914 гг.: если общая численность русского населения выросла в 1,7 раза, или на 75%, то православного населения – в 1,6 раза, или на 63,4%, а старообрядцев – в 2,1 раза, или на 109,6%. Больше всех увеличилась численность русского населения в Бакинской и Елисаветпольской губерниях (соответственно в 2,8 и 2,2 раза), самые низкие показатели – в Эриванской губернии, а в Карсской области и Кутаисской губернии было зафиксировано уменьшение численности населения (в 1,4 раза).

После присоединения в 1878 г. Карсской области к России довольно активно осуществлялось заселение края, где в 1894 г. численность русского населения составляла примерно 13939 человек, из них 8787 молокан и 3617 духоборов [8, л. 1–2; 17, с. 28]. В 1914 г. здесь всего было 19770 русских, из них 5470 православных, 14300 сектантов. Как видно из приведенных данных, за 20 лет русское население края увеличилось в 1,4 раза, или на 29,5% [7, с. 234–237].

Таким образом, осуществляя программу переселения русского населения в Закавказье и в частности в Восточную Армению, царское правительство в местах стратегического значения обосновало русские поселения.

- 
1. *Айтян А.Х.* Русские переселенцы Армении (1830–1920 гг.). Ереван, 1989. (На арм. яз.).
  2. *Бадалян А.* Население Армении со времени присоединения ее к России до наших дней // Известия АН АрмССР. 1953. №5.
  3. *Бороздин К.А.* Переселенцы в Закавказье. СПб., 1891.
  4. *Волкова Н.Г.* Этнические процессы в Закавказье в XIX–XX вв. // Кавказский этнографический сборник. Т. 4. М., 1969.
  5. *Долженко И.В.* Хозяйственный и общественный быт русских крестьян Восточной Армении. Ереван, 1985.
  6. *Исмаил-Заде Д.И.* Русское крестьянство в Закавказье (30-е годы XIX – начало XX в.). М., 1982.
  7. Кавказский календарь на 1915 г. Тифлис, 1914.

8. НАА. Ф. 274. Оп. 1. Д. 12. Всеподданнейший отчет военного губернатора Карсской области за 1894 г.
9. *Пантюхов И.И.* Закавказские русские. Тифлис, 1891.
10. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Бакинская губерния, кн. 61. СПб., 1905.
11. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Елисаветпольская губерния, кн. 63. СПб., 1904.
12. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Кутаисская губерния, кн. 66. СПб., 1905.
13. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Тифлисская губерния, кн. 69. СПб., 1905.
14. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Эриванская губерния, кн. 71. СПб., 1905.
15. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Карсская область, кн. 64, тетрадь 2. СПб., 1904.
16. Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893.
17. *Семенов И.Я.* История Закавказских молокан и духоборов. Ереван, 2001.
18. *Туманян А.Е.* Народонаселение Армении досоветского периода // Историко-филологический журнал. №4. Ереван, 1965. (На арм. яз.).

## **К вопросу о ренегатстве православного духовенства в период гонений на религию и Церковь в СССР (1958–1964 гг.)**

***Алейников В.Н. (Буденновск)***

---

«Они вышли от нас, но не были наши:  
ибо если бы они были наши, то остались бы с нами;  
но они вышли, и через то открылось, что не все наши»  
*(1 Ин. 2, 19).*

В 1958 г. под знаменем вступления СССР в завершающую фазу построения коммунистического общества произошло радикальное изменение государственной религиозной политики. Построение коммунизма в СССР напрямую связывалось с полным преодолением «религиозных пережитков» и на практике привело к новому наступлению на религию и Церковь.

Главный удар был направлен против Русской Православной Церкви как самой многочисленной и влиятельной религиозной организации. Используя мощный административный ресурс, власти закрывали храмы и монастыри, прекращали деятельность духовных учебных заведений, наносили удары по материально-финансовой базе религиозных объединений, грубо вмешивались в административно-управленческую и богослужебную деятельность Церкви.

Н.С. Хрущев и его соратники хорошо помнили знаменитый сталинский лозунг 1930-х гг.: «Кадры решают все!» и по отношению к православному духовенству проводили ограничительно-запретительную, а в некоторых случаях и репрессивно-карательную политику. В рамках реализации атеистического проекта в СССР деятельность православных священнослужителей как главных носителей и трансляторов религиозной идеологии рассматривалась как чуждая и опасная.

Используя огромный потенциал государственно-управленческих структур и общественных организаций, власти энергично и целенаправленно осуществляли комплекс мероприятий, направленных против православных священнослужителей как руководителей церковных приходов и организаторов духовной жизни. Чиновники на местах пресекали религиозную активность духовенства, осложняли материально-финансовое положение служителей культа, снимали с регистрации неугодных священников, дискредитировали священнослужителей с помощью СМИ и склоняли их к отречению от религии и Церкви.

Новый поворот в религиозной политике Советского государства вызвал протест со стороны Московского Патриархата. В письме председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г.Г. Карпову от 30 ноября 1959 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексей I обращал внимание властей на «продолжающееся нападение на духовенство и верующих под флагом антирелигиозной пропаганды, с извращением и непроверкой приводимых фактов, с выпадами, оскорбляющими религиозные чувства верующего человека, с дискредитацией духовенства вообще в глазах народа с целью опорочить всю Церковь и ее служителей» [17, с. 339].

В этих условиях небольшая часть православного духовенства встали на путь ренегатства и ушли из Церкви. Отдельные православные клирики выступили с антирелигиозными заявлениями в прессе и активно включились в антицерковную деятельность. Ряд отречений приняли скандальный характер и получили всеоюзную известность.

Еще до начала антицерковной кампании, 11 февраля 1958 г., священник Волковской церкви г. Ленинграда кандидат богословия П.Ф. Дарманский направил уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Ленинградской области Ф.В. Федосееву заявление: «В связи с твердо оформившимся атеистическим мировоззрением и окончательным разрывом с религией и православной церковью я возвращаю Вам регистрационную справку» [7, л. 3]. Одновременно настоятель храма, где служил Дарманский, священник А.И. Верзин получил неожиданное послание:

Ушел от вас навсегда!  
Больше к вам не вернусь никогда!  
Я иду туда, где народ,  
В ногу с жизнью, идущей вперед.  
Там истина, труд, справедливость живет,  
Туда меня совесть зовет.

Настоятель немедленно информировал о случившемся правящего архиерея – митрополита Ленинградского и Ладожского Елевферия. В служебной записке в частности сообщалось, что П.Ф. Дарманский последний раз служил 10 февраля 1958 г. После богослужения и раздела братской кружки, получив 4335 рублей и прихватив облачения, уехал, а на службу 12 февраля не явился [7, л. 4–5].

О своем уходе из Церкви Дарманский писал и в прессе. 22 февраля 1958 г. газета «Киевская правда» опубликовала статью «Почему я порвал с религией» [20, с. 208]. Эта же статья под названием «От веры к неверию» была опубликована и в специальном сборнике в следующем, 1959 г. [20, с. 20–30]. А в 1961 г. П.Ф. Дарманский поведал общественности о своем пути к безбожию в автобиографической книге резко антирелигиозного содержания, став таким образом деятельным участником атеистического движения в СССР [14].

Еще более сенсационным стал уход из Русской Православной Церкви профессора Ленинградской духовной академии магистра богословия А.А. Осипова. 6 декабря 1959 г. в газете «Правда» была опубликована его статья «Отказ от религии – единственно правильный путь» [18, с. 4]. Спустя две недели газета «Известия» поместила большое интервью с бывшим православным богословом под общим заголовком «Разум против мистики», в котором разуверившийся священнослужитель не поскупился на нелестные отзывы о Православной Церкви, заявив, что «русское православие – самая отсталая в научно-прогрессивном отношении из всех христианских церквей мира» [9, л. 91]. Почти одновременно в отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС поступили два аналитических обзора А.А. Осипова – «Об общем положении православия в СССР» и «Об антирелигиозной работе», подготовленные им по заданию КГБ [29, с. 367].

Публичные антирелигиозные выступления православных клириков вызвали смущение и недоумение в церковных кругах и одновременно породили надежду у противников религии на скорый развал Русской Православной Церкви. В сложившихся обстоятельствах в отношении вероотступников высшее церковное руководство приняло самые суровые меры. 30 декабря 1959 г. на заседании Священного Синода под председательством Патриарха Алексия I было принято постановление: «Бывшего протоиерея и бывшего профессора Ленинградской Духовной Академии Александра Осипова, бывшего священника Николая Спасского, бывшего священника Павла Дарманского и прочих священнослужителей, публично похуливших Имя Божие, считать извергнутыми из священного сана и лишенными всякого церковного общения...» [22, л. 1].

Однако принятые церковными властями меры в отношении ренегатов не предотвратили новых случаев отречения духовенства от религии и Церкви. В Ставропольской епархии с публичными заявлениями о разрыве с религией и Церковью выступили священники А. Пивоварчук [25, с. 4], В. Гичко [10, л. 68], Д. Димаров [12, л. 60], протодиакон Н. Лобас [12, л. 47]. Аналогичные случаи имели место и в других епархиях. В Рязанской епархии от духовного сана отказались трое священников: С. Теплоухов, С. Ларин, П. Садовников; в Тамбовской епархии – двое: К. Семин, А. Косых; во Владимирской – один [13, с. 123].

Воспользовавшись благоприятной ситуацией, власти усилили давление на православное духовенство. Так, в Уфимской епархии старший налоговый инспектор Бодулев принуждал священника Федянина закрыть приход и отречься от священства [30, с. 84]. В Ульяновской области уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви Кошман вызывал к себе молодых священников и уговаривал их бросить службу в Церкви, обещая устроить на гражданскую работу [1, л. 98]. В Башкирской АССР, в с. Ипутки, местные руководители, пригласив к себе священника Печникова, стыдили его за службу в Церкви и предлагали снять духовный сан [21, л. 12–13]. Такие случаи получали широкую огласку и протесты верующих. В письме на имя главы советского правительства Н.С. Хрущева от 31 мая 1959 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексий I и митрополит Крутиц-

кий и Коломенский Николай (Ярушевич) жаловались на подобные действия властей [5, л. 63–67].

Следует отметить, что в этом письме в список священнослужителей, которых власти склоняли к отречению от религии, попал и клирик Ставропольской епархии Владимир Устинов, до этого дважды по распоряжению правящего архиерея уволенный с приходов за «нетрезвость» и финансовые злоупотребления и скомпрометировавший себя хулиганскими действиями в предпасхальные дни [8, л. 51–52].

Такого рода факты лишь стимулировали действия чиновников на местах. 5 мая 1962 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Ставропольскому краю А.М. Нарижный направил в краевую партийную организацию специальную докладную записку с предложением нанести очередной удар по кадрам священнослужителей Ставропольской епархии. Из опыта работы и наблюдений за жизнью и деятельностью православного духовенства он пришел к выводу, что «отдельные из его состава могут быть подходящим объектом для работы по распропагандированию» [2, л. 107]. В записке приводился список из шести православных священников Ставропольской епархии (М.П. Залуцкий, А.Ф. Иванников, Г.Я. Гречихин, С.Ф. Невечеря, С.И. Демочка, И.А. Матвиенко) с приложением подробных биографических сведений, компрометирующих фактов из жизни духовенства и характерной резолюцией: «Твердых религиозных убеждений не имеет» [2, л. 108]. В работу по распропагандированию духовенства включались местные органы власти, представители общественности, родственники [2, л. 109]. Хотя эта работа и не привела к массовому ренегатству духовенства, все же в итоге ставропольским властям удалось склонить к снятию духовного сана и отказу от церковного служения нескольких священнослужителей. Из приведенного списка в том же году оставил церковное служение Г.Я. Гречихин [11, л. 89], в 1964 г. – А.Ф. Иванников [3, л. 29]. В конце 1963 г. ушел с церковного служения без снятия духовного сана настоятель Александро-Невского храма с Благодарного Ставропольского края В. Подгорный, переехавший в г. Железноводск и устроившийся на гражданскую работу [3].

Всего в 1958–1964 гг. на путь вероотступничества встали около 200 священнослужителей Московской Патриархии [19, с. 281]. У части из них вполне

успешно складывалась церковная карьера, они не испытывали материальных затруднений, не подвергались серьезным преследованиям властей. И тем не менее уходили из Церкви, хотя и по разным причинам.

Следует заметить, что в 1950–1960-е гг. в Русской Православной Церкви происходила смена поколений православного духовенства. Лучшие представители православного клира погибли в страшные для Церкви 1920–1930-е гг. Уцелевшая часть духовенства, рукоположенного в дореволюционные годы, уходила из жизни по естественным причинам.

Наиболее активные православные священнослужители в возрасте от 20 до 40 лет получили уже советское образование и воспитание и, как правило, происходили не из священнических семей. Это наложило отпечаток на их веру, мировоззрение, социальную ориентацию. Часть клириков данной возрастной группы не были твердыми и последовательными в своих религиозных убеждениях и настроениях. Их угнетало изолированное положение Церкви, враждебное отношение государства, отсутствие общественной поддержки. Пребывание в условиях социальной изоляции опустошало некоторых служителей культа и вызывало внутренние протестные настроения.

«У меня зреет решение покончить с церковной деятельностью и перейти на гражданскую службу, – писал священник Г.А. Коверин 1930 г.р., – так как все церковное мне надоело... Правда, я материально не испытываю никакой нужды, у меня все есть и ни в чем себе не отказываю... но морально так жить, как я живу сейчас в церковном мире, я устал» [4, л. 47–48]. О людях подобного душевного склада и жизненного настроения сказано в притче Господа Иисуса Христа: «посеянное на каменистых местах означает того, кто слышит слово и тотчас с радостью принимает его; но не имеет в себе корня и непостоянен: когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняется» (Мф. 13, 20–21).

Такого рода настроения толкали неустойчивых пастырей на радикальные решения. Среди покинувших православный клир были и те, кто стал священнослужителем не по призванию, а по случайным обстоятельствам. Бывший священник Николай Спаский, публично отрекшийся от веры и Церкви, заявил, что после окончания духовной семинарии он сана не принял и в течение многих лет находился на гражданской работе, а в годы вой-

ны, находясь на оккупированной территории, по сути вынужденно, не имея глубокой веры, стал православным священнослужителем [9, л. 23]. Спустя годы маловерие привело его к отречению и уходу из Церкви.

Немаловажными факторами, приводившими к ренегатству, были и обстоятельства частной жизни духовенства, наличие компромата и угроза шантажа. Характерна в этом плане судьба священника Симеона Теплоухова. До 1945 г. он служил в Китае, в Харбинской епархии. В 1952 г. пытался незаконно оформить прописку, устроившись в качестве сезонного рабочего в совхоз «Коммунар» Московской области.

Как проживавший за границей, попал в поле зрения органов госбезопасности. Когда начал служить в Зимаровской церкви Захаровского района, был арестован. После освобождения служил в Скорбященском храме Рязани. Страх перед властями, вероятно, и подтолкнул его к публичному разрыву с Церковью и отречению от Бога. Сначала он избрал профессию бригадира, затем – лектора по атеизму. В дальнейшем принес покаяние и вернулся в Церковь. Такой же путь прошел и бывший тамбовский священник К. Семин, помогший властям закрыть приход, в котором служил [13, с. 123].

Нередко на определенные жизненные повороты накладывались и личностные качества священнослужителя. Малодушные и цинизм, внутренняя раздвоенность и беспринципность приводили к духовной катастрофе. Как выяснилось, главный «православный расстрига» А.А. Осипов был не только образованным православным богословом и блестящим проповедником, но и тайным осведомителем спецслужб и банальным лжецом. Именно по прямому указанию КГБ он пошел на открытый разрыв с Русской Православной Церковью [29, с. 370]. И хотя в своих печатных выступлениях А.А. Осипов пытался подвести идейные основы под свои действия, отвратительность его поступка имеет, прежде всего, духовно-нравственный подтекст. Об этом писали его коллеги по ЛДА в своем «Ответе на выступление А.А. Осипова в газете «Правда». Отмечая, что вера никогда не обманывала людей, авторы этого документа обращали особое внимание на то, что «действительно же обманывают такие лжеучители, как сам Осипов, который, не веруя сам, за деньги учил вероучению других» [23, л. 2]. Нравственный релятивизм стал причиной ренегатства и П.Ф. Дарманского. Обращаясь к нему, священник

Сергий Желудков писал: «Можно потерять веру, иногда это бывает нужно по ходу нашего духовного развития, но никогда, никогда не станет человек оплевывать и поносить то, что действительно было его святыней» [15, с. 284].

Стоит заметить, что непоследовательные в своих убеждениях священнослужители отходили от веры и выбирали атеизм в сложной и противоречивой общественной атмосфере тех лет. С одной стороны, положение религии и Церкви в советском обществе серьезно осложнилось, воспроизводство религиозного мировоззрения в новых поколениях почти прекратилось. С другой стороны, реальные и мнимые достижения социалистического общества, грандиозные успехи науки и техники, многолетняя коммунистическая пропаганда способствовали возникновению новой «атеистической веры».

Идеологи новой светской религии («научного коммунизма») утверждали, что новое поколение советских людей в условиях коммунистического общества будет безбожным, а наука окончательно восторжествует над «религиозным мракобесием». Такие идейные установки широко распространялись советскими СМИ и оказывали определенное влияние на сознание и умонастроения населения, в том числе и верующего. Эйфория безрелигиозного будущего захватила и часть православных христиан. Некритически воспринимая информацию, делая неправильные выводы из опыта жизни, под влиянием «духа времени» отдельные православные клирики покидали Церковь.

«Я пришел к твердому убеждению, – писал в своем послании бывший ставропольский священник Анатолий Пивоварчук, – что церковь, религия служат для обмана народа и обогащения пастырей духовных» [25, с. 4]. Отрекшийся от Церкви священник Ставропольской епархии Дмитрий Димаров заявлял, что «религия калечит людей, засоряет их разум, убивает все хорошее, делает их духовными уродами» [12, л. 60].

«Я порываю со старым религиозным мироощущением, как неправильным и ложным, – писал в своем письме на имя архиепископа Ставропольского и Бакинского священник Виктор Гичко. – Наблюдая созидательный труд советского народа, руководимого Коммунистической партией,

я наглядно убедился, что идеи коммунизма, овладевшие умами и сердцами миллионов советских людей, ведут человечество к счастливой и радостной жизни» [10, л. 68].

«И для меня стало понятно, почему в СССР наступило крушение религии и свершился массовый отход граждан от церкви и религии, – писал бывший протоиерей Пантелеимоновской церкви Кисловодска Николай Лобас. – Это произошло в связи с огромными успехами коммунистического строительства, величайшими достижениями науки и техники, поставленными на службу народу. Все это привело меня к одному выводу – снять сан, уйти из церкви и встать в ряды честных тружеников, строителей новой жизни» [12, л. 47].

Подобные заявления священников-рenegатов широко рекламировались властями и распространялись местными СМИ практически во всех регионах СССР. Характерно, что во всех этих публикациях использовались одни и те же доводы против религии и Церкви: морально-бытовое разложение духовенства, триумфальные достижения науки и техники, успехи коммунистического строительства в СССР.

Пропагандистские атаки на религию и Церковь клириков-рenegатов в светских СМИ, идентичные по форме и содержанию, проводились по одной и той же отработанной схеме, что свидетельствует о едином центре их планирования, подготовки и осуществления. Очевидно, что советские спецслужбы и партийные структуры имели прямое отношение к этим акциям.

Известный писатель, диссидент и мемуарист Анатолий Эммануилович Краснов-Левитин метко охарактеризовал технологию дискредитации религии и оправдания разрыва с ней. «Сначала самыми черными красками рисуется духовная среда, причем выясняется, что автор очередной «исповеди» был единственным исключением из правила: был искренне верующим, бескорыстным, морально чистым человеком. Затем следует рассказ о «противоречиях» в Евангелии – эти так называемые «противоречия» (вроде того, что неизвестно, в котором часу умер Христос) уже давным-давно всем известны. Однако наш «праведник» только сейчас их заметил и «прозрел». Кончается «исповедь», как правило, гимном советскому обществу, списанным из первомайской жактовской стенгазеты» [16, с. 87].

С позиций логики и здравого смысла аргументы ренегатов не выдерживали никакой критики, не имели отношения к религиозной вере, однако производили впечатление на определенную часть общества. Близкие по содержанию, интонации и антирелигиозному пафосу, выступления бывших священнослужителей по-разному воспринимались общественным сознанием тех лет: верующими – с болью, недоумением и возмущением, атеистами – с гордостью, энтузиазмом и торжеством. По-разному сложились и судьбы священников-отреченцев.

Наиболее ловкие и предприимчивые благополучно интегрировались в советскую действительность и много лет усердно трудились по атеистическому ведомству. Тот же А.А. Осипов с 1960 по 1967 г. объехал 42 региона СССР, прочитав до 1000 лекций, более 300 раз выступал по радио и телевидению, издал 35 книг и брошюр, написал около 300 статей и очерков, более 200 рецензий, провел более 600 консультаций [27, с. 197].

В 1966 г. А.А. Осипову за три работы: «Катехизис без прикрас», «Евангелие от иезуита» и «Женщина под крестом» – присвоили ученую степень кандидата философских наук. Официально он занимал пост старшего научного сотрудника Государственного музея истории религии и атеизма [6, л. 69]. П.Ф. Дарманский после отречения стал научным сотрудником Государственного музея-заповедника «Киево-Печерская Лавра» [26, с. 4].

Однако судьба большинства клириков-ренегатов сложилась трагически. Внутренне осознав пагубность своего поступка и всю низость своего духовного падения, слабовольные вероотступники быстро опустились на социальное дно и потерялись в жизни. Так, священник П.Г. Евланников в 1959 г. через прессу отрекся от религии и Церкви, Священный Синод принял решение о лишении его духовного сана. Спустя некоторое время уполномоченный сообщил, что этот поп спился и работать не может [20, с. 30]. Архивные документы свидетельствуют, что многие из отречшихся от духовного сана уже к середине 1960-х гг. спились, покончили с собой, а некоторые раскаялись [29, с. 370].

Священник А.Е. Зарадюк 14 декабря 1961 г. через местную газету отрекся от сана. Впоследствии он принес покаяние и просил прощения.

Священный Синод, рассматривая ходатайство, принял во внимание, что А.Е. Зарадок «не хулил имя Божие и Святую Церковь». В качестве наказания ему была назначена епитимья – клиросное послушание в должности псаломщика и отлучение от причастия на три года [6, л. 23]. Ставропольский священник В.Г. Гичко после отречения работал в гражданских организациях, вел атеистическую пропаганду. Позднее он раскаялся и в течение долгих лет прилагал много усилий, чтобы вернуться к священническому служению. По данным на 1 января 2005 г., он еще состоял в штате православного духовенства Ставропольской епархии [24, с. 106].

Таким образом, уход из клира и антирелигиозные выступления отдельных православных священнослужителей в 1958–1964 гг. были одним из печальных событий в новейшей истории русского православия, одним из проявлений внутренней слабости Церкви, чем в полной мере воспользовалось атеистическое государство. Священнослужители уходили из Русской Православной Церкви по разным причинам. Возможно, кто-то пришел к неверию под влиянием сложившихся обстоятельств, кто-то совершил очередной конъюнктурный поворот, кто-то стал жертвой атеистической пропаганды. В конечном итоге маловерие и малодушие, внутренний кризис и неудовлетворенность церковной жизнью, безнравственность и бездуховность, страх перед властями и корыстные интересы приводили отдельных священнослужителей за порог церковной ограды. Однако случаи веротступничества среди православного духовенства имели эпизодический характер и не оправдали ожиданий властей. Кадровая диверсия, инспирированная властями в отношении Русской Православной Церкви и направленная на ее разрушение изнутри, закончилась неудачей. Церковь устояла, ибо ее хранителем является Сам Господь Иисус Христос, сказавший, что и «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18).

Вместе с тем духовенство, вставшее на путь предательства, стало «троянским конем» в лоне Русской Православной Церкви. Независимо от условий, в которых находились священники-ренегаты, их субъективных намерений и последующих действий, публичные антирелигиозные выступления нанесли немалый вред Церкви и имели негативные последствия.

Деятельность вероотступников способствовала опасным деформациям в национальном сознании народа, привела к отрыву части населения от традиционной православной культуры и религиозных практик. Пострадал авторитет и произошло общее институциональное ослабление Церкви. Однако саморазоблачение предателей из числа православного клира стало и своеобразной очистительной грозой, избавившей Русскую Православную Церковь от сомнительных элементов и подготовившей ее к грядущим общественным изменениям.

- 
1. ГАНИСК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 786.
  2. ГАНИСК. Ф. 1. Оп. 2. Д. 829.
  3. ГАНИСК. Ф. 1. Оп. 23. Д. 134.
  4. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1646.
  5. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1649.
  6. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 455.
  7. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 228.
  8. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 193.
  9. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 198.
  10. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 203.
  11. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 214.
  12. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 216.
  13. Гераськин Ю.В. Русская православная церковь, верующие, власть (конец 30-х – 70-е годы XX века). Рязань, 2007.
  14. Дарманский П.Ф. Побег из тьмы. Рассказ бывшего священника. М., 1961.
  15. Желудков С., свящ. Почему и я – христианин. СПб., 1996.
  16. Краснов-Левитин А.Э. Диалог с церковной Россией. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1967.
  17. Никитин В.А. Патриарх Алексей I: Служитель Церкви и Отечества. М.: ЭКСМО; Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
  18. Осипов А.А. Отказ от религии – единственно правильный путь // Правда. 1959. №340. 6 декабря.
  19. Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
  20. Почему мы порвали с религией. Сборник / Сост. В.И. Голубович. М.: Госполитиздат, 1959.
  21. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 34. Д. 57.
  22. РО РНБ. Ф. 1152. Оп. 1. Д. 32.

23. РО РНБ. Ф. 1152. Оп. 1. Д. 33.
24. Ставропольская и Владикавказская епархия. Справочник по приходам. Ставрополь, 2005.
25. Ставропольская правда. 1959. №181. 2 августа.
26. Федоров С. Атеист и ваш друг Александр Осипов. Как известный богослов стал яростным безбожником // Независимая газета. 1999. №206 (2022). 3 ноября.
27. Фирсов С.Л. Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
28. Шкаровский М.В. Русская Православная церковь в XX веке. М., 2010.
29. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.
30. Шкуратов С.А. Взаимоотношения советского государства и Русской Православной Церкви в 40–60-е годы XX века: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005.

**Архивный фонд  
«Уполномоченный по делам  
Русской Православной Церкви  
при Совете Министров СССР  
по Краснодарскому краю»  
как исторический источник по изучению  
Краснодарской и Кубанской епархии  
(1943–1991 гг.)**

*Бабич А.В. (Краснодар)*

---

Прежде чем перейти к изложению фактического материала, несколько слов об актуальности темы. Не ставя перед собой задачу дать глубокий и полный источниковедческий анализ документов уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Краснодарскому краю, автор надеется обратить внимание будущих исследователей на то, что имеющийся в Государственном архиве Краснодарского края материал является весьма ценным источником по изучению истории Краснодарской и Кубанской епархии в период с конца 1943 по 1991 гг.

Подавляющее большинство документов фонда уполномоченного (Ф.Р.-1519) в силу своей специфики не откладывались и не могли отложиться ни в составе документов епархии, ни в каких-либо иных учреждениях и поэтому представляют собой уникальный пласт материалов, сохранившихся в компактном и неизменном виде до настоящего времени, а тот факт, что они вплоть до начала 1990-х гг. оставались на секретном хранении и не были известны широкому кругу исследователей, только увеличивает их ценность.

В то же время следует отметить необходимость критического подхода к данному источнику, который составлялся в конкретных исторических условиях и служил инструментом ограничения, а в определенные периоды

и подавления, как это было во времена Н.С. Хрущева, церковной жизни в Краснодарском крае.

А теперь несколько слов об истории самого учреждения, созданного в конце 1943 г.

Итак, 14 сентября 1943 г. в соответствии с постановлением СНК СССР при Совнаркомом СССР был образован Совет по делам Русской Православной Церкви, который осуществлял связь между Правительством СССР и Патриархом Московским и всея Руси по вопросам Русской Православной Церкви. Совет состоял из председателя, его заместителя, двух членов и ответственного секретаря, утвержденных Совнаркомом СССР. 7 октября 1943 г. было утверждено Положение о Совете по делам Русской Православной Церкви [2, л. 1–5].

После этого на местах при краевых и областных исполнительных комитетах Советов депутатов трудящихся были образованы должности уполномоченных по делам Русской Православной Церкви.

Краевой или областной уполномоченный являлся своего рода посредником между религиозными православными организациями и советскими органами, указания или распоряжения которых были необходимы для разрешения вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений на территории СССР и за рубежом.

Основной функцией уполномоченного было осуществление контроля за своевременным проведением в жизнь законов и постановлений Правительства СССР по религиозным вопросам, а также пресечение нарушения этих законов со стороны религиозных объединений [2, л. 5].

В соответствии с этим перед уполномоченным ставились следующие задачи: изучение религиозной обстановки в крае, деятельности религиозных обществ, их влияния на население, особенно на детей и подростков; учет религиозных организаций; контроль за соблюдением религиозными организациями советских законов о культурах и др. [2, л. 5].

Уполномоченные поддерживали тесную связь с Советом в лице его председателя Г.Г. Карпова и руководствовались в своей деятельности инструкциями, инструктивными и циркулярными письмами Совета, которые также отложились в составе фонда. О своей работе уполномоченные

составляли информационные отчеты (доклады), которые направляли в Совет в конце каждого квартала, то есть четыре раза в год (со временем эта цифра сократилась до двух полугодовых, а затем и одного годового отчета). Кроме того, в экстренных случаях уполномоченный направлял в адрес Г.Г. Карпова специальные информации, сообщения и письма по возникавшим время от времени вопросам, имеющим отношение к жалобам церковных общин и т.д.

Связь уполномоченного с духовенством и религиозными обществами осуществлялась путем приема духовенства и представителей религиозных обществ в канцелярии уполномоченного или же, в особых случаях, путем выезда уполномоченного на места.

К подбору специалистов на должность уполномоченного подходили крайне серьезно, в основном привлекались сотрудники органов государственной безопасности или члены местных партийных организаций.

В помощь уполномоченным Совет рассылал списки рекомендуемой литературы, включающие труды классиков марксизма-ленинизма, а также другие произведения, освещающие вопросы религии с атеистических позиций марксизма-ленинизма [4, л. 15].

Не вмешиваясь в конфликты между духовенством и отдельными группами верующих, уполномоченный должен был владеть всей информацией, уметь выслушать все стороны и принять оптимальное решение, знать финансовую ситуацию в приходах, интересоваться, нет ли незаконных приобретений и доходов у священнослужителей и православных общин. Уполномоченные Совета также имели право вносить предложения о снятии священнослужителей с регистрации за нарушение советского законодательства.

Отдельным пунктом была работа с лояльно настроенным к советской власти духовенством. Она состояла из двух этапов: 1) изучение духовенства по имеющимся анкетным и другим данным; 2) выделение из общего числа духовенства наиболее проверенных, лояльных и влиятельных лиц, с которыми необходимо было устанавливать доверительные отношения с целью использовать их в работе с иностранными делегациями, а также для работы за рубежом [11, л. 204].

Уполномоченный контролировал проведение атеистической пропаганды, которая велась с различной интенсивностью в разные периоды советской эпохи, достигнув своего апогея при Н.С. Хрущеве, в конце 1950-х – начале 1960-х гг. Для этого в каждой районной библиотеке организовывался уголок атеиста; там же, в библиотеке, 1–2 раза в месяц проводились беседы на антирелигиозные темы. В особо чтимые религиозные праздники в клубах и домах культуры устраивались бесплатные «культурно-просветительские» мероприятия с привлечением широких молодежных масс, в том числе сектантской молодежи [9, л. 107–107а].

Такова краткая характеристика должности уполномоченного по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР. Теперь о составе документов фонда.

Фонд уполномоченного в целом отражает деятельность этого учреждения в период с конца 1943 по 1991 гг. В его составе хранятся документы, имеющие отношение не только к Русской Православной Церкви, но и к другим конфессиям, действовавшим на территории Краснодарского края.

Среди документов этого фонда следует упомянуть инструктивные письма, циркуляры, указания, постановления, распоряжения Совета по делам Русской Православной Церкви (впоследствии – по делам религий) при Совете Министров СССР о деятельности Русской Православной Церкви, различных религиозных общин и сект, информационные доклады уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Краснодарскому краю за 1944–1991 гг., списки православного духовенства Краснодарской епархии, списки действующих и закрытых храмов и молитвенных домов, документы по истории образования и деятельности православных приходов в Краснодарском крае в послевоенный период.

Особенно хочется отметить хранящиеся в фонде деяния Собора Пресвященных правящих архиереев Русской Православной Церкви в Троице-Сергиевой Лавре 1961 г. [10].

В фонде также имеются:

- переписка с райисполкомами о регистрации православного духовенства и служителей иных религиозных культов, о регистрации церквей, молитвенных домов, религиозных общин, об использова-

нии зданий церквей, молитвенных домов, мечетей для культурно-просветительных учреждений; обращения Синода Русской Православной Церкви; рапорты, доклады, переписка с Краснодарским епархиальным управлением и другими церковными органами о пребывании в г. Сочи иностранных религиозных делегаций, по организационным вопросам;

- отчеты, статистические сведения, докладные записки уполномоченного по делам религий по Краснодарскому краю и Краснодарского епархиального управления о наличии православных церквей и молитвенных домов, о доходности приходов, о количестве крещений, о деятельности Русской Православной Церкви в Краснодарском крае;
- штаты и сметы Краснодарского епархиального управления, свечной мастерской и церквей Краснодарской епархии; православные церковные календари; сведения о наличии и деятельности на территории Краснодарского края различных религиозных объединений: Грузинской Православной Церкви, Армяно-Григорианской церкви, Старообрядческой церкви Белокриницкого согласия, общин старообрядцев-поморцев и старообрядцев-беспоповцев, Лютеранской церкви, мусульманских общин, иудейской общины, общин секты евангельских христиан-баптистов, секты христиан веры евангельской (пятидесятников), секты адвентистов седьмого дня, секты свидетелей Иеговы; анкеты учредителей общин и служителей культа, списки, автобиографии членов общин; жалобы, заявления, письма верующих, касающиеся деятельности религиозных организаций, и переписка по ним.

Есть также и весьма ценные документы об обновлении икон, о традиционной культуре различных этнических групп населения, проживавших на территории края, о строительстве храмов и возрождении церковной жизни в послевоенный период, о новых гонениях на Русскую Православную Церковь в период правления Н.С. Хрущева и возрождении церковного строительства в конце 1980-х – начале 1990-х гг. [1].

В фонде довольно подробно отражена история приходов Русской Православной Церкви, действовавших на территории Краснодарской и Кубан-

ской епархии в период с 1942 по 1991 г., а также биографические данные священно-церковнослужителей, членов «церковных двадцаток» и др.

В то же время следует отметить, что информация, составлявшаяся уполномоченным для Совета по делам Русской Православной Церкви, равно как и ее подбор, имеет ярко выраженный тенденциозный характер, соответствующий политической ситуации того времени. Прежде всего, наблюдается негативное отношение к служителям Церкви как таковым. Для примера можно взять отчет уполномоченного от 12 апреля 1946 г., где он разделяет духовенство епархии на четыре категории: идейных апологетов религии, обладающих достаточным жизненным опытом и познаниями, но отстоящих далеко от реальной жизни Советского государства и общества; фанатиков, изображающих из себя «агнцев божьих», людей «дешевого авторитета», готовых «низко кланяться перед каждым встречным»; формальных службистов, исполняющих свои пастырские обязанности строго формально, избегая уклонения как к первой, так и ко второй группе; откровенных проходимцев и авантюристов, попавших в духовное ведомство благодаря легкому способу существования или же исключительно с целью наживы [5, л. 11–15].

В этом же докладе уполномоченный, что весьма ценно, приводит рассуждения наиболее передовых представителей духовенства, пытавшихся осмыслить происходившие вокруг них события и определить место Русской Православной Церкви в изменившихся после окончания Великой Отечественной войны политических условиях. Так, цитируя годовой отчет благочинного Славянского округа А.Н. Александрова правящему епископу, уполномоченный приводит дословно его высказывание: «Наше время – время духовного возрождения – время пробуждения веры в народе. Наш народ алчет и жаждет слова Божия...». Отмечая при этом, что «рассуждения Александрова являются характерными для многих пастырей», уполномоченный приводит также высказывание бывшего благочинного Тимашевского округа П.К. Коробчанского, который в своем воззвании, развивая идею А.Н. Александрова, утверждает, что «Русская Православная Церковь в дни скорби нашего Отечества проявила свой патриотизм, этим она заслужила внимание к себе Правительства, которое и дало ей свободное существование. Во время же

строительства государства Церковь наша должна внести в него свою идею, христианскую, чтобы мир души и тела был во всем мире» [5, л. 11-12].

Таким образом, вышеприведенные факты позволяют сделать вывод о том, что многие представители духовенства в то время действительно надеялись на изменение государственной политики в отношении Русской Православной Церкви и верили в то, что в результате распространения духовного влияния на народные массы они смогут повлиять на советский режим и вывести страну на путь, ведущий к храму. Эта мысль подтверждается еще и тем, что бывали случаи, когда священники выступали в храмах с проповедями о необходимости участия верующих в выборах в Верховный Совет СССР, агитировали за кандидатов в депутаты, зарегистрированных по различным округам, убеждая прихожан идти на избирательные участки и принимать активное участие в голосовании [5, л. 2].

В документах уполномоченного также имеются уникальные материалы о происходившем в период Великой Отечественной войны и после нее процессе обновления икон на Кубани. Так, в отчете за 1945 г. уполномоченный Л.Ф. Литвинов сообщал о ряде фактов обновления икон в крае, сопровождая их описание крайне негативными комментариями: «Для укрепления своего влияния в массе верующих, и с целью использования их религиозных предрассудков, в ряде мест края в январе-феврале 1945 г. появились случаи так называемого «обновления икон». Такие факты имели место в хут. Свободном и ст. Бородинской Приморско-Ахтарского района, хут. Забойском Красноармейского района, ст. Отрадной Отраденского района, ст. Пашковской Пашковского района и Абадзехской Тульского района. Везде в этих местах священники служили «молебны», а верующие клали деньги на «обновленные иконы».

Как правило, выяснить лиц, организовавших «обновление икон», не удается. В беседе с епископом Флавианом (Ивановым) последний заявил, что факты «обновления икон» могут принять массовый характер в крае.

Расследованием фактов «обновления икон» занимаются соответствующие органы...» [3, л. 2 об.-3].

Из отчетов за 1945 г. выясняется, что на первых порах духовенство практически свободно совершало молебны в домах прихожан, где происходило

обновление икон, и запретов на этот счет не поступало, однако советская власть не могла долго мириться с этими фактами, так как обновление икон способствовало распространению и укреплению православной веры среди советских граждан. Более того, признание или непризнание этого факта реальностью ставило власть перед выбором: либо оставаться и дальше атеистической, либо взять ориентацию на возрождение православной веры в СССР, и выбор в конце концов был сделан в пользу атеизма. Если в 1945–1946 гг. уполномоченный Л.Ф. Литвинов еще не знал, что конкретно следует предпринимать в отношении случаев обновления икон (советское правительство в то время стояло на распутье), то уже в ноябре 1947 г. в соответствии с инструкциями из Москвы он решительно требует от правящего епископа «полного прекращения участия духовенства в молебнах», имеющих отношение к обновлению икон. В связи с этим Преосвященнейший Флавиан обратился ко всем благочинным подведомственной ему епархии со следующим циркуляром: «За последнее время в отдельных приходах епархии появляются бродячие лица, которые играют на религиозном невежестве, шантажируя духовенство и доверчивых прихожан разными рассказами об «обновлении икон» и т.п.

Такое явление, конечно, ненормально.

Разъясните и порекомендуйте духовенству, чтобы оно и верующие не поддавались влиянию ненужной святости, в особенности «обновлению икон».

Обо всех подобных случаях предупредите оо. [благочинных]: настоятели немедленно сообщают Вам, а Вы – мне» [8, л. 86–87].

Таким образом, уже в 1947 г. отношение правящего епископа и духовенства Кубани к обновлению икон стало в корне меняться. Изменение это, как видно из документов, произошло вследствие соответствующих распоряжений уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Краснодарскому краю, который, в свою очередь, получил директивы от председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г.Г. Карпова.

Возможно, духовенство, да и сам епископ, в действительности совершенно иначе относились к обновлению икон, но высказать свое мнение от-

крыто они не могли, так как это привело бы к преследованиям со стороны органов государственной безопасности, поэтому они вынуждены были повторять различные версии о «ложном» обновлении икон, предложенные властями и уполномоченным.

8 мая 1948 г. священник Лясковский, получив сведения об обновлении иконы у гр. Шерединой в г. Лабинске, вызвал ее к себе, объяснил несостоятельность подобных явлений и, отказавшись служить молебен, предложил Шерединой прекратить доступ верующих к иконе, а саму икону сдать в церковь. 12 мая аналогичный случай произошел в семье Колесниковых и приблизительно в это же время – в семьях Лушевых и Коваленко (г. Лабинск). По требованию священника Ляковского Шередкина и Колесникова прекратили доступ верующих к иконам, но иконы в церковь сдать отказались.

В отчете уполномоченный, пытаясь опровергнуть факт обновления икон, приводит такую версию: «Икона – литография, – пишет он, – отпечатанная на белой жести. Когда пишется икона масляными красками по дереву, то масло впитывается в дерево прочно, закрепляется, на жести этого не бывает. На жести краска высохла и, видимо, при вытирании местами отстала, и начала блестеть белая жесь, что дало возможность говорить «заблестело» [9, л. 39].

То же самое мы наблюдаем в отчетах уполномоченного, посвященных святым источникам (родникам), где описание явлений святых соседствует с самыми дикими суевериями и откровенно языческими обрядами, как, например, жертвоприношение барашка возле источника «Святая рука» 27–28 августа 1953 г. или использование полусохшего дуба у источника святого пророка Илии в ст. Куринской для исцеления болезней и укрепления здоровья.

В заключение хотелось бы отметить, что немалый интерес представляют отложившиеся в комплексе документов по истории создания и деятельности приходов Русской Православной Церкви фотодокументальные материалы, а именно фотографии храмов и молитвенных домов, запечатлевшие не только интерьер, но и внутреннее убранство, включая изображение Царских врат, киотов, фресок и др.

Таким образом, мы видим, что документы уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Краснодарскому краю являются весьма ин-

тересным и важным источником по изучению различных проявлений жизни и деятельности Православной Церкви на Кубани в послевоенный период. Одновременно с этим следует признать, что далеко не всем фактам, изложенным здесь, следует доверять, ведь в большинстве случаев мы имеем дело с тенденциозным подходом к тем или иным явлениям в церковной жизни епархии, необъективной оценкой деятельности духовенства и строго атеистической, порой враждебной позицией авторов, занимавшихся изложением и подбором материалов.

- 
1. База данных Архивный фонд ГКУ КК «Государственный архив Краснодарского края» [Электронный ресурс].
  2. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 1.
  3. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 13.
  4. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 25.
  5. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 28.
  6. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 37.
  7. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 47.
  8. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 81.
  9. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 130.
  10. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 1. Д. 156.
  11. ГАКК. Ф. 1519. Оп. 2. Д. 3.

# Юго-Восточный русский церковный Собор 1919 г. в документах Государственного архива Российской Федерации

*Бирюкова Ю.А. (Шахты)*

---

Юго-Восточный русский церковный Собор (далее – ЮВРЦС или Ставропольский Собор), прошедший в г. Ставрополе Кавказском с 19 по 24 мая 1919 г., стал центральным событием церковной жизни на белом Юге в период Гражданской войны. Собор прошел спустя 8 месяцев после завершения третьей сессии прерванного революционными событиями Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и в определенной мере воспринимался его участниками и общественностью как преемник незавершенного Московского Собора<sup>1</sup>.

Основным поводом для созыва Ставропольского Собора стала организация Временного высшего церковного управления (ВВЦУ) на территории Юга России, контролируемой вооруженными силами армии А.И. Деникина, Всевеликим войском Донским и Кубанским казачьим войском и изолированной от Высшего Церковного Управления линией фронта Гражданской войны [2, л. 17–25].

Кроме важнейшего своего деяния – учреждения ВВЦУ – Собор рассмотрел назревшие церковные проблемы: возрождение приходов, духовных учебных заведений, укрепление церковной дисциплины, – решение которых связывалось с необходимостью рецепции в новых условиях поста-

---

<sup>1</sup> Центральный комитет партии Народной свободы заметил по поводу открывающегося в Ставрополе Собора, что он «восполнит пробел», образовавшийся после «приостановки» работы Всероссийского церковного Собора [12]. Документы Юго-Восточного русского церковного Собора содержат 89 упоминаний Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. Большинство из них представляют собой ссылки на его практику, устав или определения.

новлений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. В Соборе приняли участие правящие и викарные архиереи, духовенство и миряне шести крупнейших епархий Юга России, члены Всероссийского Поместного Собора, оказавшиеся на данной территории, представители военного духовенства, командования Добровольческой армии, Донского и Кубанского казачьих войск, Кубанского краевого правительства. В числе участников были многие известные церковные и общественные деятели, представители общественно-политических движений (Союза русских национальных общин, Совета государственного объединения России, участвовавшего и в подготовке Собора). На Соборе выступили генерал А.И. Деникин, В.М. Пуришкевич [2, л. 36–37; 11].

Положение о Соборе было единственным документом, составленным им для регламентации своей деятельности. Оно определяло, что Юго-Восточный русский церковный Собор, формируя свой состав, порядок работы и процедуру принятия решений, руководствуется Уставом Всероссийского Поместного Собора [1, л. 11–11 об.].

В числе соборных учреждений были Президиум, Совет Собора, Особое епископское совещание, отделы, комиссии, канцелярия. В целом Собор принял ту структуру, которая была разработана в Предсоборной комиссии и регламентировалась Уставом Поместного Собора.

Президиум Собора состоял из семи человек. Этот же состав вошел в Совет Собора, который отвечал за его организацию, составление повестки дня, распределение вопросов и инициатив в отделы и комиссии на предварительное рассмотрение [1, л. 34–36].

В составе Собора работали четыре отдела («Об организации Временного высшего церковного управления», «Об устройстве прихода», «О церковной дисциплине», «О духовно-учебных заведениях и церковно-приходских школах») и три комиссии («По составлению грамот и воззваний», «Личного состава и хозяйственная», «Редакционная») [1, л. 34–34 об.].

Источники по истории Ставропольского Собора подразделяются на три основные группы: собственно документы Собора; материалы периодической печати, публиковавшиеся во время его работы и по его завершении;

мемуары. Вторую и третью группы мы оставим за рамками данного исследования. Рассмотрим документальное наследие Собора, его историю, особенности и полноту.

Документы Собора отложились в нескольких фондах Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ): Временного высшего церковного управления, Отдела пропаганды Особого совещания при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России, личном фонде Деникина.

В фонде Р-3696 Временного высшего церковного управления – в деле №1 по 1-й описи и деле №4 по 2-й описи.

В личном фонде Деникина Р-5827 отложились два документа – Обращение Собора к А.И. Деникину «и предводимому им Христолюбивому Воинству» от 21 мая 1919 г. и Обращение председателя Собора архиепископа Митрофана (Симашкевича) к Деникину, датированное 24 мая 1919 г. [1, л. 34–36; 7, л. 1–3].

В фонде Р-440 Отдела пропаганды Особого совещания отложились обзоры периодической печати и материалы, составленные Отделом для публикации с пропагандистскими целями. Эти документы поступили из Русского заграничного исторического архива (г. Прага). Материалы Отдела пропаганды содержат тексты документов Собора полностью или в виде выписок и цитат. Здесь отложились позднейшие экземпляры посланий Собора, которые содержали призывы к борьбе с Красной Армией и выражали поддержку белому движению. Часть из них дошла до нас посредством двух источников – местной периодической печати и документов Отдела пропаганды, производившего ее мониторинг и составлявшего информационные сводки. В частности, подобным образом здесь отложился текст Обращения Собора к Терскому казачьему войску [1, л. 34–36; 7, л. 1–3; 4, л. 20–21].

Кроме того, Осведомительное агентство, очевидно, располагало документами Собора. Возможно, это копии или даже подлинники документов, переданные протопресвитером Г. Шавельским генералу Драгомирову. Так, в известных нам материалах Осведомительного агентства, предназначенных для информирования печати, содержатся тексты Обращений Собора к Кубанскому казачьему войску, к Всевеликому войску Донскому, к красноармей-

цам, ко всем чадам Православной Церкви Южного края России [1, л. 34–36; 7, л. 1–3; 4, л. 20–21; 3, л. 87; 5, л. 38–39, 64–67; 6, л. 20].

Обращает на себя внимание тот факт, что среди сохранившихся документов Собора отсутствуют большинство подлинников этих посланий. Они остаются невыявленными, но тексты известны из других источников. Послания воспроизводились в белогвардейских газетах того времени и, очевидно, интересовали командование вооруженными силами Юга России. Б.П. Кандидов отмечал этот интерес: «Для информации «общественного мнения» капиталистических государств, по просьбе генерала Драгомирова, одного из ближайших сподвижников Деникина, протопресвитер Шавельский переслал ему материалы о деятельности Собора и в том числе все послания» [10, с. 94].

Но основной массив документов Собора отложился в фонде ВВЦУ.

В опись 1 фонда Р-3696 вошли документы архива Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России, в опись 2 того же фонда – бывший фонд 4962 Управления военным и морским духовенством Добровольческой армии, присоединенный к фонду ВВЦУ.

Документы Юго-Восточного русского церковного Собора (как и документы ВВЦУ) поступили в архив от антирелигиозного пропагандиста Б.П. Кандидова в 1930 г. Сохранился составленный им перечень документов, передаваемых в Архив Октябрьской революции. Этой описью с распиской Кандидова от 16 июня 1930 г. начинается одно из архивных дел с документацией Собора [1]. Он же является первым публикатором этих документов.

В книге о Юго-Восточном русском церковном Собрании, написанной Б.П. Кандидовым в 1930 г. (следовательно, документы он сдал в архив после ее издания), автор отметил, что использовал в качестве источников архивные материалы Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России [10]. В той же работе опубликована фотокопия обложки дела под заголовком «Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. Материалы по вопросу об организации церковной контрреволюции в годы гражданской войны» с печатью и штампом Центрального антирелигиозного музея (ЦАМ), одним из создателей которого и являлся Кандидов. Таким об-

разом, Кандидов сделал документы Собора экспонатом в Центральном антирелигиозном музее, а затем сдал их в Архив Октябрьской революции, фонды которого являются ныне фондами ГАРФ.

Кандидов оставил мемуары [9], в которых описал свою деятельность по организации антирелигиозных выставок и впоследствии музея. Фанатично преданный своему делу, в 1926–1929 гг. он провел огромную поисковую работу, собрав немалое число источников – церковных документов, периодических изданий – на местах, или, по его терминологии, в «церковных гнездах». Целью такой работы было использование исторического материала в антирелигиозной пропаганде.

В 1928–1929 гг. он приобрел ряд ценных экспонатов для ЦАМ. В 1928 г. совершил поездку в Крым, о которой писал: «Через несколько дней после приезда предпринял ряд шагов к получению нужных музею материалов и установил, что крымское духовенство скрывает деникинские и врангельские церковные архивы. Для розыска материалов ездил в Симферополь, Балаклаву, Ялту и обходил различные «уютные» места. Работа закончилась успешно, в одном гнезде я разыскал весьма ценные материалы, забрал их и привез в Москву. Этот материал затем использовал для научных работ, для музея и впоследствии передал в архив Октябрьской революции в г. Москве» [9, с. 39]. Скорее всего, именно из этой поездки Кандидов привез документы ВВЦУ, включая документы Собора.

Кандидов также заметил, что был подготовлен материал о работе Собора для Патриарха Тихона. Таким образом, протоколы Собора остались в России, и возможно, в связи с тем что планировалось представить их с отчетом Патриарху (в России остались также секретарь Собора и член ВВЦУ П.В. Верховской, другие члены Собора). Во всяком случае, документы ВВЦУ Юга России были за границей не нужны.

Дело фонда Р-3696 относительно истории фонда ограничивается краткой заметкой о том, что документы поступили 20 июня 1930 г. «от т. Кандидова через ОЦУ». Что такое ОЦУ, не удалось установить.

Отложившиеся в ГАРФ документы Собора можно разделить на группы: документы подготовительного периода; документы непосредственно самого

Собора (пленарных заседаний, Совета Собора и Особого совещания епископов, отделов и комиссий, материалы к ним, обращения и приветствия в адрес Собора, доклады и т.п.), тексты которых обсуждались на соответствующих заседаниях; документы, составленные по окончании Собора, но непосредственно связанные с ним, появившиеся в порядке реализации его решений; документация архивных учреждений (описи, составленные при передаче документов Собора их обладателем на хранение в архив).

Состояние документов удовлетворительное, большинство их имеют следы сгиба в два, четыре, иногда шесть раз.

Среди документов подготовительного периода наиболее многочисленной в видовом отношении группой документов являются протоколы. Они сохранились в полном объеме.

Это все шесть чистовых экземпляров протоколов Предсоборной комиссии от 3–17 мая 1919 г. [1, л. 1–2 об., 3–9 об.; 2, л. 27–28]. Одновременно с Предсоборной комиссией была учреждена отдельная «хозяйственная» комиссия, в задачи которой входили вопросы создания условий для работы Собора [1, л. 1–2 об., 3–9 об.; 2, л. 1, 27–28]. Однако в его документах никаких данных о ее деятельности не сохранилось. Протоколы Предсоборной комиссии, как правило, содержат решения по финансовым вопросам. Возможно, решения хозяйственной комиссии были включены в итоговые чистовые экземпляры протоколов. Протоколы Предсоборной комиссии заверены ее председателем протопресвитером Г. Шавельским и делопроизводителем Е.И. Махароблидзе. Протоколы №1–5 Предсоборной комиссии – автограф Махароблидзе, а протокол №6 напечатан на машинке, не заверен им, однако номер вписан его рукой.

В полном объеме сохранились и подлинные протоколы пленарных заседаний Собора и выборов в ВВЦУ. В документальный массив входят пять протоколов пленарных заседаний Собора от 19–23 мая 1919 г. [1, л. 1–2 об., 3–9 об., 18–21 об., 22–26 об., 29–35 об.; 2, л. 1, 3–7, 27–42], то есть постановления всех пяти дней заседаний Собора были запротоколированы.

Протоколы Совета Собора и Особого совещания епископов сохранились, вероятнее всего, также в полном объеме.

В архиве отложились два протокола Совета Собора – от 20 и 21 мая, а также постановление Совета Собора от 24 мая по вопросам материального обеспечения работы Собора [1, л. 1–2 об., 3–9 об., 18–21 об., 22–26 об., 29–35 об., 36–39, 43; 2, л. 1, 3–7, 27–42]. В протоколе №2 Совета Собора от 21 мая указано, что в заседании приняли участие все епископы Собора. Это значит, что Совет Собора заседал одновременно с епископским совещанием (так как все епископы составляют Особое совещание епископов). Вечером того же дня на третьем заседании Собора профессор П.В. Верховской сделал оговорку о «совете епископов», не существующем в структуре Собора [1, л. 1–2 об., 3–9 об., 18–21 об., 22–26 об., 29–35 об.; 2, л. 1, 3–7, 27–42]. Возникает вопрос, что имел в виду профессор – Совет Собора или совещание епископов? Указанный орган назначил на 23 мая крестный ход. Решение о проведении крестного хода содержится в протоколе Совета Собора. Вместе с тем самый первый протокол совещания епископов датирован более поздним числом – 22 мая [1, л. 1–2 об., 3–9 об., 18–21 об., 22–26 об., 29–35 об., 44; 2, л. 1, 3–7, 27–42]. Таким образом, 20 и 21 мая заседал Совет Собора как распорядительный орган Собора, а следующие три дня собиралось Особое совещание епископов, в компетенцию которого входило утверждение решений Собора.

Среди документов Собора сохранилось три протокола Особого совещания епископов – от 22, 23 и 24 мая 1919 г. [1, л. 1–2 об., 3–9 об., 18–21 об., 22–26 об., 29–35 об., 44–45 об.; 2, л. 1, 3–7, 27–43]. В первом протоколе совещание одобрило определение Собора об учреждении ВВЦУ; во втором – рассмотрело образование четырех новых епархий: Ростовской и Таганрогской, Черноморской и Новороссийской, Абхазской и Сухумской, Кубанской; в третьем – утвердило постановления Собора, изложенные в протоколе последнего, пятого, пленарного заседания, который подводил итог соборным дискуссиям и работам отделов. По-видимому, епископское совещание не ставило себе задачу рассмотреть все постановления Собора, оно утвердило постановления по наиболее важным (и наиболее спорным) вопросам, при этом ни разу не воспользовавшись своим правом veto. Увеличивать количество заседаний не имело смысла, так как все епископы принимали участие в пленарных заседаниях, протоколы которых заверены их же подписями. Поэтому

нет никаких оснований полагать, что какие-то протоколы епископского совещания были утрачены.

С оценкой полноты протоколов заседаний отделов и комиссий приходится быть более осторожными и не столь оптимистичными.

Из протоколов отделов и комиссий в хранящихся в ГАРФ документах отложилось всего по одному протоколу комиссии личного состава (от 20 мая) [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 87-88], редакционной комиссии (от 22 мая) [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 87-88, 92], отдела о ВВЦУ (от 20 мая) [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 70-71, 87-88, 92], отдела об устройстве прихода (от 21/22 мая), отдела о церковной дисциплине (от 22 мая) [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 49-49 об., 70-71, 87-88, 92], отдела о духовных учебных заведениях и церковно-приходских школах (от 22 мая) [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об., 74а-75 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 49-49 об., 70-71, 87-88, 92].

Протоколы зафиксировали постановления, подготовленные в отделах. Сравнивая содержание данных протоколов и круг вопросов, выносимых на пленарные заседания, можно констатировать, что других заседаний в отделе не проводилось и других протоколов соответственно нет.

Исключение составляет отдел о ВВЦУ. Этот отдел сопровождал всю работу Собора. Отчеты и предложения отдела о ВВЦУ обсуждались на четырех из пяти заседаний Собора. При этом протокол отдела имеется только один и только в черновом, неполном варианте [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об., 56-56 об., 74а-75 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 49-49 об., 70-71, 87-88, 92]. В заголовке проставлен №1, что предполагает наличие других протоколов отдела. Материалы отдела представлены разрозненными черновыми записями [1, л. 1-2 об., 3-9 об., 18-21 об., 22-26 об., 29-35 об., 44-45 об., 56-56 об., 61-64 об., 74а-75 об.; 2, л. 1, 3-7, 27-43, 49-49 об., 70-71, 87-88, 92]. Все они касаются одного из основных деяний Собора – составления Положения о ВВЦУ. Однако не только вопрос о Высшем Церковном Управлении входил в сферу его интересов, отдел предложил целый ряд решений

по административно-территориальным преобразованиям епархий и другим вопросам. Таким образом, либо соответствующие протоколы его заседаний не велись (что маловероятно, так как имеются некоторые черновые записи), либо они утрачены.

Следует также заметить, что почти не сохранились черновые протоколы заседаний Собора. Неизвестно, велись ли стенографические записи. Во всяком случае, в сохранившихся документах Собора деяния отсутствуют. Кроме того, сохранился лишь проект Положения о Соборе, выработанный Предсоборной комиссией и рассмотренный на первом пленарном заседании. Никаких итоговых экземпляров Положения не обнаружено.

Здесь уместно вспомнить, что Б.П. Кандидов, в отличие от некоторых современных исследователей [11, с. 158–216], оценивал сохранность архива Собора как оставляющую желать лучшего [10, с. 94].

Документальный массив содержит также материалы к протоколам – это разнообразная в видовом отношении группа, включающая доклады, обращения, заявления членов Собора и их групп, протоколы подсчета голосов, Положения о созыве Собора и о ВВЦУ, приложение к Положению о Соборе, проекты Положений и черновые записи к ним. Эти материалы рассматривались в ходе пленарных заседаний Собора.

Среди документов Собора отложились также списки членов Собора, его Президиума, отделов и комиссий, членов ВВЦУ.

Списки членов комиссий и отделов оформлены на отдельных листах бумаги с заготовленными заголовками. Члены Собора, пожелавшие принять участие в их работе, сами вносили свои фамилии в соответствующий список. Это значит, что принцип записываться в отделы на добровольной основе, принятый Всероссийским Поместным Собором 1917–1918 гг., в данном случае был сохранен.

Протоколы Предсоборной комиссии и Собора составлялись в период проведения заседаний.

Анализируя массив сохранившихся документов Собора, можно прийти к выводу, что основная работа по их составлению была проделана в отделах и комиссиях. В комиссиях обсуждались проекты посланий Собора и его по-

становлений по разным вопросам, которые после принятия решений выносились на соборные заседания назначенным докладчиком.

Все вновь возникающие вопросы, в соответствии с практикой Всероссийского Собора, рассматривались Советом Собора и направлялись им на предварительное рассмотрение в соответствующий отдел.

Отделы и комиссии работали в течение дня, а результаты их работы обсуждались на пленарных заседаниях, которые проходили вечером и открывались не ранее 17 часов. Здесь в составленные тексты могли быть внесены поправки. Решения отделов отклонялись в исключительных случаях. Затем черновые протоколы решений Собора передавались в редакционную комиссию. А после редактирования комиссия знакомила Собор с итоговыми текстами на очередном заседании. Таким образом, каждое следующее заседание начиналось с чтения протокола предыдущего, и после внесения поправок протокол утверждался и заверялся подписями председателя Собора архиепископа Митрофана (Симашкевича), секретаря Собора П.В. Верховского, присутствовавших епископов. Последняя подпись под протоколами принадлежит товарищу председателя протопресвитеру Г. Шавельскому. Других подписей духовенства и мирян под протоколами нет. Всего под протоколами пленарных заседаний Собора стоит от 7 до 10 подписей.

Если постановление в течение суток не было опротестовано Особым совещанием епископов, оно вступало в силу (Всероссийский Собор отводил трое суток, здесь сказались чрезвычайные условия созыва Юго-Восточного Собора) [1, л. 6, 100].

Не зафиксировано в протоколах Собора острое обсуждение его участниками вопроса о месте пребывания учрежденного церковного управления. Об этой дискуссии писал в своих воспоминаниях протопресвитер Г. Шавельский. О непростом решении данного вопроса сообщала газета «Приазовский край» [14]. Предсоборная комиссия предлагала учредить местопребывание ВВЦУ при высших гражданских учреждениях Добровольческой армии. Донские представители возражали, указывая, что «при настоящей политической конъюнктуре» целесообразнее не привязывать управление к гражданским

учреждениям. В Проекте о ВВЦУ, составленном Предсоборной комиссией, соответствующая статья сформулирована следующим образом: «Высшее Церковное Управление находится в месте расположения высших военных и гражданских учреждений при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России» [1, л. 11]. В редакции документа периода Собора этот текст перечеркнут, и ниже приводится новый текст Положения, в котором узнается рука протопресвитера Г. Шавельского. Большинство согласилось с этой точкой зрения, и решение проблемы было предоставлено самому ВВЦУ, которое должно было определять место своего пребывания по согласованию с генералом А.И. Деникиным [8]. Таким образом, был принят компромиссный вариант решения вопроса. В окончательной редакции Положения о ВВЦУ эта статья под №13 выглядит так: «Местопребывание Временного высшего церковного управления на Юго-Востоке России определяется им самим по соглашению с Главнокомандующим всеми вооруженными силами на Юге России» [1, л. 27].

Анализируя документы Собора, можно прояснить вопрос о должности Е.И. Махароблидзе, впоследствии управляющего канцелярией ВВЦУ и Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Кандидов ошибочно приписывает Е.И. Махароблидзе председательство в канцелярии Собора, видимо, делая это по аналогии с Предсоборной комиссией или ВВЦУ. Однако из документов Собора известно, что канцелярия работала под руководством секретариата – профессоров П.В. Верховского и Н.М. Абрамова [1, л. 27; 2, л. 35 об.].

Автографами Махароблидзе являются несколько документов Собора, а также дата и формулы подписей в нескольких других документах. Им заверена машинописная копия Положения о Временном высшем церковном управлении, причем в этом документе он назван «управляющим канцелярией» [1, л. 27; 2, л. 35 об., 66–67], тогда как в постановлении Совета Собора по вопросам материального обеспечения от 24 мая 1919 г. сообщается, что «начальник канцелярии протопресвитер Махароблидзе» прибыл на Собор для доклада. Из этого следует, что он участвовал в работе соборной канцелярии, не будучи членом Собора, а после окончания его

работы осуществлял канцелярскую работу при председателе Собора архиепископе Митрофане (Симашкевиче), вплоть до начала работы ВВЦУ, при котором занял должность управляющего канцелярией. Обнаруженная же в документах Собора машинописная копия Положения о ВВЦУ, заверенная «управляющим канцелярией» Махароблидзе, является более поздним (периода работы ВВЦУ) документом, копией с экземпляра, заверенного секретарем Собора и руководителем соборной канцелярии П.В. Верховским. Ее следует отнести к документам ВВЦУ и не делать на ее основании выводов о соборной должности Махароблидзе. Эта копия указана в описях Кандидова, составленных при передаче документов в архив. Следовательно, она попала в массив документов Собора еще в период работы ВВЦУ.

По мнению протопресвитера Г. Шавельского, известному из его воспоминаний, значительную долю времени Собор потратил на церемониальную часть и выборы ВВЦУ [15, с. 340]. Основываясь на протоколах Собора, можно констатировать, что это не помешало Собору принять множество важных решений. Выборы занимали часть четвертого и пятого заседаний, в течение которых Собор принял решения по целому ряду вопросов. Так, на пятом заседании во время подсчета голосов были рассмотрены вопросы: о довольствии членов Собора; приветственный адрес архиепископу Агафодору; доклады о работе отделов о приходе, о духовно-учебных заведениях, о церковной дисциплине, о Высшем Церковном Управлении; доклад священника А. Ногатырева о положении русского православного населения в Закавказье; проекты обращений от имени Собора к адмиралу Колчаку, Всевеликому войску Донскому, Терскому и Кубанскому казачьим войскам и некоторые другие, менее значимые.

Собор смог эффективно совместить рутинные формы своей работы с рассмотрением содержательных церковных вопросов, которые, несмотря на столь сжатые сроки, успел обсудить и вынести по ним решения. Следует полностью согласиться с мнением протопресвитера Г. Шавельского о том, что «Собор сделал чрезвычайно много» [15, с. 340]. О характере этой работы он же писал: «Работа шла быстро, продуктивно, несколько спешно, но и эта

спешность скорее помогала делу, сдерживая словоизвержения, чем вредила ему. <...> В общем, работа на Соборе протекала спокойно, велась энергично, и историк отметит, что Собор в короткий срок разрешил множество вопросов самого разнообразного характера» [15, с. 341, 347].

Подводя итог сказанному, приходится констатировать, что архив Собора в своей полноте не сохранился. В Государственном архиве Российской Федерации, в фонде ВВЦУ (Р-3696), отложились лишь его часть. Здесь находятся в основном чистовые экземпляры итоговых документов Собора – протоколов Предсоборной комиссии, пленарных заседаний Собора, заседаний Совета Собора и Особого совещания епископов, Положения о ВВЦУ. Подлинники многих документов отсутствуют, в частности таких важных, как, например, возвания Собора, Положение о созыве Собора. В документальном массиве отсутствуют протоколы заседаний комиссий, отдела о ВВЦУ, черновые экземпляры протоколов Предсоборной комиссии и самого Собора, а также его отделов. Не обнаружены и соборные деяния. Неизвестно, велись ли подобные записи.

В таком неполном составе документы были переданы в 1930 г. в архив Б.П. Кандидовым, который отметил факт отсутствия многих из них. Ранее своего поступления в архив эти документы являлись экспонатами Центрального антирелигиозного музея и, вероятнее всего, были привезены их обладателем из Крыма.

Что касается судьбы подлинников обращений или возваний Собора, она не совсем ясна. Возможно, эти документы направлялись непосредственно их адресатам. К такому заключению можно прийти на основании того, что в личном фонде Деникина отложился подлинный экземпляр Обращения Собора к генералу Деникину и «предводимому им Христолюбивому Воинству». А возможно, они были переданы протопресвитером Г. Шавельским генералу Драгомирову. Позднейшие экземпляры документов Собора и их фрагменты, скопированные из периодической печати того времени и, возможно, с других копий, отложились в материалах Отдела пропаганды Особого совещания при Главнокомандующем вооруженными силами на Юге России (фонд Р-440).

Проведенный анализ происхождения и особенностей документов Юго-Восточного русского церковного Собора 1919 г. позволил уточнить некоторые аспекты его работы.

- 
1. ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 1.
  2. ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 2. Д. 4.
  3. ГАРФ. Ф. 440. Оп. 1. Д. 100.
  4. ГАРФ. Ф. 440. Оп. 1. Д. 55.
  5. ГАРФ. Ф. 440. Оп. 1. Д. 58.
  6. ГАРФ. Ф. 440. Оп. 1. Д. 98.
  7. ГАРФ. Ф. 5827. Оп. 1. Д. 116.
  8. Донские ведомости. 1919. №124. 31 мая.
  9. *Кандидов Б.П.* Путь борьбы (воспоминания о работе по организации Центрального антирелигиозного музея) // Советское государство и религия: 1918–1938 гг.: документы из архива Государственного музея истории религии: [Сборник] / Министрство культуры РФ, Гос. музей истории религии; сост. Е.М. Лучшев. СПб.: Каламос, 2012.
  10. *Кандидов Б.П.* Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М.: Московский рабочий, 1930.
  11. *Крячко Н.Н., священник.* 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). С. 158–216.
  12. О поместном Соборе // Свободная речь. Екатеринодар. 1919. №112. 25 мая.
  13. Поместный церковный собор // Жизнь. 1919. №32.
  14. Приазовский край. 1919. №121. 30 мая.
  15. *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. В 2-х т. Т. 2. Нью-Йорк: Изд. им. Чехова, 1954.

## **Источники по истории Русской Православной Церкви в Кубанской области середины XIX – начала XX вв.**

*Гетманская С.Н. (Краснодар)*

---

Наиболее многочисленный блок источников представляют архивные материалы. Их можно разделить на материалы государственных учреждений и войсковых органов и материалы духовных ведомств.

Документы государственных учреждений и войсковых органов сосредоточены преимущественно в фондах Государственного архива Краснодарского края (ГАКК). Документы законодательного характера, циркуляры и распоряжения войсковых властей, переписка наказного атамана с епископом Ставропольским по различным вопросам церковной жизнедеятельности, приходского и военного духовенства находятся в фондах №249 «Канцелярия наказного атамана Кубанского казачьего войска», №252 «Войсковое хозяйственное правление Кубанского казачьего войска», №254 «Войсковое дежурство Кубанского казачьего войска». Значительный блок статистических материалов о состоянии церковно-приходских школ, количестве построенных церквей, церковных земельных наделов содержится в фондах №454 «Канцелярия начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска», №574 «Межевая комиссия Черноморского казачьего войска. Кубанская областная чертежная (межевая) комиссия Кубанского казачьего войска». В том же фонде №454 находятся перечень общественных и церковных благотворительных организаций Кубанской области, отчеты об их деятельности, программы обучения в воскресных школах, приходские летописи. Вопросы храмо-

вого строительства, внутреннего благоустройства церквей, организации приходской деятельности освещены в фондах №1 «Станичные, куренные, хуторские, аульские и волостные правления Кубанской области», №350 «Полковое правление Адагумского полка Кубанского казачьего войска», №351 «Полковое правление Псекупского полка Кубанского казачьего войска», №352 «Полковое правление Абинского полка Кубанского казачьего войска», №353 «Полковое правление 1-й бригады Кубанского казачьего войска», №355 «Полковое правление 5-й бригады Кубанского казачьего войска». Богатый материал о внутрисословной жизни кубанского духовенства, которое начинало свою законоучительскую деятельность в школах Министерства народного просвещения с момента своего диаконского рукоположения, представлен в фондах №470 «Дирекция народных училищ Кубанской области» и №472 «Инспекторы Дирекции народных училищ Кубанской области Кавказского учебного округа». В этих источниках удалось выявить сословную принадлежность духовенства, степень его образованности, длительность преподавательской службы, размер заработной платы, состав членов семей и занятость. Сравнительный анализ позволил проследить изменение образа жизни духовенства по вышеперечисленным аспектам в течение рассматриваемого периода. Взаимоотношения войскового начальства, духовенства и паствы, бытовые и материальные вопросы обеспечения духовного сословия отражены в фондах №418 «Управление атамана Темрюкского отдела Кубанской области», №443 «4-я Кубанская пластунская бригада Кубанского казачьего войска», №449 «Кубанское областное правление», №668 «Управление начальника Темрюкского уезда», №721 «Пристав 1-го участка Темрюкского уездного полицейского управления». В фонде №396 «Войсковой штаб Кубанского казачьего войска» сосредоточены материалы, свидетельствующие о значительном снижении религиозности, веры среди военных в начале XX в.

В Государственном архиве Краснодарского края имеются фонды учреждений духовного ведомства: №492 «Екатеринодарское духовное училище Ставропольской епархии», №749 «Старопокровская церковь, г. Ейск Кубанской области» и №801 «Коллекция документов церквей

города Екатеринодара». В последнем содержатся метрические книги, которые позволяют определить динамику жизни того или иного прихода за несколько лет. По состоянию записей актов регистрации, которые вел местный священник (прилежность, подробность, длительность ведения), характеризовался и сам пастырь. С конца XIX в. обязанность вести метрические книги о военных по полкам возлагалась на военных священников [24, с. 165]. В фонде №1519 «Уполномоченный по делам религии при Совете Министров СССР по Краснодарскому краю» представлены материалы по возобновлению деятельности городских и сельских церковных приходов начиная с 1943 г. В них содержатся отрывочные, но уникальные сведения, сохраненные церковным активом, описывающие внутреннее и внешнее убранство церквей, построенных в конце XIX – начале XX вв., личные анкеты священно-церковнослужителей, назначаемых на вновь открытые приходы, которые воспроизводят исторические события гражданской и церковной истории конца XIX – начала XX вв.

Значительный блок архивных материалов духовных ведомств представлен фондами федерального и регионального архивов. Наибольшую ценность, на наш взгляд, представляют материалы Российского государственного исторического архива (РГИА), где хранятся документы Святейшего Синода. Фонд №796 «Канцелярия Синода» включает более 370 тысяч архивных единиц. Для нас интерес представляют дела, содержащие отчеты архиереев о состоянии Кавказской и Екатеринодарской епархии, а с 1886 г. Ставропольской и Екатеринодарской. Дела микрофильмированы. В отчетах представлены сведения по годам начиная с 1868 г., содержащие информацию по следующим разделам: работа консистории, Екатеринодарского духовного правления, Кавказского попечительства о бедных духовного звания, благочиний, состояние духовенства и паствы; сведения об особенностях религиозности кубанского казачества, о деятельности приходских организаций, статистические данные о количестве духовенства, церквей в епархии и Кубанской области. В фонде №799 «Хозяйственное управление» имеются описания построенных храмов и церковных зданий в приходе, их проекты и страховые оценки.

Поскольку Кубанская область входила в состав Ставропольской и Екатеринодарской епархии, многие сведения о деятельности Церкви в Кубанской области мы находим в епархиальной столице. В Государственном архиве Ставропольского края (ГАСК), в фонде №135 «Ставропольская духовная консистория», хранятся отчеты благочинных, смотрителей духовных училищ, наблюдателей за церковными школами, сведения о деятельности приходских организаций, клировые ведомости по приходам Кубанской области. Являясь документальным описанием прихода во всех его составных частях, клировые ведомости помимо полных данных о приходском причте предоставляют сведения о церковных постройках, церковном имуществе и доходах, наличии школ и богаделен, статистические данные по приходу. Материалы о внутрисословной взаимопомощи среди духовенства отражены в фонде №361 «Ставропольское попечительство о бедных духовного звания». Редкие сведения в области миссионерской деятельности духовенства и паствы представлены в фонде №439 «Ставропольский епархиальный миссионерский совет». Статистические сведения о количестве церковных школ из фонда №306 «Ставропольский епархиальный училищный совет» позволяют выявить количество одноклассных церковно-приходских школ и школ грамоты в Кубанской области и динамику развития их в конце XIX – начале XX вв. В фондах №77 «Ставропольское епархиальное женское училище» и №91 «Ставропольская духовная семинария» имеется информация, характеризующая учебный и воспитательный процессы в епархиальных женском и мужском духовных училищах г. Екатеринодара.

Второй блок источников включает опубликованные материалы, которые можно объединить в несколько групп:

1. Законодательные акты и сборники документов. Законодательные акты содержатся в «Полном собрании законов Российской империи» (Собр. 2, 3) [50]. К ним относятся, прежде всего, государственное законодательство, специально посвященное церковным вопросам, общие законы, регулирующие различные сферы жизни. Церковное законодательство представлено Уставом духовных консисторий, различными

указами, распоряжениями Синода, циркулярными письмами и др. [72; 74; 51; 25; 67; 47]. Документы, отражающие проблемы церковной жизни в Кубанской области, храмостроительства, жизнедеятельности священно-церковнослужителей, в том числе в сфере духовного образования и просвещения, содержатся в сборнике «Православная Церковь на Кубани» [55].

2. Делопроизводственные материалы представлены в журналах заседаний съездов духовенства [10] и Екатеринодарской городской думы [9, 1899, с. 18; 1907, с. 29–30].

3. Статистические данные содержатся в отчетах начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска. Они отражают количественный состав православных и представителей других вероисповеданий по отделам Кубанской области с 1895 по 1916 гг. [33]. Обобщающие сведения о количестве церковно-приходских школ и школ грамоты в Кубанской области с 1887 по 1897 гг. содержатся в «Ставропольских епархиальных ведомостях» [39; 40, 1889, №24, с. 536–543; 1890, №1, с. 13–21; 41, с. 260–302; 42, с. 47–64; 43, №5, с. 126–144; №6, с. 195–208; №7, с. 235–244; 44, с. 14–56; 45, с. 75; 37; 38]. В них встречаются незначительные расхождения с данными из других источников, иногда они отсутствуют в годовых отчетах епархиальных наблюдателей церковных школ. Это связано как с отсутствием обязательного требования со стороны епархиального архиерея предоставлять эти данные, так и с недостаточно разработанной методикой сбора такого рода сведений. Из Всеподданнейших отчетов обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1868–1916 гг. извлечены статистические данные о количестве церквей, благотворительных учреждений, школ при церквях и монастырях, училищ [5]. Так как отчеты публиковались не полностью, при работе с ними следует обращаться к подлинникам из фонда канцелярии обер-прокурора Синода. Обобщающие сведения о распределении населения Кубанской области по сословиям и вероисповеданию содержатся в материалах Первой Всеобщей переписи населения Российской империи [46].

4. Сведения о церковной жизни на городских приходах Кубанской области встречаются в источниках личного происхождения, например в воспоминаниях товарища обер-прокурора Святейшего Синода князя И.Д. Жевахова, посещавшего Кубанскую область накануне революции 1917 г. Встречаясь с первым викарным епископом Екатеринодарским и Кубанским Иоанном, И.Д. Жевахов характеризовал викария как робкого и смиренного человека, «который из-за своей нерешительности, а главное неумения проповедовать, вызывал недоброжелательное отношение у местного духовенства» [4, с. 278-282]. Здесь же содержатся сведения о миссионерской и просветительской деятельности, проводимой духовенством в г. Екатеринодаре. Большую ценность представляет путевой дневник епархиального миссионера протоиерея Симеона Никольского [7], в котором он отразил свои наблюдения о духовном сословии Кубанской области, о деятельности Церкви и ее служителей на миссионерском и просветительском поприще. Материалы о состоянии духовенства и прихожан Кубанской области содержатся в воспоминаниях епископов Игнатия Брянчанинова и Иеремии (Соловьева) [11; 12, с. 471-517].

5. Наиболее многочисленную группу источников представляют корреспонденции, заметки, статьи публицистического характера и другие материалы периодической печати. Дореволюционную периодику можно разделить на церковную и светскую. К церковной относится журнал «Ставропольские епархиальные ведомости» (СЕВ), включающий статьи о просветительской, благотворительной, миссионерской деятельности Церкви в Кубанской области и других губерниях Российской империи, уставы приходских организаций, сведения о сектах и расколах, официальные обращения и распоряжения Святейшего Синода [23, с. 64; 62, с. 1241-1243; 53, с. 11; 54, с. 536-541; 32, с. 3-4; 76, с. 13-20; 13, с. 383-384; 52, с. 447-458; 73, с. 1181-1197; 34, с. 1363-1364; 35, с. 1298-1301; 27, с. 66-67; 28, с. 780-782]. Сведения о финансовых источниках церкви Кубанской области и их причтов в конце XIX - начале XX вв. [78, с. 215; 49, с. 430-431; 31, с. 366-367; 26, с. 414-415; 18, с. 134-137], о строительстве хра-

мов, об учреждении общественных организаций и их деятельности [68, с. 103–105; 66, с. 1279; 65, с. 791–794; 58, №13, с. 440–448; №14, с. 468–477; №15, с. 517–528; 3, с. 1641–1643; 2, с. 840–841; 13, с. 383–384; 30, с. 335–341] нашли отражение в епархиальном журнале. Та же информация содержится в статьях и отдельных брошюрах под заголовком «Обозрение епархии» [6, 1893, №23, с. 738–755; №24, с. 786–800; 1894, №1, с. 57–71; 1896, №21, с. 1325; №24, с. 1481; 29; 21].

Материалы по истории епархии и миссионерской деятельности духовенства Кубанской области отражались в журнале Ставропольского епархиального церковно-археологического общества, имевшем всего два выпуска [75].

Из сборников, издаваемых Кубанским областным статистическим комитетом, были извлечены сведения, касающиеся деятельности Церкви в области просвещения, духовного образования, храмостроительства [36; 77, с. 107; 63, с. 158–193].

В журнале «Кубанская школа» представлены материалы о деятельности благотворительных и просветительских общественных организаций, об их сотрудничестве с церковными обществами [15].

Заметки о деятельности Православной Церкви в Ставропольской епархии помещались в центральных церковных изданиях, например в «Церковных ведомостях» [57, с. 1392; 22].

На страницах светской периодики, в частности в «Кубанском казацком вестнике», публиковались статистические данные о количестве собранных средств от прихожан в пользу раненых воинов, количестве церквей, статьи о духовном состоянии кубанской паствы накануне разделения епархий, о повседневной жизни жителей станичных приходов [17, 1913, №398, с. 3; 1916, №702, с. 8; 1917, №2–3, с. 24]. Материалы «Кубанских областных ведомостей» рассказывают о постройке церквей, школ, о положении пастырей, паствы, о создании церковных организаций [16].

6. Отдельную группу источников составляют справочные пособия и энциклопедические издания. Они позволяют ориентироваться в мно-

гообразии исторического материала, уточнять понятия и проч. Наиболее ценными в этом плане являются труд священника Н.Т. Михайлова «Справочник по Ставропольской епархии» и другие справочные издания и энциклопедии [71; 70; 61; 20; 56, с. 267, 305, 325; 19, с. 847; 1, с. 139; 14, с. 880; 79, с. 384–385]. Из постсоветского периода интерес представляют справочные книги А.И. Раздорского и статьи С.Н. Романовой [60; 59; 64, с. 229–231].

Немаловажным источником по истории Церкви на Кубани являются устные свидетельства очевидцев и современников исторических событий. Полевые материалы Кубанских фольклорно-этнографических экспедиций, проходивших с 1996 по 2010 гг. в станицах Краснодарского и Ставропольского краев, позволили расширить документальные сведения об истории церковных приходов устными воспоминаниями старожилов по следующим темам: строительство и украшение церквей, особенности церковной жизни, деятельность приходских общин и их пастырей, мученическая кончина за веру [48].

- 
1. Большая советская энциклопедия / Под ред. Введенского. 2-е изд. Т. 29.
  2. *Виноградов Н., свящ.* Открытие и начало деятельности церковно-приходского совета в приходе ст. Варениковской // СЕВ. 1907. №15.
  3. *Волубуев И., диак.* Освящение нового храма в ст. Чамлыкской // СЕВ. 1910. №49.
  4. Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода князя И.Д. Жевахова. Т. 1. М., 1993.
  5. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания. СПб.-Петроград, 1868–1916.
  6. *Д. У.* Путешествие Преосвященнейшего Агафодора для обозрения церквей (посещение монастырей и станиц Кубанской области) // СЕВ. 1893. №№ 23, 24; 1894. №1; 1896. №№ 21, 24.
  7. Дневник Ставропольского епархиального противосектантского миссионера прот. Симеона Никольского. Ставрополь, 1901.
  8. Епархии и приходы России XVIII–XX вв. (Список книг, составленный по каталогам ГПБ. 17.01.1964 г.).

9. Журнал Екатеринодарской городской Думы. Екатеринодар, 1899; 1907.
10. Журналы заседаний Съезда депутатов от духовенства и церковных старост Ставропольской епархии за 1913–1916 гг. Ставрополь, 1917–1918.
11. Записки Преосвященного Иеремии (Соловьева), архиепископа Нижегородского (1799–1884) за время бытности его епископом Кавказским и Черноморским в г. Ставрополе в 1846, 1847, 1848 годах / Публ. К. Евтропов. Томск, 1901.
12. *Игнатий Брянчанинов, свт.* Полное собрание творений. Прил. Святитель Игнатий на Кавказской кафедре. Т. II. М., 2008.
13. Из путевого журнала Епархиального наблюдателя церковных школ (Усть-Лабинское церковно-приходское попечительство и его деятельность) // СЕВ. 1897. №7.
14. Краткая Российская энциклопедия. Т. 1. М., 2004.
15. Кубанская школа. 1915. №№ 1, 3–6, 6–10; 1917. №1–2.
16. Кубанские областные ведомости. 1900. №№ 12, 19, 44, 55, 59, 78, 107; 1901. №№ 25, 71, 84.
17. Кубанский казачий вестник. 1913. №398; 1916. №№ 37, 702; 1917. №2–3.
18. *Максимов С., свящ.* С берегов реки Кубани // СЕВ. 1888. №3.
19. Малый энциклопедический словарь. С приложением кратких руководств по различным отраслям знаний и словарей иностранных языков / Изд. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. СПб., 1902.
20. *Маниул (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи. 992–1892. Т. 1–3. М., 2002–2004.
21. *Михайловский Т.Н.* Из путевых записок, веденных при обозрении Преосвященнейшим Германом, епископом Кавказским, церковью Ставропольской губернии в мае 1875. Ставрополь, 1875.
22. Назначение епископа Агафодора на Ставропольскую кафедру // Церковные ведомости. СПб., 1888.
23. *Никольский С.* Ставропольское Епархиальное духовенство и Вторая Отечественная война // СЕВ. 1916. №2.
24. *Новиков Л.П.* Метрики (общие акты состояний) у православных (по ведомствам епархиальному и военно-духовному), инославных, старообрядцев, сектантов, евреев, караимов и магометан. СПб., 1907.
25. Новые духовные законы. Полное руководство / Под ред. А.Е. Никольского. Ч. I. М., 1879.
26. О порядке выдачи жалования духовенству Кубанской области // СЕВ. 1879. №12.

27. О православных братствах или братчинах: Распоряжения епархиального начальства // СЕВ. 1891. №6.
28. О службе сестер Черноморской Марие-Магдалинской пустыни и иеромонахов Кизлярского монастыря по уходу за больными и ранеными // СЕВ. 1878. №21.
29. Обзорение епархии Преосвященного Агафодора. Ставрополь, 1904.
30. Образование церковно-приходского попечительства в Екатерининском приходе г. Екатеринодара // СЕВ. 1906. №6.
31. Один из способов содержания приходского священника // СЕВ. 1891. №23.
32. Определение Святейшего Синода о преподании епархиальным начальством указаний относительно порядка производства испытаний на льготу IV разряда ученикам церковно-приходских школ // СЕВ. 1891. №1.
33. Отчет Начальника Кубанской области и Наказного атамана Кубанского казачьего войска. Екатеринодар, 1896-1917.
34. Отчет о деятельности Майкопского Свято-Осиевского Братства за 1900 г. // СЕВ. 1901. №23.
35. Отчет о деятельности православно-церковного братства Святого Великомученика Артемия, учрежденного в 1895 году при Троицкой церкви станицы Новошербиновской Кубанской области, за двадцатилетний период существования // СЕВ. 1914. №44.
36. Отчет о состоянии народных училищ в Кубанской области до 1874 г. // Памятная книжка Кубанской области на 1875 год. Екатеринодар, 1875.
37. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Ставропольской епархии за 1895-1896 учебный год // СЕВ. 1897. №5-8.
38. Отчет о состоянии церковно-приходских школ и школ грамоты Ставропольской епархии за 1896-1897 учебный год // СЕВ. 1898. Приложение к №12-14.
39. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1887-1888 учебный год // СЕВ. 1889. №2-6.
40. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1888-1889 учебный год // СЕВ. 1889. №24; 1890. №1.
41. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1889-1890 учебный год // СЕВ. 1891. №8.
42. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1890-1891 учебный год // СЕВ. 1892. №3.
43. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1891-1892 учебный год // СЕВ. 1893. №№ 5, 6, 7.

44. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1892-1893 учебный год // СЕВ. 1894. №1.
45. Отчет о состоянии церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1893-1894 учебный год // СЕВ. 1895. №2-8.
46. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. 65. Кубанская область. СПб., 1905.
47. *Петров Ф.В.* Законы о поземельном устройстве казачьих станиц. СПб., 1905.
48. Полевые материалы Кубанских фольклорно-этнографических экспедиций с 1996 по 2010 гг., хранящиеся в фондах Научно-исследовательского центра традиционной культуры Кубани ГБНТУ «Кубанский казачий хор». Полевой дневник автора.
49. По предмету выдачи прихожанами станицы Урупской своему священнику Григорию Бежанову 150 р. из общественных сумм за труды по службе в приходе // СЕВ. 1894. №10.
50. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. Т. 37. СПб., 1865. Ст. 38256; Собр. 2. Т. 42. СПб., 1867. Ст. 44883; Собр. 3. Т. 25. СПб., 1908. Ст. 25779.
51. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1915.
52. Положение о церковных школах ведомства православного исповедания // СЕВ. 1902. №9.
53. Правила для ведения внебогослужебных катехизических поучений в приходах Ставропольской епархии // СЕВ. 1891. №1.
54. Правила о церковно-приходских школах // КЕВ. 1884. №15.
55. Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сборник документов. Краснодар, 2001.
56. Православная энциклопедия. Т. I–XVI. М., 2000–2007.
57. Пребывание Их Императорских Величеств в г. Екатеринодаре // Церковные ведомости. №49. СПб., 1888.
58. *Прозоровский М., свящ.* Из летописи Покровской церкви г. Ейска // СЕВ. 1877. №№ 13, 14, 15.
59. *Раздорский А.И.* Историко-статистические описания епархий Русской Православной Церкви (1848–1916). Сводный каталог и указатель содержания. СПб., 2007.
60. *Раздорский А.И.* Справочные издания епархий Русской Православной Церкви, 1861–1915. Сводный каталог и указатель содержания. СПб., 2002.

61. Расписание городских и сельских приходов, церквей и причтов Кавказской епархии. Б.м. [1876?].
62. *Ратмиров М., свящ.* Торжество освящения и открытия церковно-приходской школы в ст. Суздальской Кубанской области // СЕВ. 1900. №21.
63. Религиозно-просветительские братства и общества благотворительные, ученые, экономические, музыкальные и другие в Кубанской области // Кубанский календарь на 1899 год. Екатеринодар, 1899.
64. *Романова С.Н.* Источники персональной информации о православном духовенстве XX века в государственных архивах России // Материалы по истории русской иерархии. Статьи и документы. М., 2002.
65. *Садовский А., свящ.* Из ст. Успенской Кубанской области (Материалы для летописи Успенского прихода) // СЕВ. 1909. №25.
66. *Садовский А., свящ.* Торжество закладки нового Успенского храма и освящение временного молитвенного дома в ст. Успенской Кубанской области // СЕВ. 1908. №39.
67. Сборник циркуляров, распоряжений и разъяснений по учреждению попечительств о народной трезвости. СПб., 1902.
68. *Свящ. В.В.* Станица Славянская Кубанской области [История местной церкви] // СЕВ. 1887. №3.
69. Справочная книга для духовенства Ставропольско-Екатеринодарской епархии. Ставрополь, 1901.
70. Справочная книжка по Ставропольской епархии / П.В. Архангельский. Ставрополь, 1889.
71. Справочник по Ставропольской епархии. Ставропольская губерния и Кубанская область (Обзор городов, сел, станиц и хуторов) / Сост. свящ. Н.Т. Михайлов. Екатеринодар, 1910.
72. Устав духовных консисторий с приложением всех относящихся к нему законов. М., 1879.
73. Устав женских училищ Духовного ведомства // СЕВ. 1901. №21.
74. *Федотов Ф.* Сборник узаконений и распоряжений о церковных школах ведомства православного вероисповедания. СПб., 1907.
75. Церковная старина на Северном Кавказе. Журнал Ставропольского епархиального церковно-археологического общества. Вып. 1. Ставрополь, 1910; Вып. 2. Ставрополь, 1911.
76. Церковно-приходские школы в епархии: Доклад // СЕВ. 1896. №21.

77. Циркуляр и. д. Начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска // Кубанская справочная книжка 1894 года. Екатеринодар, 1894.
78. *Шамрай Ф.* Финансовое банкротство церквей Кубанской области // СЕВ. 1911. №7.
79. Энциклопедия кубанского казачества / Под общ. ред. проф. В.Н. Ратушняка. Краснодар: Традиция, 2011.

# **Отражение истории христианства на Северном Кавказе в трудах православного духовенства**

*Горожанина М.Ю. (Краснодар)*

---

История христианства на Северном Кавказе насчитывает почти две тысячи лет, в то время как ее изучение датируется всего двумя столетиями. Начало систематического рассмотрения данной проблемы было связано с окончанием Кавказской войны и обустройством вновь присоединенного края. Важную роль в процессе включения новых территорий в российское культурное пространство сыграли священнослужители Русской Православной Церкви. Именно они выступали проводниками монархических ценностей и носителями патриотических начал, объединяющих представителей различных слоев и этносов. Решение столь важных задач диктовало необходимость обращения к изучению исторического прошлого, важное место в котором занимала история Русской Православной Церкви. Одним из первых исследователей русской церковной истории был митрополит Платон (Левшин). Но его труд не представляет особой значимости для специалистов по Северному Кавказу, так как основное внимание в нем уделялось освещению общих вопросов истории Русской Православной Церкви.

Совершенно иным было пятитомное исследование архиепископа Филарета (Гумилевского) «История Русской Церкви» (доведена до 1826 г.), впервые увидевшее свет в 1847 г. Работа неоднократно переиздавалась и пользовалась большой популярностью. В 1852 г. на ее основе был создан учебник по церковной истории. Не случайно архиепископа Филарета современники называли Карамзиным церковной истории [1, с. 74].

Освещая прошлое Русской Церкви, много места в исследовании автор отводил разработке методологических вопросов. Именно этот аспект делает его труд актуальным и в наши дни. Так, показывая специфику из-

учения церковной истории, архиепископ Филарет особо обращал внимание на два момента.

1. Необходимость знания гражданской истории. «Историк Церкви должен помнить, что: поелику события Русской Церкви часто тесно связывались с гражданскими событиями России, так что часто, не зная последних, трудно понять и первые...» [8, с. 15].

Этот тезис особенно актуален сегодня, когда появляется немало исследований, оторванных от исторических реалий изучаемого периода.

2. Важность духовного мировоззрения автора. «Без христианского благочестия Церкви историк – иностранец в Христовой Церкви: много не поймет он в событиях Церкви, многое испортит превратным толкованием, или вовсе оставит без внимания» [8, с. 16].

В последнее время стало модным обращаться к истории Русской Церкви, вместе с тем стремление некоторых авторов освещать церковную историю с материалистических позиций способствует процветанию исторического субъективизма. Как верно предупреждал архиепископ Филарет, незнание исследователем православных ценностей, специфики русского духа приводит к созданию ложных образов и искажает историческую картину прошлого.

Много места в своем исследовании автор отводил и методам работы с историческими источниками, особо подчеркивая значимость их анализа и сопоставления. «Между источниками надобно делать выбор, отличать достоверные от недостоверных, современные от поздних... Важно рассматривать историю как целостную картину, излагать события в хронологической последовательности... Пересматривая источники, исследователь должен смотреть на них не по духу своего времени, а так, как требуют обстоятельства того времени, как требует правда истории и Евангелие» [8, с. 18].

Таким образом, архиепископ Филарет не только обозначил основные принципы научного исследования, но и сформулировал базовые положения православного подхода к изучению церковной истории. Его труд сыграл важную роль в появлении целой плеяды исследователей из числа православного духовенства. Работа была особенно востребована в пореформенный период, когда священнослужители активно включились в изучение истории своего

региона. Как проводить научное исследование, собирать необходимую информацию и ее анализировать – на все эти вопросы архиепископ Филарет дал ответ в своем труде.

Немало места в этой работе занимает и освещение ранних страниц христианской истории на Северном Кавказе. Архиепископ Филарет был одним из первых церковных деятелей, которые считали, что первыми очагами христианства на территории Российской империи были Северный Кавказ и Крым. Процесс христианизации этих территорий, по его мнению, начался в IV в., при византийском императоре Константине Великом, проповедь же апостола Андрея Первозванного в 40–50-е гг. I в., к сожалению, особых результатов не дала [8, с. 19].

С точки зрения архиепископа Филарета, важную роль в распространении христианства среди народов Северного Кавказа сыграли проповедническая деятельность Иоанна Златоуста в IV в. и миссионерская экспедиция братьев Кирилла и Мефодия в середине IX в. Усиление русского присутствия в этих местах было связано со знаменитым Фотиевым крещением дружины Аскольда и Дира. На этом автор завершает освещение древней истории христианства на Северном Кавказе и возвращается к этой тематике лишь в связи с образованием Осетинской духовной комиссии. Труд архиепископа Филарета содержит интересные статистические данные о численности крещеных осетин. Правда, анализ самой миссионерской практики отсутствует. Говоря о горских народах Северного Кавказа, автор особо обращал внимание на тот факт, что до принятия ислама они были христианами. Именно в работе архиепископа Филарета впервые встречаются сведения о посольствах кабардинцев 1557 и 1559 гг. ко двору Ивана Грозного и об их просьбе дать им православных священников, а также войско для защиты от Крымского ханства. Последнее добавление наталкивает на мысль, что в основе этой просьбы лежали не религиозные потребности, а необходимость решения политических задач. Москва могла отказать в помощи иноверцу, но не смела проигнорировать просьбу братьев по вере, молящих защитить православную веру от притеснения со стороны мусульман. Описывая отправку в 1560 г. священников на Северный Кавказ, автор особо подчеркивал, что Иваном Грозным было послано две миссии православного духовенства (к сожалению, их численность

неизвестна): одна – к кабардинцам, во главе с воеводой Д.И. Вишневецким, а также с крещеными черкесами князем Иваном Баашиком и князем Василием Сибокм; другая – в Шевкальское ханство (район Северного Дагестана), во главе с воеводой И.С. Черемисиновым. Из труда архиепископа Филарета читатель узнает о трагической гибели Д.И. Вишневецкого. В 1564 г. он был захвачен турками и мученически убит. В течение трех суток воевода, подвешенный за ребра, славил Христа и проклинал магометян [9, с. 70]. Судьба остальных участников миссии до сих пор неизвестна.

Весьма ценным в работе является и постоянное обращение автора к цитированию различных источников, многие из которых сегодня утрачены либо представляют библиографическую редкость. Так, доказывая, что горцы сохраняли приверженность христианству и после падения Византийской империи, архиепископ Филарет не только указывает на сохранившиеся следы христианских древностей, но и приводит свидетельства иностранных путешественников, посетивших Кавказ в разное время, таких как Джорджио Интериано (начало XVI в.), Гербенштейн (конец XVI в.), Витсен (начало XVIII в.). Таким образом, архиепископ Филарет расширяет источниковую основу по данной проблематике. В этом смысле особенно интересны его сведения о почти двадцатилетнем противостоянии в конце XVIII в. шапсугов и натухаевцев. Цитируя не дошедший до нас источник, автор писал: «Вы, – говорили натухаевцы, обращаясь к шапсугам, – изменили закону предков; но мы не хотим, чтобы вы следовали Магомету, и требуем: возвратитесь к старому закону» [9, с. 104]. Именно в работе архиепископа Филарета впервые встречаются данные о том, что окончательная исламизация адыгских племен, живущих на левом берегу Кубани, относится к 1807 г. и связана с установлением власти Гассан-паши на территории Черкесии (район современной Анапы).

Вместе с тем многие сведения, приведенные в труде архиепископа Филарета, требуют дополнительной проверки. К сожалению, автор не всегда подходит критически к историческому источнику. Поэтому нередко встречаются неточности. Так, вслед за Гербенштейном архиепископ Филарет пишет о том, что адыги вели богослужение на славянском языке, что не соответствует исторической действительности. Согласно многочисленным документам, христианизация горцев Северо-Западного Кавказа велась силами Византий-

ской империи, основной костяк священнослужителей составляли выходцы из Греции. В адыгском языке до сих пор сохранилось слово «шовгень» – греческий священник. Поэтому церковная служба могла вестись лишь на греческом языке. Во многом именно незнание этого языка большинством горцев привело к тому, что с падением Византийской империи адыги остались без духовенства – его просто неоткуда было брать.

Имеются в работе и некоторые хронологические неточности. Так, автор пишет о создании в 1789 г. Моздокско-Маджарской викарной епископии, в действительности же она была учреждена в 1793 г. Образование Осетинской духовной комиссии относится не к 1746, а к 1745 г. Тем не менее, несмотря на эти упущения, работа архиепископа Филарета, бесспорно, весьма значима и до сих пор представляет интерес для всех занимающихся проблемами истории христианства на Северном Кавказе.

В этом плане весьма ценными являются и труды митрополита Макария (Булгакова). Особый интерес представляют его 12-томная «История Русской Церкви» и работа «История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение к Истории Русской Церкви». В последней особенно много внимания автор отводит освещению древней истории христианства на Северном Кавказе. В отличие от архиепископа Филарета, митрополит Макарий считает, что проповедь святого апостола Андрея Первозванного имела важное значение для этих мест. Именно в конце I в., по его мнению, здесь появились первые христианские общины. Поэтому митрополит Макарий уделяет очень много внимания описанию маршрута апостола Андрея Первозванного. Особенно ценно то, что автор предпринимает попытку критического анализа всех имеющихся по этой проблеме источников. Достаточно аргументированно он убеждает читателей, что народы Северного Кавказа и Крыма впервые услышали Благою весть именно из уст апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита. В качестве еще одного аргумента автор приводит предание абхазов о существовании на их земле могилы Симона Кананита. Верность всего вышесказанного подтверждают и данные археологии. Так, в 2008 г. во время археологических раскопок на Таманском полуострове в культурном археологическом слое, относящемся ко II в., были найдены предметы

с христианской символикой, а также несколько христианских захоронений [7, с. 12].

Интерес вызывает и глава, посвященная распространению христианства на территории Зихии. Именно в ней впервые встречаются сведения о раннехристианских епархиях в этом крае. «В Зихии мы знаем четыре епархии, из которых одна имела резиденцию в Фанагории, другая в Метрахе (Тмутаракани, или Тамани), третья в Зихополисе, или Зихии, отделявшейся от Тамани, по словам Константина Багрянородного, одной только рекой – Укрухом, четвертая в Никопсисе у нынешней реки Шакупсы» [5, с. 48].

Именно этот текст вызвал разногласия среди исследователей по поводу точной локализации обозначенных епархий. До сих пор среди специалистов нет единого мнения. Вместе с тем сам автор указывает на то, что епархии существовали не одновременно. Вполне логично предположить, что на каком-то отрезке времени территория старой епархии была включена во вновь образованную, прежние названия заменились новыми, как это неоднократно бывало в новейшей истории. Исходя из этого можно заключить, что в древности на территории Зихии существовало две епархии – Фанагорийская (район Тамани) и Зихийская (центр неоднократно переносился, это и район Туапсе, и район Керчи), епископы которых упоминаются среди участников церковных Соборов VI в. «Так, Фанагорский епископ Иоанн присутствовал на Цареградском Соборе в 519 г. и подписался под отношением сего Собора к Константинопольскому Патриарху Иоанну о возобновлении на священных скрижалях (диптихах) имен некоторых его предшественников, которые он повелел было изгладить, а имя Зихийского епископа Дамиана сохранилось между подписями Собора Константинопольского, бывшего под председательством архиепископа Мины в 526 г.» [5, с. 54]. Что же касается двух остальных епархий, то Никопская впервые упоминается лишь в середине VII в. Это позволяет предположить, что именно в указанное время происходят преобразования в Зихской епархии и она меняет свое название, а чуть позже вновь возвращает прежнее. К IX в. перемены затрагивают и Фанагорийскую епархию – к этому времени она именуется Тмутараканская. Примечательно, что об этом писал и сам митрополит Макарий: «Две из епархий древней Зихии, находившиеся в Фанагории и в Зихополисе, вероятно, к концу настоящего

периода упразднены, потому что об них уже нет упоминования в уставе Льва императора, и соединены с Тмутараканскою и Никопскою, а эти две, как видно из того же устава, принадлежали к числу епархий, коих иерархи пользовались титулом независимых» [5, с. 55].

Рассматривая вопросы христианизации народов Северного Кавказа, именно митрополит Макарий впервые выделил две его части – северо-восточную (Аланию) и северо-западную (Зихию).

Среди лиц, сыгравших важную роль в распространении христианства на Северном Кавказе, помимо вышеназванных апостолов митрополит Макарий выделял двух византийских императоров – Константина Великого и Юстиниана.

Так же как и архиепископ Филарет, митрополит Макарий строил свое исследование на использовании большого количества различных источников, особенно много ссылок на греческих авторов, таких как святители Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст, Евагрий и др. Весьма ценно обращение митрополита Макария к данным Вселенских Соборов, греческим месяцесловам, но в то же время, приводя различные цитаты, автор не подвергает их критическому анализу. Поэтому в работе есть неточности. Так, вслед за греческими историками митрополит Макарий отождествляет хазар с аланами, считая их одним племенем, а булгар относит не к тюркам, а к славянам. В результате, когда он пишет о епархиях алан IV и VIII вв., то имеет в виду разные народы и территории. «Писатели средних веков Иоанн Зонара (XII в.) и Феодор Вальсамон (XIII в.), вероятно, не без основания полагали, что в Алании были епархии еще во дни Халкидонского Собора (451 г.) и что 28 правилом сего Собора причислены были они к диоцезии Понтийской. Существование же какой-либо аланской, или хазарской, епархии в VIII в. выше всякого сомнения, когда, по словам месяцеслова императора Василия, там был уже около половины сего века свой епископ» [5, с. 60].

Здесь явная путаница понятий, так как первые упоминания о епархии Аланского государства относятся лишь к середине X в., именно в этот период шел интенсивный процесс христианизации. Кому принадлежали вышеназванные епархии, предстоит ответить современным исследователям.

Бесспорно одно – то, что основной костяк христианской паствы в указанные периоды составляли византийцы, проживающие на территории Северного Кавказа, большая часть которого длительное время входила в состав Византийской империи.

Весьма интересные сведения встречаем у митрополита Макария и о периоде иконоборчества. Он подчеркивал, что особо жестокие гонения на сторонников почитания икон начались в царствование иконоборца Константина Копронима. Логично предположить, что именно к этому периоду относится появление христианских общин в горах современной Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии. Подтверждением этого является и уникальное наскальное изображение Лица Христа, обнаруженное в районе Нижне-Архызского городища в 1999 г. Вполне возможно, что оно не единственное и исследователей еще ждет немало открытий в этой области. Описание средневекового периода автор завершает сообщением о важной роли местных епархий в жизни этого региона как в VI, так и в X вв., подчеркивая, что по своему статусу они были выше даже Крымских.

Начало нового этапа в истории данного региона митрополит Макарий относит к XVI в. и связывает с вхождением Астраханского ханства в состав Российского государства. Правда, ошибочно указывает на 1554 г. Как известно, это событие произошло двумя годами позже, в 1556 г. Из его труда читатель узнает, что уже в 1568 г. в город был назначен игумен Кирилл, трудами которого было положено начало монастырскому строительству в этом крае. В 1573 г. в Троицко-Никольском Астраханском монастыре было уже три храма и 25 братий. А с началом следующего столетия там была открыта и епархия [4, с. 89].

Из фундаментальных работ по истории Православной Церкви следует выделить и труд протоиерея Петра Смирнова, изданный в 1903 г. Правда, в отличие от предшествующих авторов, он историю Русской Церкви начинает лишь с IX в. и связывает появление первых христиан на территории будущего Русского государства с Фотиевым крещением. Поэтому в его исследовании нет данных о становлении христианства на Северном Кавказе.

По мнению автора, возникновение епархии в Мутаракани относится к русскому периоду и связано с деятельностью митрополита Киевского Леон-

тия, когда «в 992 были поставлены епископы в Новгороде, Чернигове, Тмутаракане и др.» [6, с. 15].

Говоря о системе церковного подчинения, протоиерей Петр Смирнов особо подчеркивал, что зависимость Русской Церкви от Константинополя проявлялась лишь в назначении на Русь митрополитов из Греции. В остальном Русская Православная Церковь пользовалась правами экзарха, в дела Русской Церкви византийцы не вмешивались, так как Русское государство было самостоятельным [6, с. 24]. Эта мысль позволяет увидеть существенное отличие в становлении христианства в России от Северного Кавказа, народы которого не только не имели своих духовных пастырей, но и не предпринимали никакой попытки создания своей Церкви. Все церковные учреждения, существующие в этом регионе, были составной частью Византийской Церкви, ослабление ее позиций привело к затуханию религиозной жизни в данном регионе. Не имея своих духовных школ, церковных книг, написанных на родном языке, народы Северного Кавказа в скором времени остались без духовенства, что, естественно, отразилось на уровне их религиозной культуры.

Большой вклад в изучение истории христианства на Северном Кавказе внесли и труды местного духовенства. Первые изыски в этой области относятся к концу XVIII в. и представляют собой разрозненные заметки по тем или иным вопросам церковной старины. Анализируя работы священнослужителей в данной области, можно выделить два этапа.

За основу периодизации взяты изменения в организации и методике проведения разысканий древности.

Первый, начальный: конец XVIII в. – середина 60-х гг. XIX в.

Второй: середина 60-х гг. XIX в. – 1917 г.

Для первого периода характерно:

- стихийность в деятельности – еще не было создано никакой церковной организации, координирующей исследовательскую работу;
- преобладание примитивных форм сбора информации;
- инициатива изучения рудиментов прошлого исходила в это время от самих священнослужителей либо от казачьего начальства, которое обращалось за помощью к Церкви;

- приоритетным направлением было изучение объектов христианской древности Северного Кавказа, казачьих церковных реликвий, церковного быта и религиозных традиций.

На данном этапе важную роль в изучении церковной истории сыграли первые протоиереи Черноморского казачьего войска Роман Порохня и Кирилл Россинский, а также первый епископ Кавказский Иеремия.

Важное значение для развития церковной истории имело и открытие в 1829 г. древних христианских храмов в районе Большого Зеленчука. Именно тогда французским архитектором Бернардацци были сделаны их первые снимки и составлено описание, но дальше этого дело не пошло. Проведению исследовательских работ мешала идущая в этих местах Кавказская война.

Активизации деятельности Церкви в области исторических исследований способствовало и особое распоряжение Николая I от 1838 г., разрешившее проведение археологических раскопок на Таманском полуострове. На священников возлагалась разъяснительная работа среди населения с целью недопущения грабежей и мародерства.

Примерно в это же время Святейший Синод в одном из своих постановлений указывал: «Приведение в известность памятников всего ближе и удобнее произвести чрез почтеннейшее духовенство. Каждый из священников совершенно ознакомлен со своим приходом: он известен всем обывателям, знает всех владельцев и всех жительствоющих; почтен ими и пользуется должным уважением и доверенностью; ведает все места, все урочища земли. Первые на вопросы его скажут ему, ежели что имеют у себя в сем роде достойного любопытства, и не откажутся снабдить тем; удовольствием почтут поведать и указать, что есть у другого, неизвестного ему, и что могли слышать вероятного от старожилов» [3, с. 53].

Таким образом, уже в начале XIX в. как светская, так и духовная власть стремились привлечь широкие слои духовенства к собиранию и сохранению памятников старины. Особый успех эти попытки имели на Кубани.

Образование в 1843 г. собственной епархии способствовало более тесному сотрудничеству церковной и светской власти в вопросах изучения церковных древностей. Этому в немалой степени содействовали и труды

первого Кавказского епископа Иеремии. Занимаясь административно-хозяйственными вопросами (а на его долю выпало самое сложное – создание системы епархиального управления), на первый план он всегда ставил заботу о духовном состоянии общества, о сохранении исторической памяти. Кавказский архипастырь, отправляясь в небезопасные поездки по епархии, собирал по крупицам сведения о наличии христианских памятников и об особенностях верований местных народов. К сожалению, заниматься широкими исследованиями в то время мешала Кавказская война. Но труды епископа Иеремии не были напрасны. В 1861 г., с радостью откликаясь на учреждение Общества восстановления православного христианства на Кавказе, он написал «24 письма на Кавказ», где поместил все собранные им данные о специфике горского менталитета, о христианских древностях и об особенностях миссионерской деятельности в этом крае.

Учреждение в 1848 г. в Черномории Межевой комиссии вносило новый аспект в историко-исследовательскую деятельность церковнослужителей. С этого времени одной из их обязанностей стало изучение и составление истории своего прихода, религиозных нравов и традиций. В этом плане особенно внимания заслуживает работа кубанского священника С. Кучеровского, которая была первым исследованием (1852 г.), посвященным православной культуре казачества. Подчеркивая специфику религиозного мировоззрения черноморцев, Кучеровский писал: «Господствующая или лучше сказать исключительная вера в Черномории есть православная грекороссийская... если бы кто нашел иноверца среди черноморца, это было бы невероятно... По характеру своему черноморец набожен, усерден к религии, но набожность еще довольно груба. Если поставил Богу свечку, отправил молебен всем Святым, то уже и себя считает святым. Надобно еще много трудиться пастырям Церкви, чтобы просветить их нравственное понятие...» [2, с. 55].

Наступление второго периода связано с четырьмя моментами:

- 1) окончание Кавказской войны, стабилизация обстановки (это способствовало проведению разного рода научных изысканий);
- 2) образование в 1864 г. Московского археологического общества и популяризация церковной археологии (с 1869 г. эта дисциплина включается в учебные программы духовных семинарий и академий);

3) установление сотрудничества между светскими и духовными властями в области изучения археологических древностей;

4) выработка программы и плана научных исследований.

Так, в 1878–1879 гг. известным исследователем Кубани Е.Д. Фелицыным была разработана целая программа статистико-этнографического описания населенных мест Кубанской области, по которой священнослужители и народные учителя собирали необходимый материал. Большой вклад на этом поприще внесли представители кубанского духовенства: архимандрит Самуил, священники И. Руднев, М. Воскресенский, Е. Тимофеевский, Т. Стефанов, П. Руткевич и др.

Много интересных сведений по истории церковных приходов, изучению просветительской, миссионерской и благотворительной деятельности Русской Православной Церкви было собрано представителями владикавказского духовенства: Н. Лавровым, П. Кондраковым, А. Кардашевским, И. Поповым, диаконом А. Албеговым и др., а также ставропольского: С. Никольским, Д. Успенским, М. Космодемьянским, Гр. Ключаревым, И. Сперанским, К. Надежиным и др. По сей день актуальна работа священника Алексея Гагуева «Христианство в Осетии».

Окончательное вхождение Северного Кавказа в состав России актуализировало необходимость изучения раннехристианской истории в этом районе.

В 1882 г. Святейший Синод особым указом повелел всем епархиям составить списки древностей церковных и описи всех монастырских вещей, имеющих на их территории. В конце октября – начале ноября 1886 г. епископ Ставропольский и Екатеринодарский Владимир совершил поездку в район Зеленчукских храмов, итогом которой стала его работа «Христианские древности», опубликованная в «Ставропольских епархиальных ведомостях» в 1888 г. Им же была предпринята попытка обобщить все имеющиеся сведения по истории христианства на Северном Кавказе.

Важную роль в изучении церковной истории на Северном Кавказе сыграло созданное в 1895 г. по указу Святейшего Синода Ставропольское церковно-археологическое общество.

С наступлением XX в. интерес к историческому прошлому еще более усилился. В это время епископ Ставропольский Агафодор предложил написать историю Ставропольской епархии. С этой целью в 1903 г. при епархиальном церковно-археологическом обществе была учреждена комиссия для составления истории Ставропольской епархии.

В 1911 г. священником Н.Т. Михайловым был издан «Справочник по Ставропольской епархии» с подробным описанием всех населенных пунктов и церковных приходов в них. Статистическим данным предшествовали три большие вводные статьи. В первой много места отводилось описанию древнего и средневекового периодов в истории христианства на Кавказе. В этой части автор во многом повторял известную работу епископа Владимира «История христианства на Северном Кавказе». Вторая статья была посвящена подробному освещению христианской жизни на Северном Кавказе во второй половине XVIII в., а также важным событиям формирования и развития Кавказской епархии. В третьей статье основное внимание автор отводил описанию жизни и деятельности всех архиереев Кавказской и Ставропольской епархии. Несмотря на некоторые хронологические и статистические неточности, эта работа актуальна по сей день.

Важным подспорьем в изучении церковной региональной истории являются и работы протоиерея Симеона Никольского, особенно ценны его труды в области изучения сектантского движения. Бесценным является и его обзор статей неофициальной части «Кавказских епархиальных ведомостей» и «Ставропольских епархиальных ведомостей» за 1873–1907 гг., изданный в 1907 г. Аналогичный труд чуть раньше был проделан священником Иоанном Поповым – в 1901 г. он издал систематический указатель к «Владикавказским епархиальным ведомостям» с 1895 (начало издания ведомостей) по 1900 гг. Таким образом, именно православное духовенство положило начало библиографическому описанию истории христианства на Кавказе.

Подводя итог всему вышесказанному, следует особо подчеркнуть: русское православное духовенство внесло важный вклад в изучение церковной истории на Северном Кавказе. Особого внимания в этом плане заслуживают труды и известных церковных историков, таких как архиепископ Филарет (Гумилевский) и митрополит Макарий (Булгаков), и

местного духовенства, составлявшего историю своих церковных приходов, изучавшего церковную старину и активно печатавшегося на страницах епархиальных ведомостей.

- 
1. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь в 86 томах. Т. 84. СПб., 1906.
  2. ГАКК. Ф. 547. Оп. 1. Д. 215. Л. 55.
  3. *Горожанина М.Ю.* Роль Кубанского и Ставропольского духовенства в сохранении и изучении памятников древности в начале XX в. // Государство, общество, Церковь в начале XX в. Материалы XII Международной научной конференции. В 2-х ч. Ч. 2. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2013.
  4. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви в 12 томах. Т. 10. СПб., 1881.
  5. *Макарий (Булгаков), митр.* История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение к Истории Русской Церкви. СПб., 1846.
  6. *Смирнов П.* История христианской Православной Церкви. СПб., 1903.
  7. *Фанагория.* По материалам Таманской экспедиции Института археологии РАН / Под ред. В.Д. Кузнецова. М., 2008.
  8. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в 5 томах. Т. 1. М., 1888.
  9. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в 5 томах. Т. 4. М., 1888.

# Русская Православная Церковь на Черноморском побережье Кавказа в 1920–1930-х гг.

*Ионова З.Н. (Сочи)*

---

Трудности, выпавшие на долю религиозных организаций бывшей Российской империи с 1917 г., не обошли стороной и Черноморье, однако советские декреты 1917–1918 гг., существенно ограничивавшие правомочия религиозных объединений, начали действовать в регионе лишь с апреля 1920 г., после окончательного установления власти большевиков. Борьба советской власти с религией и «религиозными предрассудками» проводилась одновременно в различных направлениях и включала в себя национализацию церковного имущества, изъятие и перепрофилирование храмов и т.д.

*Национализация имущества религиозных организаций.* В целях реализации декрета от 23.01.1918 г. Сочинский райисполком в 1922 г. принимает циркуляр, в соответствии с которым начался процесс составления описи имущества церквей и молельных домов в Сочи [1, л. 14–20, 98–99, 63–65]. Ревизия церковного имущества рассматривалась большевиками как подготовительный этап проведения национализации, что подтверждает постановление Черноморского окружного исполкома от 26.12.1922 г. №224: «Организации или лица, фактически заведующие храмами, монастырями, в двухнедельный срок для городских, и в месячный для внегородских поселений, обязаны дать Окружному отделу Управления опись имущества. Имущество сдается по особому договору группе верующих, после чего между государственными органами и общинами заключаются договоры о «передаче здания церквей и молитвенных домов в собственность общинам» [1, л. 42, 65, 72, 57, 66, 73, 103]. Мы предполагаем, что в циркуляре допущена ошибка, так как здания церквей и богослужбное имущество передавались общинам не в собственность, а в пользование. Косвенным

доказательством нашей точки зрения служат и тексты договоров, в которых скрупулезно описываются предметы, передаваемые в пользование религиозным общинам, и пункты договора, которые предусматривают возможность ревизии имущества со стороны райисполкома и санкции в случае утери имущества.

Наряду с потерей церковного имущества религиозные организации лишились прав юридического лица; документы и удостоверения, исходящие от них, утратили юридическую силу; исключалось влияние Церкви в брачно-семейных отношениях, законным признавался лишь гражданский брак и метрикация (циркуляр Сочинского райисполкома от 03.09.1927 г. [3, л. 13]). Характерно, что уже в договорах 1922 г. существовали пункты, жестко регулировавшие права и обязанности религиозной общины, вопросы ее управления, определявшие содержание проповедей – не допускалась критика советской власти и антисоветская пропаганда [1, л. 42, 65, 72, 68, 57, 73, 103]. За вновь созданными религиозными общинами верующих устанавливался контроль со стороны исполкомов районных Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов.

*Изъятие храмов и молельных домов.* Но, естественно, наиболее сильно отразилось на жизни религиозных объединений изъятие храмов и молельных домов. Закрытию церквей, как правило, предшествовало обследование, в ходе которого изучались документы религиозных общин, выявлялось состояние здания, проводилась ревизия имущества. Чаще всего причиной закрытия храма власти называли его ветхое состояние, ведь многие церкви в Сочи были построены в конце XIX в.

Одно из первых постановлений об изъятии церковных зданий государством касается дома церковного причта в с. Пластунка, переданного Наркомпросу в 1924 г., но пик закрытия церквей и молельных домов наблюдался в 1929 г. [2, л. 72].

Основной удар пришелся на приходы Русской Православной Церкви, из 24 храмов и молельных домов было закрыто 20. Армяно-Григорианская церковь лишилась всех трех храмов в 1929 г., в этом же году была закрыта одна мечеть из четырех в Сочинском районе, три лютеранских молитвенных дома перестали существовать в 1933 г.

Что касается лютеранского молельного дома в с. Эстонском и старообрядческой церкви в с. Некрасовка, то точных данных об их закрытии в архивах мы не обнаружили. Однако в архиве Сочинской администрации хранится интересный документ о земельном споре между «эстонской артелью рыбаков и староверами Нижне-Имеретинской бухты» [9, л. 135]. Мы предполагаем, что эстонская и старообрядческие религиозные общины в г. Сочи воспользовались Уставом сельскохозяйственных объединений сектантов, разработанным и утвержденным Наркомземом 23 апреля 1920 г. Образовавшиеся «религиозные коммуны» сохранили право юридического лица, что позволяло им вступать в гражданско-правовые отношения. От обычного устава «сельскохозяйственных производительных коммун» их отличало лишь изъятие пунктов о призванных в РККА членах и необходимости «борьбы со старым миром» [17, л. 22–24, 48–53].

Последними в Сочи были закрыты православные Михайло-Архангельская церковь (в 1934 г.) и церковь в Лесном (в 1936 г.) [18, с. 26].

*Процесс перепрофилирования церквей* осуществлялся одновременно с закрытием храмов в соответствии с циркуляром Сочинского райисполкома (1927 г.) «Об использовании закрывающихся церквей» [4, л. 310, 318]. Иногда здания церквей изымали для устройства в них музея (например, церковь Святителя Николая в Хосте [10, л. 19]), но чаще всего причиной закрытия церкви было ходатайство граждан по размещению в здании церкви школы, как это было в селах Верхняя Николаевка, Каштаны, г. Хоста.

Ликвидация неграмотности, просвещение масс рассматривались новой властью как средство борьбы с религиозной идеологией, и если уменьшилось количество храмов, то резко возросло количество школ. Можно констатировать, что если до революции церкви использовались в том числе и как фактор легитимации самодержавной власти, то по сути в первые годы советской власти здания храмов выполняли ту же функцию, только служили проводниками не монархической, а марксистско-ленинской идеологии. С аналогичной целью, ведя борьбу с религией как основным идеологическим противником большевиков, еще 21.05.1920 г. отдел народного образования Краснодарского крайкома принимает циркуляр «Об увольнении преподавателей закона Божия в школах города» [11, л. 5]. В итоге в Сочинском районе к 1929 г. функ-

ционировало 114 школ 1-й ступени и 66 – 2-й ступени (в 1920 г. было только 45 школ), причем минимум 11 школ были открыты в бывших церквях.

*Борьба с монашеством.* В 1927 г. были ликвидированы и монашеские скиты в горах Северо-Западного Кавказа, хотя Троице-Сергиев монастырь был закрыт еще раньше, в 1924 г. Часть монахов-отшельников были имяславцами. Они крайне отрицательно относились к советской власти, полагая ее властью Антихриста [22]. Данные об участии имяславцев в активной борьбе с советской властью противоречивы. Е.А. Макарова считает все дела против них сфабрированными [22, с. 184, 188]. Однако у ее однофамильца – сочинского историка Ю.Н. Макарова – другие сведения. Он утверждает, что оперативная разработка имяславцев велась еще с 1925 г. Очевидно, для этого имелись основания, тем более что руководитель имяславцев Павел Григорович был царским ротмистром и участвовал в борьбе с красными [21, с. 238].

По рекомендации Сочинской партийной организации ВКП(б) с 1927 г. началась кампания «очистки» Сочинского района от монахов. Кампании предшествовала идеологическая подготовка – в газетах помещались статьи, высмеивающие монахов, местная комсомольская организация обвиняла их в растлении малолетних [20, с. 1]. Сочинский райисполком на своих заседаниях минимум трижды за 1927 г. рассматривал вопрос об отшельниках и включил в протоколы пункты «О монахах», «О ранее действующей общине Скит», «О деятельности секты имяславцев из Бабук-аула и возможности запрещения ее» [6, л. 32 об.-33; 7, л. 11 об.; 8, л. 50].

В 1927 г. на Красной Поляне по инициативе партийной ячейки ВКП(б) было проведено собрание жителей по вопросу об антисоветской деятельности монахов. Председатель Краснополянского сельсовета Афуksenов зачитал собравшимся резолюцию «Об антисоветской деятельности Медовеевских монахов», население одобрило ее и ходатайствовало перед Сочинским исполкомом о ликвидации монашеских скитов [5, л. 69]. Данное решение нельзя считать легитимным, поскольку из 2000 жителей села на собрании присутствовали только 85 человек (5%). Подобным образом были «очищены» Солох-аул и Бабук-аул. Результатом кампании стал арест в июне 1927 г. большой группы монахов – более 38 человек [21, с. 238].

Но часть монахов еще продолжали жить в Лооском районе г. Сочи. Барибан, член Сочинской парторганизации, отправил секретное письмо от 27.12.1927 г. в Черноморское окружное земуправление (г. Новороссийск), в котором раскрывал результаты действий властей по ликвидации монашества и оценивал возможность использования имущества монахов. Это письмо легло в архивы ОГПУ, в папку «О пресечении в Сочинском районе контрреволюционной деятельности отшельников, схимников, пустынников и других монашеских элементов» [20, с. 1]. Летом 1929 г. были произведены повторные аресты. Руководители имяславцев: монах Пантелеимон (в прошлом ротмистр П. Григорович), его брат Петр Григорович, члены «Союза 12 апостолов» Яковлев, Бутенко и др., возглавлявшие станичные общины монахов, – были расстреляны [21, с. 238].

В 1929 г. была разогнана женская имяславческая община во главе с иеромонахом Патрикием [22, с. 184]. В целом на Северном Кавказе и в Закавказье было репрессировано около 300 имяславцев [21, с. 238]. Но, по сведениям Е.А. Макаровой, в 1930 г. коллективизация и репрессии способствовали прибытию в долину Псху новой волны верующих, было создано около 12 молитвенных домов [22, с. 185]. Однако в том же 1930 г. монашествующие были арестованы, против них возбудили дело «о монархической повстанческой организации, действовавшей в 1927–1930 гг. в долине Псху и на озере Рица», часть монахов были расстреляны, часть – сосланы на Соловки.

*Репрессии против священнослужителей.* Борьба с религиозностью населения не исчерпывалась закрытием церквей. Одной из распространенных мер борьбы было преследование священнослужителей – ссылки, запрет читать проповеди, высокие подоходные налоги. Типичный случай произошел в с. Лесном Адлерского сельсовета. За 1929–1930 гг. и I квартал 1931 г. районный финансовый отдел начислил священнику подоходный налог в сумме 462 рубля 60 копеек. Сумма налога была несоразмерно велика (кулаки в среднем платили налог 248 рублей 50 копеек), священник уплатить ее не смог, и ему запретили читать проповеди [15, л. 8].

Трагичный пример жизни священнослужителя в эти годы – судьба митрополита Нижегородского и Арзамасского Евдокима (Мещерского). Будучи сослан обновленческим Синодом в 1925 г. в Хосту, он служил в церкви Пре-

ображения Господня. Приход был небольшой, и владыка Евдоким обходился без диакона и псаломщика, иногда даже сам продавал свечи. По ходатайству граждан Нижней Николаевки и Хосты в 1929 г. церковь была закрыта, хотя еще два года богослужения в ней продолжались. После окончательного закрытия церкви священнослужитель был вынужден заняться «подпольной юридической практикой – писанием исковых заявлений», но местные судебные органы прекратили его деятельность. До конца жизни (он умер в 1936 г.) митрополит Евдоким продавал конфеты и пряники в Хостинском парке [19].

Борьба с влиянием религиозных организаций велась и средствами *антирелигиозной пропаганды*. 27.12.1929 г. Сочинский горком Союза работников просвещения принимает решение «О проведении антирелигиозной пропаганды», после чего подобные решения принимают и в деревенских сельсоветах Большого Сочи [14, л. 66–69].

Для налаживания систематической антирелигиозной работы в стране к 1923 г., а на Кубани и в Черноморском округе к 1928 г. была создана система агитационно-пропагандистской машины Советского государства [16].

В 1925 г. в Москве состоялся I съезд Общества друзей газеты «Безбожник» (впоследствии Всесоюзное антирелигиозное общество Союз безбожников), что означало, как справедливо отмечает священник Александр Пантюхин, усиление антирелигиозной политики властей [23, с. 199]. Во многих учреждениях страны создавались ячейки «безбожников», объединенные райбюро или райсоветом. В Черноморском округе, в частности в Сочи, большое распространение получили кружки «юных безбожников», объединявшие детей в возрасте 9–12 лет. В фонде отдела народного образования исполнительного комитета Сочинского районного Совета (района) за 1930 г. находятся отчеты школ о состоянии антирелигиозной работы, написанные в ответ на циркуляр районо №779/1 [12, л. 40–42]. Все 15 документов датируются мартом 1930 г. (со 2 по 30 марта), и в них речь идет о создании кружков «юных безбожников», то есть кампания имела характер массовой акции, организованной органами власти. Все члены кружков получили удостоверения («книжки») и были обязаны платить членские взносы.

Таких кружков не было только в четырех школах – Навагинской, Краевской, Леснянской, в пос. Аибга. Завуч греческой школы в Лесном Савулиди

писала: «Сообщаю, что безбожников в школе нет, так как дети находятся под сильным влиянием религиозных родителей, антирелигиозная работа ведется в ходе проработки комплексных тем» [12, л. 32]. Школы, отказавшиеся создать кружки «юных безбожников», находились либо в районах компактного проживания более религиозных немцев или греков, либо в труднодоступной горной местности.

Участие школ в антирелигиозной работе не исчерпывалось созданием кружков «юных безбожников». Отдел народного образования контролировал планы антирелигиозной деятельности каждого учебного заведения. Формы и методы борьбы с «религиозными предрассудками» были различны, чаще всего проводились беседы («Вред религии для сельского хозяйства и коллективизации», «Антипасхальные рассказы» и др.), антипасхальные вечера, экскурсии, постановки антирелигиозных пьес, велась наглядная агитация в виде плакатов, рисунков, лозунгов для избы-читальни и т.п. [12, л. 74–76]. Необычная форма работы указана в отчете завуча Веселовской школы: «Проводилось наблюдение за уничтожением скота и приготовлением к пьяным праздникам» [12, л. 78].

Изучая документы Сочинского горкома Союза работников просвещения, можно отметить наличие в планах антирелигиозных кампаний двух видов мероприятий – против отдельных праздников (особенно были распространены «антипасхальные» мероприятия) и по внедрению новых революционных праздников. Самой распространенной мерой было объявление церковных праздников рабочими днями, одновременно новые праздники, например 1 Мая, объявлялись нерабочими. Сохранилось письмо православных греков от 25 апреля 1924 г. с просьбой не работать в дни Пасхи: «До нашего сведения дошло, что по распоряжению властей торговля в дни предстоящей Пасхи, то есть 27, 28, 29 апреля, не будет прекращаться, так как по нашим религиозным убеждениям и по традициям мы не можем произвести торговлю в эти великие для нас дни и, ссылаясь на существующую при советской власти свободу религии, убедительно просим разрешения нам прекратить торговлю в означенные три дня» [4, л. 233]. За закрытие торговых заведений в дни церковных праздников – Пасхи, Рождества, Крещения и других – милиция налагала штрафы в размере от 1 рубля 30 копеек до 3 ру-

блей 30 копеек [4, л. 282–282 об.]. Также штраф грозил гражданам за незакрытие торговых точек в дни революционных праздников.

Закрытие церквей и национализация церковного имущества не встретили особого сопротивления сочинских граждан. Безусловно, на правосознание общества повлияли средства массовой информации, помещавшие материалы о конфликтах на классовой и религиозной почве, разоблачавшие «контрреволюционную деятельность» монахов, оправдывающие применение государством крайних мер необходимостью борьбы за светлое будущее.

Так, например, письмо папы Римского Пия XI от 2 февраля 1930 г. с призывом к верующим всего мира о молитве за Русскую Церковь в газетах интерпретировалось как «крестовый поход против СССР». Советские и партийные органы стали организовывать митинги в поддержку антицерковного курса большевиков. Например, 19 марта 1930 г. в клубе им. Фабрициуса г. Сочи состоялось собрание членов Союза совторгслужащих и печатников, на котором присутствовало 485 человек. Выступавший с докладом т. Левитин утверждал, что цель папы Римского – не защитить Церковь от гонений, а уничтожить СССР. Левитин спрашивал: «Действительно ли у нас имеется гонение на религию? Безусловно, нет... Давления нет, но есть могучее движение за безбожие: сейчас Союз воинствующих безбожников имеет до 2 млн чел. ВЦИК никогда не даст разрешения закрыть даже самую маленькую церковь, если не будет дополнительного решения масс. В 1929 г. за закрытие церковных зданий по абсолютному решению массы было закрыто до 1100 зданий, от священного сана отказалось 2000 попов. Но большевики оставили свободу агитации против религии, по конституции запрещено затуманивать голову детям в школах».

Присутствующие не только поддержали докладчика, но и внесли ряд предложений по борьбе с «религиозными предрассудками» и религией вообще:

- потребовали от горсовета «изъятия всех колоколов города из церкви и передачи их в фонд индустриализации для укрепления обороноспособности нашей страны»;
- чтобы «крепче ударить по религии», обещали вступить в ряды СВБ, МОПР, Осоавиахим и других советских организаций;

- дали обязательство стать ударниками в работе СВБ и кружка безбожников;
- подтверждали ранее вынесенное решение организации о закрытии церкви в Сочи и просили горсовет передать здание Михайло-Архангельского собора под «общегородское культурное учреждение» - клуб [13, л. 58–59].

На наш взгляд, подобные политически ангажированные митинги, выполнявшие социальный заказ власти, были не только театрализованным представлением с заранее подготовленными ролями, они были частью тщательно создаваемой информационной среды, которая формировала в правосознании граждан новые ценности и представления: о новом понимании добра и зла; о социализме как идеальном, справедливом обществе, которое не нуждается в «религиозном дурмане»; о необходимости борьбы с классовыми врагами, в том числе с духовенством, и об оправданности применения к ним самых суровых мер.

В итоге произошел разрыв духовно-нравственного единства русского народа. Религиозные, православные ценности внезапно оказались под запретом, а новые не стали ценностями всего общества. Гонения на Русскую Православную Церковь, репрессии против священнослужителей, массивная антирелигиозная пропаганда привели не только к отходу части народа от религии, но и к разрушению православной традиции, к росту такой религиозности населения, где искренняя духовность подменялась выполнением обрядов.

- 
1. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 30.
  2. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 107.
  3. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 207.
  4. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 213.
  5. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 226.
  6. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 227.
  7. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 293.
  8. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 354.
  9. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 482.
  10. АОАГС. Ф. 25. Оп. 1. Д. 483.

11. АОАГС. Ф. 31. Оп. 1. Д. 1.
12. АОАГС. Ф. 31. Оп. 1. Д. 202.
13. АОАГС. Ф. 63. Оп. 1. Д. 1.
14. АОАГС. Ф. 137. Оп. 1. Д. 228а.
15. АОАГС. Ф. 223. Оп. 1. Д. 21.
16. *Бочкарева А.С.* Политическая пропаганда и агитация партийно-советских органов власти на Кубани в 20-е гг. XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/politicheskaya-propaganda-i-agitatsiya-partiino-sovetskikh-organov-vlasti-na-kubani-v-20-e-g> (дата обращения: 25.05.2015).
17. ГАРФ. Ф. 353. Оп. 4. Д. 372.
18. *Гусева А.В.* Дорога к храму. Памятники христианской культовой архитектуры Сочи. Сочи, 2007.
19. *Краснов-Левитин А.Э., Шавров В.М.* Очерки по истории русской церковной смуты: (20–30-е гг. XX в.): В 3-х т. Париж; Кюншахт (Швейцария): Glaubeinder. 2. Welt, 1978 [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://krotov.info/history/20/krasnov/3\\_005.html](http://krotov.info/history/20/krasnov/3_005.html) (дата обращения: 25.05.2015).
20. *Лабзин А.* И другие монашествующие элементы... // Черноморская здравница. 1991. 28 ноября.
21. *Макаров Ю.Н.* Русская Православная Церковь в условиях советской действительности (1917–1930 гг.). Краснодар: Изд-во КубГУ, 2005.
22. *Макарова Е.А.* Имяславцы на Ставрополье в XX в. и их роль в сохранении и исповедании веры в период массовых репрессий // Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. Вып. II. Ставрополь: Изд. центр СтПДС, 2012.
23. *Пантюхин А.М., диак.* Практика антирелигиозной работы органов советской власти на Ставрополье и Тереке во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг. // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатиевских чтений. Ставрополь: Изд. центр СтПДС; Сервисшкола, 2013.

## Из истории Владикавказской духовной консистории

*Киреев Ф.С. (Владикавказ)*

---

В 1744 г., в продолжение развития коллегиальной системы, данной Петром I Высшему Церковному Управлению, вместо архиерейских приказов было велено учредить консистории. Раньше они существовали только в южнорусских епархиях. Консистории представляли собой как бы канцелярию епископа.

В 1841 г. был принят Устав духовных консисторий, в 1883 г. была утверждена новая редакция этого устава. Согласно ему «Духовная Консистория есть присутственное место, через которое, под непосредственным начальством епархиального архиерея, производится управление и духовный суд в поместном пределе Православной Российской Церкви, именуемом епархией» [8, с. 1].

При образовании консистории ее членами могли быть только монашеские. Позднее в них получили доступ и представители белого духовенства. Консистории делились на присутствие и канцелярию. Они находились в ведении Синода, их начальник (секретарь) и члены назначались Синодом по представлению епархиального архиерея. Епархиальный секретарь, заведывая всеми столами, фактически пользовался большим влиянием, чем каждый член присутствия в отдельности.

К ведению консистории относилась вся деятельность епархии, кроме духовно-учебных заведений и попечительств. Здесь собирались сведения о лицах, желающих занять священнические места, при пострижении в монашество наводились справки, нет ли к тому препятствий. Консистория выдавала по церквям книги для ведения церковных документов, потом собирала их и свидетельствовала их исправность. К ее ведению относилось наблюдение за хозяйством архиерейского дома, монастырей и церквей, и в ней имелась опись имущества всех этих учреждений.

Члены духовной консистории избирались епархиальным архиереем из священников и утверждались Синодом [8, с. 132]. Увольнял их тоже Синод по представлению архиерея. Каждому члену консистории вверялся для особого наблюдения известный разряд дел, или так называемый стол. Обычно распределение было таким: один стол занимался делами и письмами, касающимися архиерея, другой заведовал внутренними делами епархии, а третий – внешними связями епархии. В слушании и решении дел принимали участие все члены консистории.

Консistorскому суду подлежали лица духовного и светского звания. Первые судились по проступкам и преступлениям против должности, благочиния и благоповедения, по взаимным спорам, возникающим из пользования церковной собственностью, по жалобам духовных и светских лиц на духовенство за обиды и нарушения бесспорных обязательств и по просьбам о побуждении к уплате бесспорных долгов. Лица светского звания подлежали духовному суду по делам о браках, совершенных незаконно, о расторжении и прекращении браков и по проступкам, подвергающим виновных церковной епитимии.

Принимаемые решения по возникшим делам оформлялись журналами и протоколами и до исполнения представлялись на утверждение епархиальному архиерею. Если заключение духовной консистории было не единогласное, тогда архиерей, утверждая решение большинства или особое мнение меньшинства, объяснял в своей резолюции ее основания. В случае несогласия с решением духовной консистории архиерей предлагал ей пересмотреть дело или дополнить его нужными, по его мнению, обстоятельствами. Члены консистории в ходе рассмотрения указанных архиереем обстоятельств не стеснялись в своих суждениях и могли остаться при прежнем мнении. В случае несогласия с вторичным мнением консистории архиерей полагал собственное решение, которое и приводил в исполнение. В отсутствие епархиального архиерея журналы духовной консистории направлялись к исполнению за подписью лишь ее членов. Архиерей мог допустить это и в других случаях для ускорения течения дел, с тем чтобы постановления, не рассмотренные им прежде исполнения, были представляемы ему по окончании месяца для удостоверения в их правильности.

Духовная консистория появилась во Владикавказе вскоре после утверждения самостоятельной Владикавказской и Моздокской епархии согласно указу Святейшего Синода 5 октября 1894 г. [1, с. 3]. До этого при архиерее была лишь епархиальная канцелярия. Уже 17 ноября 1894 г. Владикавказская духовная консистория приступила к работе.

Первое консисторское помещение было маленьким, перестроенным в свое время из каменного сарая, поэтому в августе 1895 г., после переезда в новый архиерейский дом на Дворцовой площади, владыка Владимир (Сеньковский) свой старый дом на Сергиевской (ныне Тамаева) улице передал духовной консистории [2, с. 127].

29 мая 1895 г. Госсовет утвердил штат Владикавказского епархиального управления, согласно которому его годовое содержание состояло из следующих сумм: жалованье архиерею – 4000 рублей; жалованье свите архиерея, содержание певчих, наем служителей и ремонт архиерейского дома – 8000 рублей. Итого – 12000 рублей. В свиту архиерея входили эконоом, духовник, крестовые иеромонахи, ризничий (он же казначей) и иеродиакон. Их оклады назначал архиерей по своему усмотрению, исходя из вышеназванной суммы.

Содержание духовной консистории: три члена консистории – по 500 рублей, епархиальный секретарь – 2275 рублей, трое столоначальников – по 1050 рублей, казначей (он же смотритель дома) – 900 рублей, архивариус – 900 рублей, регистратор – 900 рублей, секретарь при архиерее – 1050 рублей. На содержание канцелярских чиновников (писарей и др.) – 3000 рублей, на канцелярские расходы, наем сторожей, ремонт, отопление, освещение и прочее – 2000 рублей [6, с. 337]. В сумме окладов две трети составляло жалованье, одну треть – столовые деньги.

Таким образом, годовое содержание консистории обходилось в 15675 рублей, а вместе с содержанием архиерея – в 27675 рублей. Все приведенное финансирование осуществлялось из расходной сметы Святейшего Синода.

Если членами консистории были лишь священнослужители, то все остальные должности занимали чиновники. Так, должность секретаря, согласно «Табели о рангах», была 7-го класса, что соответствовало чину надворного советника (подполковника в армии). Секретарь при архиерее был 8-го

класса, столоначальники и казначей – 9-го, архивариус и регистратор – 10-го. Как правило, секретари консистории и многие столоначальники имели высшее духовное образование.

В 1894 г. первым секретарем Духовной консистории стал выпускник Санкт-Петербургской духовной академии коллежский секретарь Леонид Юлианович Шавельский. До этого он уже был секретарем епархиальной канцелярии Владикавказской епархии. В июне 1898 г. Шавельского сменил Алексей Васильевич Филипповский [3, с. 82]. В июле 1905 г. он был уволен в отставку, и на его место прибыл чиновник канцелярии Святейшего Синода Николай Васильевич Нумеров. Через год он был назначен обратно в канцелярию Святейшего Синода и занимал должность обер-секретаря Синода до конца его существования, то есть до 1917 г. Н.В. Нумеров являлся деятельным участником Поместного Собора 1917–1918 гг., был заведующим общей канцелярией Собора и старшим делопроизводителем Соборного Совета, а в 1918–1922 гг. занимал должность секретаря канцелярии Священного Синода и Высшего Церковного Совета при Святейшем Патриархе Тихоне [5, с. 275].

В августе 1906 г. секретарем Владикавказской духовной консистории был назначен секретарь Кишиневской духовной консистории Александр Петрович Стратилатов [4, с. 86]. В своей должности он пробыл до сентября 1907 г., когда был уволен по болезни. Некоторое время обязанности секретаря исполнял столоначальник Леонид Иванович Богословский. В январе 1908 г. секретарем консистории стал чиновник канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода Николай Иванович Булгаков [9, с. 36]. В августе 1914 г. он был переведен на должность секретаря Донской духовной консистории, а на его место был назначен секретарь Олонецкой консистории Петр Иванович Квесит [10, с. 444]. В следующем месяце последовал новый указ Святейшего Синода – П.И. Квесит был назначен секретарем Костромской духовной консистории, а секретарь Костромской консистории Л.Ю. Шавельский был назначен во Владикавказ [7]. Шавельский уже занимал должность секретаря Владикавказской духовной консистории в 1890-е гг. Он оставался во главе консистории до 1917 г.

Как было сказано выше, в штате Владикавказской духовной консистории состояло три постоянных члена, назначаемых из числа духовенства (как

правило, из г. Владикавказа) и ответственных за одну из сфер деятельности епархиального управления. Должность одного из членов консистории занимали священники Петр Обновленский (1894–1905), Иоанн Завитаев (1906–1910), Капитон Александров (1910–1914), Димитрий Дьяченко (1914–1917)<sup>1</sup>.

На должности другого члена консистории были священники Василий Жуков (1894–1899), Павел Бартнев (1899–1902), Василий Топкин (1902–1908), Димитрий Беляев (1908–1913), Григорий Королев (1913–1917).

Еще одним членом консистории были священники Василий Кутепов (1894–1895), Алексей Цветков (1895), Иоанн Беляев (1895–1897), Феодосий Вартминский (1897–1898), Никандр Колпилов (1898–1901), Иоанн Беляев (1901–1902), Григорий Максимов (1902–1905), Николай Путилин (1905–1910), Николай Иванов (1910–1914), Иоанн Жускаев (1914–1915), Александр Кедров-Полянский (1915–1916), Евлампий Солнцев (1916–1917).

Кроме того, была еще учреждена должность сверхштатного члена духовной консистории. Ее занимали иеромонах Никифор (1897–1900), священники Василий Топкин (1900–1902), Иоанн Полянский (1902–1907), Димитрий Кузнецов (1907–1917).

Столоначальниками являлись следующие чиновники.

Первого стола – Федор Ильич Суховеев (1894–1897), Михаил Дмитриевич Дикарев (1896–1899), Гавриил Алексеевич Алехин (1899–1917).

Второго стола – Иван Севастьянович Пономарев (1894–1904), Христофор Иванович Никитин (1904–1917).

Третьего стола – Трофим Ефимович Афанасьев (1894–1896), Леонид Николаевич Шишацкий (1896–1899), Леонид Иванович Богословский (1899–1917).

Казначеем (он же смотритель дома) были Василий Александрович Тихонович (1894–1903) и Александр Григорьевич Денбновецкий (1903–1917), регистратором – Леонид Иванович Богословский (1894–1898), Христофор Иванович Никитин (1898–1904) и Григорий Иванович Кожемякин (1904–1917).

Должность архивариуса занимали Иван Карпович Дубиненко (1894–1897) и Михаил Александрович Мещеряков (1897–1917).

<sup>1</sup> Списки членов духовной консистории составлены автором по «Владикавказским епархиальным ведомостям» (ВЕВ) и «Церковным ведомостям» за 1895–1917 гг.

Секретарем при архиерее были Григорий Дмитриевич Болдырев (1894–1902), Дмитрий Петрович Дроздов (1902–1905), Северин Александрович Тхоржевский (1905–1908), Василий Иванович Венецкий (1908–1913), Иван Зиновьевич Осипенко (1914), Нафанаил Васильевич Чапурский (1914–1917).

В 1911 г. в штате духовной консистории была учреждена должность епархиального архитектора, им стал Михаил Евграфович Быханов.

Духовная консистория осуществляла большую работу по организации церковной деятельности на территории епархии. Она регулярно издавала необходимые циркуляры, инструкции, строго следила за их исполнением, доводила до сведения духовенства указы Святейшего Синода и другие важные документы. Церковные власти стремились сделать максимально доступными для духовного сословия эти указы и постановления. Не случайно различные законодательные акты издавались в открытой периодической печати, в том числе в духовной (например в епархиальных ведомостях). С середины XIX в. для священнослужителей начинают специально издаваться различные сборники правил, руководства.

Члены духовной консистории принимали самое активное участие в борьбе за «чистоту веры», которая являлась одной из самых сложных проблем в жизни Церкви, государства и общества, и старались приложить как можно больше усилий, чтобы не допускать в своих епархиях пропаганды учений, отличных от принципов и устоев Русской Православной Церкви.

Много внимания уделялось моральному облику духовенства и разрешению конфликтов в духовном сословии, а также споров между клириками и прихожанами. Последняя категория дел являлась одним из наиболее сложных делопроизводств, которые постоянно приходилось разбирать духовной консистории в роли «мирского судьи» между указанными сторонами. Данные жалобы постоянно требовали особого внимания служащих консистории, так как большинство ситуаций были весьма неоднозначны и порой принимали обостренный характер. При этом заметим, что в большинстве случаев (примерно в 85%) обвинение признавалось ложным, поскольку было доказано, что оно было способом мести священнослужителю. Однако 15% дел получали подтверждение, и пастырь строго наказывался. Необходимо также подчеркнуть, что в основном священники добросовестно исполняли свой долг.

За время своего существования Владикавказская духовная консистория в непростых условиях провела огромную работу по налаживанию и развитию духовной жизни на территории епархии. Эта деятельность не должна быть забыта. Более того, некоторый опыт прошлого вполне применим и в нынешней жизни.

- 
1. ВЕВ. 1895. №1.
  2. ВЕВ. 1895. №17.
  3. ВЕВ. 1898. №15.
  4. ВЕВ. 1906. №16.
  5. *Косик О.В.* Голоса из России: Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов). М., 2013.
  6. Полное собрание законов Российской империи. Т. XV. СПб., 1899.
  7. Указ Святейшего Синода 10 сентября 1914 г. №15121.
  8. Устав духовных консисторий. СПб., 1900.
  9. Церковные ведомости. 1908. №6.
  10. Церковные ведомости. 1914. №38.

# **Настоятельницы Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря**

***Кириченко О.В. (Москва)***

---

История Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря насчитывает восемь настоятельниц: монахиня Митрофания (Фетисьева) и игуменьи Серафима, Феофила, Аполлинария, Архелая, Серафима, Нина и Тамара. Монастырь начинался как богадельня, потом были община и монастырь, потом – долгий период закрытия обители и рассеяния сестер ее. Задача данной статьи состоит в составлении хронологической канвы жизни настоятельниц обители, построенной на документальных источниках, с введением нового биографического материала там, где требует логика событий. Более или менее ясная картина – с пятью первыми настоятельницами, хотя и здесь имеется ряд темных мест, например, с фамилией первой игуменьи Серафимы, с годом кончины и обстоятельствами похорон монахини Митрофании (Фетисьевой). Новый материал позволил воссоздать годы настоятельства «неизвестной» игуменьи Серафимы второй, управлявшей монастырем с 1914 по 1917 гг.; игуменьи Нины и последней игуменьи – Тамары, выбранной в настоятельницы сестрами уже в период их изгнания из обители. Новизна вводимого материала заставила нас значительно расширить содержательную сторону этой части статьи.

## **1. Начальница общины Марфа Фетисьева (в монашестве Митрофания).**

Возглавляла общину с 1849 по 1852 гг. Пострижена в монахини святителем Игнатием Брянчаниновым, епископом Кавказским и Черноморским, 22 марта 1864 г. Скончалась и была похоронена в обители.

## **2. Настоятельница игуменья Серафима (годы жизни: 1812 - 1 декабря 1883).**

Управляла обителью с 1852 по 1883 гг. (с 1852 по 1860 гг. – общиной, а в последующие годы – монастырем). По происхождению купеческая девица. В годовалом возрасте, в 1813 г., она была передана своей матерью-вдовой на попечение игуменьи Марии – настоятельницы Покровской Ладинской обители в Полтавской губернии, где воспитывалась и была со временем пострижена в монашество с именем Серафима. В 1830 г. была облечена в рясофор, а 12 ноября 1833 г. пострижена в мантию. С 1844 по 1852 гг. проходила должность уставщицы правого хора [15, с. 905-906]. Затем следует ее перевод в Ставрополь на должность начальницы Иоанно-Мариинской общины, которая в 1860 г. становится монастырем, а Серафима – его настоятельницей.

Имеющиеся документы пока не позволяют узнать фамилию игуменьи Марии. В истории монастыря появление в Ладинском монастыре будущей игуменьи Серафимы описывается как дело, целиком связанное с именем игуменьи Марии. Но игуменья Мария возглавила Ладинский монастырь в 1822 г. [18, с. 322], а младенца – будущую игуменью Серафиму – мать передала в этот монастырь в 1813 г. Значит, девочке было уже 10 лет, когда сюда пришла игуменья Мария. Кроме того что игуменья Мария была подвижницей (о чем нам говорит история ставропольской обители [16, с. 32]), она стала восстановительницей и материального благополучия и благолепия Ладинского монастыря. Как подчеркивает монастырская летопись: «...более всех своих предшественниц облагодетельствовавшая вверенную управлению ея обитель. Она построила колокольню, ограду, кельи, обновила Покровский храм» [18, с. 322]. Несомненно, этот организационный и строительный опыт матушки Марии потом будет учтен Серафимой при строительстве ставропольской обители.

Интересен еще один факт, связанный с Ладинским монастырем. Игуменья Мария умерла 12 декабря 1852 г. [18, с. 323]. Незадолго до ее кончины, 25 августа, монахиня Ладинского монастыря Полтавской губернии Серафима была определена начальницей Ставропольской Иоанно-Мариинской общины [5]. Монахиня Серафима с монахиней Нафанаилой и еще один-

надцатью сестрами едут на новое место. Здесь очевиден факт прозорливости игуменьи Марии, устроившей так, что монахиня Серафима в самый последний момент успевает уехать на новое место, пока в Ладинский монастырь не пришла новая настоятельница и возможностей для отъезда уже не было бы.

История ставропольской обители ничего не говорит о кончине игуменьи Марии. Более того, из текста создается впечатление, что она еще долгие годы руководила обителью и поддерживала связь с ней. Но это не так. Понять ту атмосферу, которая сложилась в Полтавской епархии накануне 1852 г., нам поможет жизнеописание епископа Иеремии (Соловьева), перемещенного сюда со Ставропольской кафедры в 1850 г. Присутствие на Полтавской кафедре владыки Иеремии было недолгим (с 1850 по 1851 гг.). Подвижник архиерей называл свое пребывание здесь «безприютным», «крестом Полтавским, который тяжелее и разносоставнее Кавказского» [19, с. 48]. До епископа Иеремии Полтавскую епархию возглавлял Преосвященный Гедеон, который из-за присутствия в Святейшем Синоде практически не руководил епархией и сильно запустил дела. Попытки владыки Иеремии навести порядок в епархии вызвали среди духовенства и паствы не только ропот, но и противодействие. Это в какой-то степени объясняет тот факт, что любимица игуменьи Марии монахиня Серафима, бесспорно, обладавшая и большими организаторскими способностями, не занимала в монастыре высокой должности казначеи, дававшей ей возможность после кончины настоятельницы занять ее место. Казначеей в монастыре была Аполлинария, которая и стала настоятельницей в 1852 г. Очевидно, без епископского надзора за период с 1844 по 1850 гг. обитель подверглась серьезной осаде извне со стороны разных сил, как церковных, так и светских, административных. Епископ Иеремия, будучи на Ставропольской кафедре, столкнулся с проблемой, как он говорил, замены епископской власти пресвитерианской, когда от его епархии отделили часть, не подчиняющуюся более власти епископа. И на Полтавщине проблема узурпации епископской власти пресвитерианской, то есть представителями белого духовенства, также присутствовала.

Прозорливая игуменья Мария, очевидно, не видела иных возможностей для реализации талантов своей любимицы Серафимы, как только отправив

ее руководить другой обителью. К слову сказать, направленная сюда в 1862 г. (уже третья с 1852 г.!) из Уфы для руководства Ладинским монастырем еще одна подвижница, игуменья Филарета, столкнулась с теми же проблемами – интригами, доносами и проч. [18, с. 323].

Монахиня Серафима привозит в Ставрополь не только понимание строгой монашеской жизни (что тоже было и в ставропольской женской общине), но и опыт строительный, восстановительный и организационный, которым она всецело овладела под руководством игуменьи Марии.

Игуменья Мария в полной мере выполнила возложенную на нее миссию – монастырского устройства с точки зрения как уставной жизни, так и создания необходимой монастырской инфраструктуры и необходимого благолепия в храмах обители. Ею поддерживалась и устремленность к подвижничеству, на что указывают многие имена монашествующих, подвизавшихся здесь. Такое гармоничное сочетание дел земных и дел небесных как ничто более способствовало процветанию обители и привлечению сюда большого числа насельниц. Установленный игуменьею Серафимой порядок стал основой на весь исторический период существования монастыря (до 1921 г.). Последующие настоятельницы действовали в рамках того порядка вещей, который установился при первой настоятельнице. Игуменьям, следующим за матушкой Серафимой, пришлось отстаивать (хотя и не всегда удачно) этот порядок в отдельных его моментах. Попытка же нарушить этот строй в 1914–1917 гг. вызвала недовольство всех сестер, после чего ценой огромного напряжения сил кризис в обители удалось преодолеть. Но это случилось в самый канун Октябрьской революции.

Имела награды: наперсный крест (1862 г.), знак Красного Креста от Главного управления общественного попечения о раненых и больных воинах (1879 г.), золотой крест от кабинета Его Императорского Величества (1881 г.) [15, с. 906].

### **3. Настоятельница игуменья Феофила (Анастасия Турковская, годы жизни: 1835–1896).**

На должности настоятельницы находилась с 3 февраля 1884 г. по 26 февраля 1896 г. Из дворян Полтавской губернии.

Воспитывалась в Полтавском Покровском Ладинском женском монастыре, где была научена читать, писать, петь на клиросе, а также разным рукоделиям. Прибыла в Ставрополь вместе с монахиней Серафимой в семнадцатилетнем возрасте в числе одиннадцати послушниц. Облечена в рясофор святителем Игнатием Брянчаниновым 14 марта 1860 г., пострижена в монашество архимандритом Исаакием 22 апреля 1860 г. На должности казначеи находилась с 1880 по 1884 гг. С 1852 г. несла послушания уставщицы правого клироса и руководительницы по нотному церковному пению. 3 февраля 1884 г. была утверждена в должности настоятельницы, а 14 февраля того же года возведена в сан игуменьи [6, л. 1].

Игуменья Феофила скончалась в ночь с 27 на 28 февраля 1896 г. после продолжительной и тяжелой болезни [8, л. 1]. Временное управление монастырем консистория поручила казначее монахине Аполлинару со старшими сестрами.

Опись имущества игуменьи Феофилы включает в себя святыни, духовные книги и денежные средства. В келье игуменьи находились образа: Ладинская икона Божией Матери в сребровызолоченной ризе, Кизическая икона Божией Матери в сребровызолоченной ризе, Казанская икона Божией Матери в сребровызолоченной ризе, святого Иоанна Предтечи в вызолоченной ризе в простом киоте, святой мученицы Феофилы в вызолоченной ризе, два наперсных креста. Из книг – Евангелие, Псалтирь, Правильник, «Жизнь Иисуса Христа» Фаррара, письма оптинского старца иеромонаха Макария, 20 разных акафистов. Средства ее состояли из личных (2000 рублей) и монастырских (4448 рублей 45 копеек, 36927 рублей билетами, 7000 рублей по книге сберегательной кассы, наличными 30 полуимперIALов (154 рубля 50 копеек) и 405 рублей 95 копеек серебром) [8, л. 8].

По обычаю монастыря игуменья избиралась сестрами. Единодушно все голоса были отданы казначее Аполлинару, она и стала новой настоятельницей. Однако возникли споры о новой казначее. За монахиню Архелаю проголосовало большинство – 35 монахинь вместе с новой настоятельницей. Избрание ее проходило следующим порядком: все монахини, за исключением 10 больных, собрались в соборном Покровском храме и после молебна отдали свой жребий Архелае. Монахиня Нина (в обители было

две Нины – Сабельникова и Москвитина) предложила (очевидно, вписала в жребий) еще одну кандидатуру – монахини Агнии, но она не была подержана [8, л. 11–14].

При настоятельстве Аполлиарии несколько изменился характер управления монастырем. В 1892 г. было определение Святейшего Синода (от 26 марта), нацеленное на то, чтобы поменять характер монастырского управления, добавив в помощь настоятельницам выбранную группу из старших сестер. После кончины игуменьи Феофилы монастырский священник протоиерей Феодор Поспелов в рапорте на имя архиепископа Агафодора напомнил, что Иоанно-Мариинский монастырь до сих пор продолжает по-старому единолично управляться игуменьей-настоятельницей, «от чего также допускались иногда и неправильные действия и распоряжения; от чего и все неудовольствия и обвинения со стороны монашествующих, начальств и общества падали на одних настоятельниц... Осмеливаюсь сим низжайше доложить: не признаете ли Вы, Ваше Преосвященство, нужным и благовременным при предстоящем избрании в Ставропольском женском Иоанно-Мариинском монастыре настоятельницы избрать и членов монастырского совета в количестве не менее шести старших сестер, кроме настоятельницы, казначеи, благочинной, для общего предварительного обсуждения и решения монашеских дел, и представить это избрание на архипастырское благоусмотрение и утверждение. 10 марта 1896 г.» [8, л. 4–5].

Игуменья Феофила действовала строго в духе своей предшественницы, укрепляя уставную жизнь в обители, ведя строительство, обращая внимание на святыни, поддерживая кормящий сестер рукодельный труд и иконописание. Также в основе всего делания лежала задача духовного совершенствования.

#### **4. Игуменья Аполлиария (Акилина Ивановна Томилина, в схиме Митрофания, годы жизни: 1834–1915/1916).**

Начиная с игуменьи Аполлиарии руководство монастырем стали занимать лица из местных жителей. Аполлиария входила в число еще первых общинниц и заняла место настоятельницы в возрасте 62 лет. Большая часть

жизни ее прошла под руководством игуменьи Серафимы. Из крестьян с Пелагиада Ставропольской губернии. Образование (письмо, чтение и пение) получила в монастыре. Поступила в обитель 10 августа 1849 г., указной послушницей стала 18 сентября 1860 г. В тот же год облечена в рясофор, а 22 марта 1864 г. пострижена в монашество. Проходила следующие послушания: была долгие годы уставщицей правого клироса, с 23 декабря 1882 г. – благочинной. Настоятельницей обители являлась с 3 июля 1896 г. по август 1908 г. [4], когда ушла на покой и доживала свой век в родном монастыре. Находясь на покое, была пострижена в схиму с именем Митрофания. Ежегодно монастырь обеспечивал бывшую настоятельницу денежным пособием в 200 рублей. Умерла в 1915 или 1916 г.

Имела награды: наперсный крест от Святейшего Синода (25 мая 1898 г.), серебряную медаль на шее в память царствования императора Александра III [20, л. 18].

#### **5. Игуменья Архелая (Агриппина Ращупкина, годы жизни: 1849–1914).**

Поступила в Иоанно-Маринский монастырь 9 октября 1860 г., а 3 января 1875 г. стала «указной послушницей». Из крестьян Курской губернии. Домашнее образование получила в доме родителей. Ее административный рост от послушницы до настоятельницы-игуменьи имел следующие этапы: рясофорная послушница с 16 марта 1886 г., послушание по монастырскому письмоводству с 1877 по 1896 гг. 12 августа 1896 г. ей доверено наиболее ответственное после настоятельства послушание казначеи, но при этом она продолжала нести и другие послушания, например руководительницы и наблюдательницы в классе рукоделия в монастырской церковно-приходской школе (с 1897 по 1907 гг.).

Начальный же путь ее послушаний в монастыре был связан с чтением и пением на правом клиросе (с 1861 по 1897 гг.), золотощвейными трудами и участием в других рукоделиях (с 1864 по 1876 гг.). Игуменья Феофила характеризовала рясофорную послушницу Агриппину в 1882 г. как «очень хорошего поведения, весьма способную» [7, с. 19].

Назначена исполняющей обязанности настоятельницы 11 августа 1908 г. [20, л. 77, 95], а вскоре, 16 сентября, пришел указ о назначении ее настоятельницей обители [20, л. 95]. Умерла в первой половине 1914 г.

Судя по откликам современников, игуменья Архелая действовала во время своего настоятельства в духе и традиции Иоанно-Мариинского монастыря, много сил отдавая благоустройению обители, поддержанию уставного порядка и молитвенного духа. Все отмечали «образцовый порядок всегда и во всем, соблюдение законности во взаимоотношениях сестер, когда каждый получал свое, невозмутимый мир и любовь в обители». По обету в последние дни жизни игуменья украсила чудотворную Иверскую икону Божией Матери большой многоценной сребропозлащенной ризой с эмалью. В предсмертном письме она указала сумму денег на раздачу милостыни. В письме было написано: «Боголюбивым сестрам на погребение и поминовение души здесь, при гробе ея, и по соборам и монастырям города и на устройство надмогильного креста». Игуменья Архелая отличалась милосердием и любовью к бедным, как отмечалось в некрологе [1, с. 810–824].

Имела награды: архипастырское благословение с выдачей грамоты (1898 г.), благодарность от Ставропольского епархиального училищного совета за руководство рукоделием в монастырской школе (1899 г.), благословение от Святейшего Синода (1902 г.), наперсный крест (1905 г.).

#### **6. Игуменья Серафима (вторая).**

После кончины игуменьи Архелай около шести месяцев в обители не было настоятельницы, что указывает на сложность ситуации. Новая настоятельница была найдена архиепископом Агафодором далеко на стороне, среди монахинь Русской духовной миссии в Пекине. В первой публикации «Ставропольских епархиальных ведомостей» отмечено основное качество новой настоятельницы – «энергичная», что, очевидно, и искал правящий архиерей [23, с. 351–360].

У новой настоятельницы было еще одно необходимое с точки зрения епархиального архиерея качество – ее миссионерская направленность. Архиепископ Агафодор пришел на Ставропольскую кафедру, имея солидный миссионерский опыт и с целью широко развернуть в епархии

миссионерскую работу. Очевидно, Иоанно-Мариинский монастырь, по его мнению, действовал в этом направлении недостаточно активно. Судя по всему, епархиальный архиерей желал больше внешней, за пределами стен обители, активности монахинь. Для прежних же игумений и сестер обители главной была внутренняя жизнь монастыря. В 1911 г., в пору настоятельства игуменьи Архелай, во всех монастырях епархии создаются богословско-миссионерские курсы, которые проводили епархиальные священники-миссионеры. В Иоанно-Мариинском монастыре лекции читал священник Валентин Руденко. Идея была такова: на базе слушателей – монашествующих и мирян – создать кружки лиц, способных вести собеседования или чтения для богомольцев [3, с. 137–144]. В обители курсы посещали многие сестры, а также сама игуменья Архелая. Но, очевидно, практических уроков, с точки зрения владыки Агафодора, после прослушивания курсов было недостаточно. В годы Первой мировой войны накал его проповедей, обличающих современные нравы, достигает апогея. Он говорит, что в светском обществе попропано все святое, нравы развратились, в отступление от Бога включился и народ. «Война – гнев Божий на Россию, потому что нравственная зараза пробралась в Святую Русь. Граждане земли русской, покайтесь» [21, с. 52–53]. В этом контексте, нам думается, и следует оценивать решение правящего архиерея найти для главной женской обители Ставропольской епархии активную настоятельницу-миссионера, профессионально работающую на этом поприще. Но, к сожалению, им не учитывалось то, что монастырь имел изначально иное устройство, которое нельзя было даже ради благих целей изменить одним волевым решением, что и показали последующие события смуты в обители.

Время настоятельства игуменьи Серафимы второй (фамилию ее нам не удалось выяснить) – с 30 октября 1914 г. по январь 1917 г. Это было наиболее драматичное из настоятельств, короткое и очень неудачное, наполненное взаимным отчуждением сестер и игуменьи, которое закончилось своего рода бойкотом ее. Настоятельнице вменялось в вину грубое обращение с насельницами, недуховное отношение к своим обязанностям, разрушение монастырских традиций. В ставропольскую обитель Серафима попала из Русской духовной миссии в Пекине, где у нее было, как она сама пишет, «более луч-

шее место, чем в Иоанно-Мариинском монастыре». Она приехала из Китая «за свой счет», потеряла багаж и по приезде в Ставрополь заново покупала необходимые вещи.

В Государственном архиве Ставропольского края сохранилось не так много документов, которые позволяют судить о динамике событий, связанных с этим настоятельством. В годы Первой мировой войны ставропольская обитель приняла участие в деле помощи раненым. Монастырь собирает посылки с бинтами, одеждой и т.д. [22, с. 43]. Также настоятельница проявляет активность в деле узаконивания послушниц, облечения в рясофор и пострига некоторой части сестер обители, мотивируя свое обращение к епархиальному архиерею долгим периодом задержки таковой практики в монастыре. Но повышает свой статус небольшая группа неуказных послушниц, указных послушниц и рясофорных сестер [11, л. 3–6 об.]. Еще в одном документе разбирается дело одной из сестер монастыря, которая после смерти своей родственницы-монахини оказалась без кельи, так как по распоряжению игуменьи та отошла обители. Игуменья действует жестко и бескомпромиссно, следуя формальным правилам [10; 13, л. 9]. И это был не единственный случай. Но в целом до 1917 г. нет документов, указывающих на назревающий конфликт в монастыре.

21 апреля 1917 г. игуменья Серафима обратилась с прошением на имя архиепископа Агафодора: «Ввиду моего расстроенного здоровья и в силу неподходящих климатических условий покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство освободить меня от управления обителью Иоанно-Мариинской и уволить от занимаемой должности» [13, л. 1]. Было и второе обращение с просьбой освободить ее от занимаемой должности. Но, очевидно, правящий архиерей уговорил игуменью подождать с уходом и на время взять отпуск. Он пишет в Святейший Синод рапорт о положении дел в монастыре, где указывает, что игуменья Серафима просит 4-месячный отпуск. Для управления обителью им принято решение образовать совет из трех монахинь, выбранных тайным голосованием из числа старейших [13, л. 2–3]. Разрешение отпуска было получено в начале мая. Игуменья сдала монастырское имущество и денежные суммы казначее монахини Тамаре (Власенковой) в присутствии и под роспись игуменьи, казначеи и благо-

чинной монахини Геронимы. В монастыре прошли выборы монастырского совета из числа старших сестер. В тайном голосовании участвовали 331 сестра. Событие это проходило в присутствии благочинного, священников Архилия Сиротина, Валентина Руденко, Михаила Горохова, законоучителя Павла Завгороднева. В совет были выбраны монахиня Нина (получила 274 голоса), монахиня Лариса (250 голосов), монахиня Вивея (242 голоса). Старшей сестрой совета, председательствующей его стала монахиня Нина [13, л. 5].

Но далее события стали развиваться странным образом. Игуменья Серафима, которая, по слову архиепископа Агафодора, уже была уволена от должности, стала добиваться возвращения в Иоанно-Мариинский монастырь в качестве рядовой монахини. Поначалу она действовала через обращение к епархиальному начальству, но в ответ приходили обращения сестер обители не посылать бывшую игуменью в монастырь на поселение. Все это вызвало волнение в стенах обители. По поручению правящего архиерея священник Валентин Руденко расследовал обстоятельства этого происшествия и приступил к выбору новой настоятельницы. Владыка Агафодор был за то, чтобы не возвращать бывшую игуменью ради мира в монастыре, а поселить ее в любой другой обители России [13, л. 7–8]. Но бывшая игуменья настаивала на своем, говоря, что просит себе лишь келью игуменьи Аполлинарии, в которой жила последние годы, находясь на покое. Эта келья состояла из двух комнат на втором этаже и кухни на первом. Сестры монастыря, которые до этого не давали публичной (в письме архиерею) критической оценки деятельности бывшей игуменьи, вынуждены были написать о главных причинах размолвки ее и сестер. «Игуменья Серафима за 2,5 года своего настоятельства привела все монастырское хозяйство в совершеннейшее расстройство, в жизни монашествующих производила разлад и несогласие, обращалась со всеми грубо и оскорбительно. Если удовлетворить просьбу игуменьи Серафимы, прожившей в монастыре 2,5 года и за это время ничего полезного не сделавшей, то необходимо дать содержание и тем монахиням, которые десятки лет трудились для пользы обители и имеют действительную нужду в помощи. Игуменья же Серафима никакой нужды не имеет, так как она обладает большими капиталами, доставшими-

ся ей от бывшего московского купца, – об этом она говорила всем и каждому. Кроме того, пребывание игуменьи Серафимы в монастыре будет производить в жизни насельниц беспокойствие, волнение и беспорядки». Все сестры обители просили правящего архиерея отклонить просьбу игуменьи Серафимы о поселении в монастыре [13, л. 12–14]. Бывшая игуменья попробовала еще раз обратиться к правящему архиерею 9 июня 1917 г., ссылаясь на свои немощи: «Я сейчас совсем больна, сердечная болезнь, мне нужен только покой, ни в какие дела монастырские я входить не буду, и когда получу увольнение, то буду просить Ваше Высокопреосвященство включить меня в число сестер Иоанно-Мариинской обители...». Владыка Агафодор обратился к совету монастыря, чтобы тот вынес свой окончательный вердикт, и ответ был отрицательным. Как следует из рапорта 26 июля 1917 г. членов монастырского совета архиепископу Агафодору, 21 июля игуменья Серафима уехала в Москву. Монахини проводили ее на вокзал, купили ей и ее послушнице билеты на поезд в вагон 2-го класса, сдали багаж и оставшиеся от 200 рублей деньги отдали игуменье [13, л. 16].

Из прошения от 2 июля 1917 г. становится ясно, что в обители прошли выборы новой настоятельницы. Была избрана монахиня Нина, после чего волнения улеглись. Но новая настоятельница вскоре получила письмо от игуменьи Серафимы из Москвы с просьбой вернуться в монастырь, и это известие опять всколыхнуло сестер, опять начались волнения. Исполняющая обязанности настоятельницы монахиня Нина стала просить владыку Агафодора, чтобы он официально перевел игуменью Серафиму в другой монастырь [13, л. 19–19 об.]. А далее со стороны игуменьи Серафимы началась настоящая моральная осада монастыря. Она неожиданно для всех вернулась из Москвы и в начале июля поселилась вблизи обители у одного из жителей монастырского поселка. Тем самым размолвка выносилась за стены обители, и миряне становились если не третейскими судьями конфликта, то во всяком случае досужими участниками разговоров об этом. В прошении к архиерею сестры попросили перевести бывшую настоятельницу в другой монастырь, чтобы не соблазнялись ни сестры, ни мирские жители.

Архиепископ Агафодор в соответствии с указом Духовной консистории от 24 июля 1917 г. сделал распоряжение о назначении для игуменьи Се-

рафимы местом временного пребывания Казанский Агафодоров монастырь Ставропольской епархии. Но настоятельница обители игуменья Раиса отказалась ее принимать, сославшись на то, что у нее нет свободных мест, поэтому лучше для матушки Серафимы найти другое место поселения на покой [12, л. 30–30 об.]. Однако вскоре все успокоилось, бывшая настоятельница окончательно уехала в Москву.

В рапорте от 17 сентября 1917 г. в духовную консисторию игуменья Нина писала, что бывшая настоятельница Иоанно-Мариинского монастыря игуменья Серафима находится в Москве по адресу: Дорогомиловское кладбище, на квартире священника Хитрова [13, л. 32].

#### **7. Игуменья Нина (Матрона Сабельникова, годы жизни: 1853 – ранее 1932).**

Поступила в обитель в 1871 г., восемнадцати лет от роду. Из казачьего сословия (Кубанского казачьего войска). 13 августа 1889 г. – рясофор, в 1901 г. пострижена в монашество. В монастыре была обучена чтению, письму, иконописи. Писать иконы начала с 1875 г. [9, л. 140]. Игуменья Феофилой в 1889 г. характеризовалась как «весьма способная, весьма хорошего поведения» [7, л. 37].

Очевидно, революционные события февраля 1917 г. и кардинальная перемена власти в стране каким-то образом качнули и монастырский маятник, в связи с чем началось, с одной стороны, «движение умов», с другой – желание восстановить прежний покой. Судя по имеющемуся материалу, инициатором «движения умов» была игуменья Серафима, которая стала нарушать принятый в обители порядок управления и обращения с сестрами, что и вызвало поначалу внутренний ропот, а потом и открытое противостояние. В результате монахиня Нина была выбрана новой главой монастырского совета, из чего следует предположить, что она проявляла какую-то организационную активность еще до открытого противостояния.

Впервые с небольшим проявлением внутренней смуты монастырь встретился в 1896 г. Тогда кончина настоятельницы Феофилы и выборы новых настоятельницы и казначеи впервые привели к появлению разных «партий», одни из которых выступали за «старшинство», другие – за опытность и

деловые качества в выборе претендентов. Победили вторые [8, л. 14–14 об.]. Конечно, дело было не в подверженности части сестер обители революционным настроениям, а в проникновении в монастырскую среду некоторых новшеств, которые были вызваны давлением на монашество «духа мира» (по выражению святителя Феофана Затворника).

Желание со стороны «общественности» избежать обвинений настоятельниц монастырей в узурпации власти вследствие их почти безраздельного единоначалия заставило Святейший Синод принять постановление о монастырских советах, которые должны были помогать настоятельницам руководить обителью. Такой совет состоял уже не из функциональных помощниц настоятельницы (казначей, благочинной), а из «внутренних контролеров» ее действий. Ставропольский монастырь принял новшество в настоятельство игуменьи Аполлинарии. Этот демократический элемент в управлении обителью, безусловно, стал играть определенную деструктивную роль в жизни монастыря. Вместе с тем именно этот механизм позволил в 1917 г. осуществиться переходу власти от одной настоятельницы к другой в условиях противостояния двух сторон – игуменьи Серафимы и сестер обители.

26 июля 1917 г. в монастыре прошли выборы новой настоятельницы. Ею была избрана монахиня Нина. За нее проголосовали 214 насельниц из 215. Только одна из сестер была против. Один голос был подан за монахиню Вивею. Отправленные на войну сестрами милосердия 11 насельниц монастыря также в письме просили считать их голоса отданными монахине Нине. 27 июля 1917 г. новоизбранная настоятельница была утверждена в этой должности [8, л. 24].

Когда монастырь в 1921 г. был окончательно закрыт [17, л. 53] и сестер заставили покинуть обитель, значительная часть их вместе с игуменьей Ниной отправились в Абхазию. Сразу ли они ушли или через некоторое время, точно не известно. Со слов В.С. Спельник, жительницы г. Борисоглебска Воронежской области, где жили в ссылке часть ставропольских монахинь, уходили они из Ставрополя, как сказала монахиня Фессалоникия, в 1925 г. Так ли это, неизвестно, поскольку в рассказе Веры Сергеевны не говорится, что монахини жили в городе после закрытия обители. Путь в горы был нелегок. Монахиня Фессалоникия рассказывала об этом так: «Когда в Став-

рополе монастырь закрыли, сестры собралась, и матушка игуменья Нина с ними, и все вместе пешком пошли на Кавказ. Я заболела дорогой, отнялись руки и ноги, и потому лежала у одной хозяйки и не могла двигаться» (в 1921 г. в Ставрополе, прямо посреди города, расстреляли отца Фессалоникии, дворянина и высокопоставленного чиновника, а также ее брата. Все эти переживания и закрытие монастыря подкосили ее здоровье). «Луша болеет сильно, – рассказывала В.С. Спельник, – лежит, остальные монахини собираются в кучки, служат в другом доме. И однажды ночью Фессалоникию посещают небесные гости – великомученица Варвара и великомученик и Целитель Пантелеимон. Хозяйка избы, лежа на печи, слышала, что монашка с кем-то разговаривает, но думала, что это в бреду. Целитель Пантелеимон из сундучка достал маслице и помазал руки и ноги у монахини, после чего гости ушли. Когда пришли сестры с игуменьей Ниной, то Фессалоникия все им рассказала. Игуменья сказала на это: «Значит, Господь, Матерь Божия и Целитель Пантелеимон тебя исцелили, теперь поднимайся». Больную подняли и тихо повели по комнате, пока ноги не привыкли к ходьбе. А потом все вместе продолжили путь пешком на Кавказ. На Псху тогда собрались человек около 500 монахинь из разных монастырей Северного Кавказа, Украины и России. Церковь, где совершались богослужения, находилась под землей. Заходили туда через дупло в дереве и спускались вниз. Там были великие подвижники. Жить было тяжело. Сестры собирали орешки и делали из них муку. Иногда ходили в Сухум пешком и там обменивали ее на пшеничную муку. Ходить приходилось через водопады по тонюсенькому бревнышку. Все время читали Иисусову молитву. Прожили в этом месте до 1932 г., пока не добралась советская власть и сюда. Сестер окружили люди с пулеметами, арестовали и погнали в тюрьму, а тех, кто не мог идти – почти половину из 500 сестер, – сбросили в пропасть. Пройдя долгие годы тюрем и ссылок, из ставропольских сестер попала в Борисоглебск, в ссылку. Таковых было в городе человек 15» [2].

О тяжелейших гонениях на монашествующих в абхазских горах кратко пишет в своих воспоминаниях княгиня Н.В. Урусова, находившаяся на Северном Кавказе в 1920-е гг. Она упоминает об игуменье Антонии, настоятельнице Кизлярского монастыря, которая, как и ставропольские монахини,

с частью сестер обители оказалась в горах, где встретила с монахинями из других монастырей, и через какое-то время попала, вместе со всеми, под молот репрессий [24, с. 151–152].

#### **8. Игуменья Тамара (Татьяна Трофимовна Власенкова, годы жизни: 1870 – 30 июня 1964).**

В монастырь поступила 8 марта 1880 г. По происхождению крестьянская девица. В обители была обучена чтению и письму. Несла послушание золотошвей с 1882 г., а с 5 мая 1884 г. – еще и певчей на клиросе. В 1905 г. стала заведующей библиотекой. На должность казначеи была выдвинута в 1916 или 1917 г. Настоятельницей и игуменьей стала в годы гонений и рассеяния в горах Кавказа, в период с 1925 по 1932 гг. Послужной список в монастыре включал следующие этапы: указная послушница – с 11 марта 1898 г., рясофор – с 11 марта 1901 г.

Игуменья Тамара имела, очевидно, в монастыре родственниц, во всяком случае в ведомостях фиксируются еще несколько лиц с той же фамилией. Настоятельницей монахиня Тамара была выбрана уже после закрытия монастыря. В этот период она занимала должность казначеи и была правой рукой игуменьи Нины.

Судя по тому, что Тамара называлась в борисоглебской ссылке игуменьей, именно в период пребывания в горах Кавказа она и стала таковой. Скитское абхазское братство бежавших сюда монахов включало в себя, очевидно, и архиереев, которые узаконили избрание сестрами ставропольской обители монахини Тамары на настоятельскую должность и возвели ее в сан игуменьи, что произошло после кончины (скорее всего, мирной) игуменьи Нины. Во всяком случае, другого времени, необходимого для выбора и назначения в присутствии всех сестер, у игуменьи Тамары не было. После 1932 г. начались годы сестринского рассеяния, тюрьмы и ссылок. После ареста монахинь на Псху их, скорее всего, отправили в Крым. Об Украине говорит другая жительница Борисоглебска, Раиса Владимировна Лычагина, которая тесно общалась и с Фессалоникией, и с игуменьей Тamarой. Она рассказывала, что когда игуменью Тамару забрали в тюрьму, 10 дней ее там не кормили, словно забыли о ней.

В «Записках монаха-исповедника» монаха Меркурия (Попова) сохранился рассказ новоафонского монаха, который в 1930-е гг. находился на Псху, об аресте монашествующих [14, с. 14–16]. Глава называется «Разгром братства на Псху». Здесь для нас важной является информация о том, куда после ареста направляли монахов. В книге также описывается пеший путь под дулом ружей энкавэдэшников и расстрел тех, кто не мог идти самостоятельно. Отряд арестантов прибыл сначала в Сухум, откуда часть их направили в Тбилиси, а часть – в Новороссийск на пароходе. Далее люди попадали в новороссийскую тюрьму (где терпели те же испытания голодом), и оттуда кого-то отправляли в северные лагеря [14, с. 17–139]. Судя по всему, игуменья Тамара была оставлена в одной из украинских тюрем, а другие монахини отправлены в разные северные лагеря.

Протоиерей Николай Серов, старец и долгие годы духовник Борисоглебского благочиния, жил рядом с домом игуменьи Тамары в Борисоглебске. Он исповедовал и причащал ее накануне смерти в 1964 г. Вот что он рассказал нам об игуменье Тамаре: «И было великое чудо. У нее на Кавказе была келейница монахиня Варвара. Их забрали вместе. И сколько-то, наверное по 10 лет, они отсидели. В разных местах были. И сюда (в Борисоглебск) их направили из разных мест в одну ссылку (!), и приехали они в город в один день и встретились здесь!». Р.В. Лычагина вспоминает: «И вот когда она 10 лет сидела в тюрьме, страсть, что делали над ней, это невозможно пересказать».

Таким образом, году в 1943 игуменья Тамара прибыла на место поселения в г. Борисоглебск, прожила здесь до своей кончины в 1964 г. и была похоронена вместе с келейницей Варварой (Угрюмовой) в одной могиле на борисоглебском кладбище, где упокоились все ставропольские ссыльные монахини. Именно игуменья Тамара осуществляла общее руководство над всем «борисоглебским» ссыльным монастырем с насельницами из самых разных монастырей: Дивеевского Нижегородской области, Шалтомежского Тверской области, Таволжанского и Успенского Лысогорского Воронежской области и др.

Сохранилось не так много сведений о борисоглебском периоде последней настоятельницы ставропольской обители. В Борисоглебске игуменья Та-

мара жила в доме со своей келейницей Варварой и еще двумя инокинями, приехавшими вместе с Варварой из лагеря, по адресу: ул. Гагарина, д. 13, у Александры Федоровны Шаталовой. Дом этот до недавнего времени стоял закрытым, но в 2012 г. был продан хозяйкой и снесен из-за своей ветхости с целью выстроить на этом месте другой дом.

Игуменья Тамаре, как и всем ссыльным монахиням, приходилось долгие годы отмечаться в комендатуре, которая контролировала жизнь ссыльных монахинь. Жила игуменья замкнуто, как затворница. «Эта монахиня Тамара всегда была как затворница. Если кто и приходил, она всегда находилась за ширмой», – вспоминал протоиерей Николай Серов. Монахиня Сергия (Чернышева), в ту пору еще подросток, замечала юродство игуменьи Тамары. Те, кто помнили и знали матушку лично, отмечали ее помощь в болезнях, но при этом не было и речи о какой-то деятельности – скорее, в болезни она видела повод для вразумления человека. Хотя и не отказывалась помочь близким людям. Со слов монахини Сергии (Чернышевой): «Матушка Тамара говорила: «Кто болеет, того Бог жалеет». Приду, пожалуюсь ей, что голова болит, она погладит голову и скажет эту присказку. Или еще: «А что, Иерусалим так хочешь заработать? Где не домолишься, где что, там болячка выше всякого правила». Но они, хотя и болели, но правила никогда не оставляли.

С игуменьей Тамарой тесно общалась жительница Борисоглебска Раиса Владимировна Лычагина 1914 г.р., вдова, которая стала духовной дочерью матушек. Пришла я к ним раз под Рождество, а у меня была шишка на руке, признавали как бы рак. Я уже не могла стирать. Принесла я к Рождеству им молока и рассказала о своей болезни. Матушка говорит: «Ой, мы сейчас тропарек пропоём и миром помажем». Уже на второй день шишка исчезла.

Про новые времена говорила так: «...советская власть пришла, царь-помазанник последний, теперь жизнь советская, преддверие Антихриста». Они все время плакали о царе Николае, молились, поминали его. «Советская власть, – говорили они, – кончится, будут открывать церкви ненадолго, но такого, как раньше, благочестия не будет, поколение другое верующих придет».

Все матушки держали строгий пост постоянно. Постом ранее часа дня не вкушали. В Великий пост кушали в день один раз, без масла. В обычные дни ели в 11 часов, после окончания литургии, и легкий ужин был часов в 7 вечера. В первую неделю Великого поста матушки не вкушали пищи совсем, только просфорочку. Про пост игуменьи Тамары Р.В. Лычагина говорила так: «Три ложки вольют супчика в чайную чашку и дают матушке. Это она съедала в обед. А вечером уже не садилась со всеми».

Игуменья Тамара давала близким по духу мирянам духовное правило, а также ею составленное исповедование грехов. Его нужно было читать каждый вечер перед иконой Спасителя: «Верую и исповедую Бога; считаю себя недостойной Его милости, но достойной вечных мук; однако не отчаиваюсь, но смиренно прошу, помилуй; полагаю намерение исправить жизнь; твердо верую, что будут прощены мои грехи: Господи, как Тебе угодно, как знаешь, помилуй меня». Также давалась молитва-исповедь для повседневного чтения: «Боже Преплбгий, Благости Источник, Искупителю и Спасителю мой! Тебе, всеведущему сокровенные тайны, испытующему сердца и утробы, исповедую, око всех слуг Твоих Ангел и Архангел, беззакония моя. Согреших, Господи мой и Творче, в том-то и в том-то, вся язвы и струпы, гноения моя (перечисляются). О всемилостивый Врачу! Все тяжкие мои бремена, благий Господи, сей труд мой и нагота моя, о долготерпеливый Судия, всеми деяньми моими опечалих, прогневах и раздражих Твою благодсть ими. Образ Твой осквернив, Духа Святаго Твоего оскорбих. Прости мя».

Была дана ею и молитва против охлаждения, которая могла произноситься как после правила, так и в течение дня: «Видишь, Господи, мою мертвую душу, но рцы слово, и исцелюсь».

Умерла матушка Тамара на 94-м году жизни. Обстоятельства ее кончины выяснить не удалось. Известно лишь со слов Р.В. Лычагиной, что «когда игуменья Тамара умирала, пришел отец Николай Серов причащать ее. Она и говорит: “Давай пропоем тропарек”».

Похоронили игуменью Тамару на городском кладбище. Монахиня Сергия (Чернышева) слышала от старцев, что игуменья Тамара лежит в земле «мощами», как и ряд других монахинь, похороненных здесь же. До сего

дня сохранился личный синодик игуменьи Тамары, где игуменья Нина обозначена так – «игуменья Нина с сестрами», то есть с теми, кто умер или был застрелен в горах Кавказа, где сестры ставропольского монастыря надеялись переждать гонения на Церковь, «предантихристово время», как говорили они. Судя по всему, в синодик попали и те из 14 игумений, которые находились со ставропольскими сестрами на Псху.

*Приложение*

### **Синодик игуменьи Тамары**

Помяни, Господи, рабов Твоих

Святейших Патриархов: Алексия, Иова, Филарета, Иоасафа, Питири-ма, Иосифа, Никона, Адриана, Иоакима, Тихона, Сергия

Митрополитов: Владимира, Платона, Феоноста, Петра, Флавиана, Ио-сифа, Антония, Вениамина, Пахомия, Агафангела, Николая, Арсения, Тихо-на, Игнатия, Серафима, Анастасия

Иеромонахов: Иоилия, Стефана, Никанора, уб. Илариона, Сергия, Ана-толия, Феодосия, Германа, Маркелла, Феодорита

Диаконов: Иоанна, Филиппа, Саввы, Симеона, Тимофея, Александра

Затворников: Георгия, Мелании

Архимандритов: Мартирия, Нила, Серафима, Сисоя, Антония, Алек-сандра, Модеста, Евсихия, Ионы, Арсения, Севастиана

Игумений: Тамары, Серафимы, Феофилы, схиигумении Митрофании, Архелаи, Нины с сестрами, Неониллы, Раисы, Капитолины, Раисы, Некта-рии, Марии, Агнии, Смарагды, Агафоники, Серафимы, Екатерины, Анфи-сы, Марины, Антонины с сестрами

Схимонахинь: Архелаи, Антонии, Августины, Варсонофии, Акилины, Февронии, Февронии, Клеопатры, Ангелины, Марии, Агафоклии

Рабов Божиих: Иакова, Клавдии, Марии, Марии, Димитрия, Василия, Евфросинии, Феодосия

Монахинь: Олимпиады, Нафанаилы, Лидии, Рахили, Евлампии, Ие-ронимы, Нины, Фаины, Вевеи, Раисы, Тамары, Иувеналии, Митрофании,

Фивы, Минодоры, Асинефы, Евлогии, Иларии, Иларии, Агафоклии, Мариамны, Фаины, Флавианы, Херувимы, Леониды, Феофилы, Ангелины, Валерии, Капитолины, Акилины, Поликсении, Поликсении, Поликсении, Анны, Марии, Сары, Сары, Нектарии, Нектарии, Таисии, Платониды, Виктории, Иулии, Елеодоры, Таисии, Леониллы, Ангелины, Мелитины, Мелитины, Феониллы, Фомаиды, Иларии, Виталии, Анатолии, Анатолии, Анатолии, Анастасии, Клавдии, Павлы, Лидии, Лидии, Аркадии, Архелаи, Рипсимии, Фамары, Таисии, Парфении, Модесты, Софии, Евфалии, Евсевии, Еликониды, Александры, Евпраксии, Ольги, Пахомии, Пахомии, Дорофеи, Дорофеи, Ираиды, Есфири, Филареты, Филареты, Филареты, Павлины, Пеонии, Павлины, Евникии, Парфении, Феофании, Анфисы, Епифании, Епифании, Мефодии, Сергии, Раисы, Митрофании, Агнии, Магдалины, Магдалины, Аркадии, Маврикии, Риммы, Риммы, Галины, Евпраксии, Геронтии, Антонины, Антонины, Ионы, Алипии, Нины, Фаины, Серафимы, Серафимы, Ангелины, Ангелины, Деворы, Иулии, Македонии, Виктории, Архелаи, Мелиссы, Анфии, Никодимы, Флавии, Антонины, Херувимы, Есфири, Сары, Рафаилы, Афанасии, Анфии, Леониды, Магдалины, Лидии, Елевферии, Августы, Клавдии, Марии, Талиды, Аполлонии, Ариадны, Митродоры, Зои, Марии, Марии, Екатерины, Евтихии, Аполлиналии, Аполлиналии, Мариамны, Асинефы, Евлампии, Ангелины, Прискиллы, Арсении, Арсении, Вирсавии, Евлампии, Мелании, Неониллы, Олимпиады, Олимпиады, Манефы, Тавифы, Тавифы, Арсении, Маргариты, Валентины, Алевтины, Предиславы, Вячеславы, Варвары, Варвары, Варвары, Варвары, Евгении, Исидоры, Поликсении, Рахили, Пеонии, Антонии, Антонии, Асинефы, Каллисты, Арсении, Фомаиды, Аполлиналии, Еннафы, Евлалии, Есфири, Херувимы, Херувимы, Вероники, Марфы, Феодоры, Олимпиады, Анании, Александры, Анны, Марии, Алевтины, Валентины, Антонины, Фомаиды, Таисии, Ларисы, Ларисы, Леониды, Феофании, Евфалии, Евлогии, Артемии, Аркадии, Митродоры, Митродоры, Анимаисы, Мариониллы, Мариониллы, Лидии, Мариамны, Анастасии, Марии, Платониды, Анны, Митрофании, Александры, Евгении, Клавдии, Евпраксии, Неониллы, Неониллы, Пахомии, Фамары, Фамары, Романы, Арсении, Евни-

кии, Мелитины, Евфалии, Феофании, Евсевии, Мелитины, Павлы, Софии, Феоктисты, Исидоры, Капитолины, Капитолины, Ангелины, Сары, Рафаилы, Рафаилы, Тамары, Галины, Нафанаилы, Нафанаилы, Авивы, Алевтины, Емели, Агафоники, Досифеи, Досифеи, Парфении, Евфрасии, Евфрасии, Рахили, Феофилы, Феофилы, Рахили, Феофилы, Феофилы, Феониллы, Евгении, Евгении, Афанасии, Галины, Таисии, Ксении, Софии, Агнии, Анфисы, Анатолии, Надежды, Сосанны, Сусанны, Марфы, Миропии, Елисаветы, Лии, Иувеналии, Екатерины, Македонии, Иулии, Екатерины, Архелаи, Иулии, Марии, Никодимы, Фивы, Антонины, Марии, Августы, Августы, Анфисы, Анатолии, Евлогии, Фомаиды, Урииллы, Смарагды, Павлы, Сосипатры, Агнессы, Арсении, Иеронимы, Елпидифоры, Людмилы, Людмилы, Исидоры, Павлы, Рипсимии, Анны, Мариониллы, Максимиаллы, Харитины, Августы, Анфисы, Авраамии, Геннадии, Феозвы, Елевферии, Вассианы, Вассианы, Мефодии, Елисаветы, Евпраксии, Вениамины, Трифены, Веваи, Марии, Неониллы, Иннокентии, Александры, Агнии, Миропии, Афанасии, Зинаиды, Феофилы, Евтихии, Серафимы, Раисы, Еликоницы, Сары, Нины, Стефаниды, Модесты, Рафаилы, Руфины, Клеопатры, Галины, Серафимы, Есфири, Феоны, Флорентии, Любови, Ангелины, Иеремии, Сары, Евдокии, Анны, Евлалии, Зосимы, Епифании, Неониллы, Херувимы, Евфросинии, Анисии, Василисы, Варлаамы, Евникии, Марфы, Евдокии, Ксении, Пелагии, Пелагии, Паисии, Агапиты, Антонии, Агнии, Аполлинарии, Ларисы, Валерии, Фессалоникии, Херувимы, Евлампии, Евфалии, Марии, Марии, Марии, Текусы, Евдокии, Паллади, Евфросинии, Нины, Валентины, Акилины, Филицаты, Нины, Веры, Евдокии, Епистимии, Фессалоникии, Феофаны, Филониллы, Анны

Послушниц: Ирины, Панкратии, Анастасии, Анастасии, Анастасии, Ольги, Надежды, Пелагии, Пелагии, Ксении, Агриппины, Марфы, Пелагии, Пелагии, Елены, Марии, Марии, Веры, Матроны, Матроны, Ксении, Параскевы, Ирины, Дарии, Веры, Соломонии, Анны, Домники, Татианы, Анны, Марии, Екатерины, Зиновии, Гликерии, Матроны, Мавры, Ксении, Ксении, Александры, Анастасии, Акилины, Харитины, Параскевы, Параскевы, Ма-

рии, Анисии, Анны, Евфросинии, Анисии, Марфы, Марфы, Любви, Марии, Евдокии, Евдокии, Стефаниды, Зинаиды, Софии, Евфросинии, Натальи, Параскевы

Протоиерея Доримедонта, Екатерины

Чтецов: Флегонта, Евдокии, Анны, Саввы, Никифора, Анны, Иакова, Анны, Ксении

Монахинь (и монахов. – *Прим. ред.*): Марии, Евгении, Симеона, Домники, Иоанна, Елены, Анны, Иоанна, Агафии, Иакова, Февронии, Павла, Елены, Веры, Василия, Даниила, Агафии, Кирилла, Марии, Андрея, Марии, Исидора, Агафии, Ксении, Андрея, Григория, Ксении, монахини Фивы, Трофима, Стефана, Домны, Варвары.

- 
1. Беседа в сороковой день поминаения Игуменьи Архелай, настоятельницы Иоанно-Мариинского женского монастыря в г. Ставрополе // СЕВ. 1915. №29.
  2. Беседа с Верой Сергеевной Спельник. 2000 г. (Воронежская обл., г. Борисоглебск) // Архив О.В. Кириченко.
  3. Богословско-миссионерские монастырские курсы в Ставропольской епархии // СЕВ. 1911. №19.
  4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 6. Д. 494. Об увольнении настоятельницы Ставропольского женского монастыря Аполлинаруи и о назначении на это место монахини Архелай. 7/VIII-19/X.
  5. ГАСК. Ф. 135. Оп. 9. Д. 327. Дело выбыло из архива.
  6. ГАСК. Ф. 135. Оп. 45. Д. 568 а.
  7. ГАСК. Ф. 135. Оп. 47. Д. 375.
  8. ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 307.
  9. ГАСК. Ф. 135. Оп. 64. Д. 1189.
  10. ГАСК. Ф. 135. Оп. 73. Д. 941.
  11. ГАСК. Ф. 135. Оп. 74. Д. 746.
  12. ГАСК. Ф. 135. Оп. 75. Д. 251.
  13. ГАСК. Ф. 135. Оп. 75. Д. 406.
  14. Записки монаха-исповедника. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2001.
  15. Игуменья Серафима. Некролог // СЕВ. №24.
  16. Исторический очерк Ставропольской (на Кавказе) Иоанно-Мариинской женской иноческой обители / Сост. К. Розов. СПб., 1875.

17. Молитвенницы Кавказа. История Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря. Ставрополь: Изд. центр СтДС, 2005.
18. О Ладинском Подгорском Покровском монастыре // Полтавские епархиальные ведомости. 1865. №22.
19. Преосвященный Иеремия, епископ Нижегородский и воспоминания его о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом. Нижний Новгород, 1886.
20. РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Д. 1011.
21. Слово на Богоявление архиепископа Агафодора 6 января 1916 г. // СЕВ. 1916. №2.
22. СЕВ. 1916. №2.
23. Торжественное облечение в рясофор и постриг в мантию в Ставропольском Иоанно-Мариинском женском монастыре // СЕВ. 1915. №11.
24. *Урусова Н.В., кнг.* Материнский плач Святой Руси. М.: Русский паломник, 2007.

## **Православная Церковь в городской жизни Ставрополя в середине XIX – начале XX вв.**

***Кондрашова А.А. (Ставрополь)***

---

В конце XIX – начале XX вв. Ставрополь, являясь губернским городом, сосредоточил в себе центр православной жизни. Первым архиереем вновь учрежденной Кавказской и Черноморской епархии был епископ Иеремия (Соловьев), прибывший в Ставрополь 10 апреля 1843 г.

В Ставрополе епархиальное управление с епископской кафедрой первоначально располагалось в доме купца И. Волобуева, затем в Крестовоздвиженской церкви и наконец в подворье храма Святого апостола Андрея Первозванного. На этих подворьях происходили многие события и решались важные вопросы, касающиеся не только Православной Церкви на древней земле Кавказа, но и многих других областей социальной жизни региона.

История православных церквей пронизывает всю дореволюционную историю Ставрополя, является одним из стержней эволюции города. Первые церкви Ставрополя: крепостная – Николаевская, станичная – Казанская и городская – Троицкая – служили основателям города и ранним его поселенцам. С ними были связаны радостные и печальные вехи судьбы развивающегося города [5].

В последующем старые и новые храмы выполняли функции городских и районных социально-культурных центров. Жизнь православного человека в дореволюционной России начиналась и заканчивалась именно здесь. Церковь сыграла неоценимую роль в просвещении народа и накопила значительные миротворческие традиции.

Церковь Святой Евдокии в Ташлянском предместье Ставрополя не отличалась размерами. Строительству церкви предшествовало обращение жителей этого района к епископу Кавказскому и Екатеринодарскому Герману: «19 сего января 1883 года мы лично Вашему Преосвященству представили

приговор жителей г. Ставрополя предместья речки Члы о желании построить церковь за Ташлой во имя Рождества Пресвятой Богородицы... Православные жители северной части города Ставрополя, расположенной за речкой Ташлой, издавна терпят неудобства в удовлетворении своих религиозных потребностей по неимению храма в этой части города...» [2].

Церковь стоимостью в 14150 рублей серебром возводилась по чертежам ставропольского архитектора Федора Карловича Кнорре на пожертвованные деньги мещанина Константина Стаканцева. Как и все церкви города Ставрополя, это было каменное сооружение, расположенное в центре огромной площади.

Евдокиевская церковь имела два престола – Рождества Пресвятой Богородицы и святой Евдокии. К северу от церкви, ближе к винокуренному заводу братьев Демидовых, располагалось Евдокиевское кладбище, которое ввиду малочисленности ташлянских жителей того времени было небольшим, но достаточно ухоженным.

Евдокиевская церковь была окончательно построена в 1897 г. Тогда же купчиха Е. Малахова пожертвовала деньги на иконостас и внутреннюю роспись, а сами жители Ташлянского предместья – на церковно-приходскую школу.

В районе западной окраины города находилась церковь в честь святого Даниила Столпника. Там располагалось старое кладбище, именуемое Солдатским или Военным.

Постепенно Солдатское кладбище расширилось в южном направлении. С его западной стороны возникло еще одно кладбище – еврейское с арочными въездными воротами. Часть этого кладбища сохранилась и сегодня. С северной стороны к Солдатскому кладбищу примыкало мусульманское с монолитными плитами, испестренными арабской вязью. Здесь же находилось и новое богатое римско-католическое кладбище.

В 1890 г. известный ставропольский купец и общественный деятель Д.С. Извозчиков обратился с письмом к Ставропольскому епископу Евгению: «Имею желание построить на свои средства на Воробьевском кладбище каменную церковь во имя Святого Даниила Столпника и представляю проект

этой церкви, составленный инженером Бржезицким. Прошу благословения Вашего Преосвященства и ходатайства Вашего о разрешении построить таковую церковь на могилах моих родителей, под папертью которой дозволено было сделать усыпальницу для себя и своих родных» [2].

Церковь была построена в 1892 г. и освящена 2 декабря, в день памяти святого Даниила Столпника. Это было небольшое каменное здание, за счет устремленности вверх имевшее вполне достойный вид. Фасад украшали узкие высокие окна. Имелось четыре высоких главки с вызолоченными крестами и небольшой центральный купол. Через южный притвор можно было попасть внутрь храма с одним престолом – в честь преподобного Даниила Столпника. Иконостас был резной, с позолотой, с хорошими иконами. У церкви был и свой приход, отделенный от Софиевского храма в 1894 г.

Образование и духовно-нравственное воспитание всегда составляли одну из базовых сфер деятельности Православной Церкви. Религиозная система образования в России в XIX в. была многоуровневой и развернутой. Существовали начальные церковно-приходские школы или училища и школы грамоты. Более высокий уровень занимали духовные епархиальные мужские и женские училища. Специальное более глубокое православное образование давали духовные семинарии, осуществлявшие подготовку священнослужителей.

История Ставрополя связана с образованием и развитием большого числа разнообразных православных образовательных учреждений. При многих храмах губернского города, созданных в середине XIX в., впоследствии были открыты мужские и женские церковно-приходские школы. К началу XX в. их было уже около двух десятков. Потребность в преподавателях духовных учебных заведений низшего и среднего звена привела к созданию в Ставрополе в 1902 г. учительской семинарии.

Школы духовного ведомства делились на два разряда – церковно-приходские школы и школы грамоты. Первые должны были «утверждать в народе православное учение веры и нравственности и сообщать первоначальные полезные знания». Они открывались приходскими священниками с

утверждения епархиального архиерея и могли быть одноклассными с двухлетним, а также двухклассными с четырехлетним курсом обучения. В них преподавали Закон Божий, церковное пение, чтение церковной и гражданской печати и письмо, начальные арифметические сведения, а в двухклассных, кроме того, еще начальные сведения из истории Церкви и Отечества. Преподавание шло по книгам, указанным Святейшим Синодом; учащиеся должны были присутствовать на богослужениях.

В школах грамоты преподавали Закон Божий, церковное пение, чтение церковнославянское и русское письмо, а также начальное счисление. Учителем мог быть тот, кого священник сочтет «достаточно сведущим в Законе Божьем, прочих предметах и нравственно благонадежным».

Все учебные заведения действовали под контролем Синодального и Епархиального училищных советов. Епархиальный совет состоял из назначаемого архиереем председателя, девяти постоянных членов и епархиально наблюдающего школ, а также членов от Министерства народного просвещения.

В 1886 г. при Троицком соборе была основана одноклассная церковно-приходская школа, здание которой принадлежало Церкви. При школе было 42 учащихся мальчика. В 1888 г. была открыта Андреевская женская одноклассная церковно-приходская школа, ее здание принадлежало Кубанскому казачьему войску с платой 100 рублей в год. Школа насчитывала 54 воспитанницы. При Иоанно-Мариинском женском монастыре церковно-приходская школа была открыта в 1891 г., учащихся было 39 девочек, здание школы принадлежало самому монастырю.

В 1885 г. в Ставрополе при Епархиальном женском училище была открыта церковно-приходская школа, насчитывающая 51 учащуюся. Здание при открытии принадлежало частному лицу, а с 1901 г. школа располагалась в помещении, построенном Епархиальным училищем. Кроме того, при Епархиальном женском училище была открыта воскресная школа, в ней обучалось 75 человек в возрасте от 8 до 45 лет. Занятия проходили после литургии каждое воскресенье с сентября по май, преподавателями были воспитанницы шестого класса училища. В курс обучения входили общепо-

требительные молитвы, чтение и письмо, счет в пределах сотни, Священная история, церковнославянское чтение, дополнительно учащиеся проходили катехизис, краткою отечественную историю и родиноведение.

Помимо одноклассных приходских школ в Ставрополе открывались и школы грамоты. Так, при Георгиевской церкви в 1899 г. была основана Мамайская женская школа грамоты, насчитывающая 20 девочек. Здание школы принадлежало частному лицу с платой 100 рублей в год. При Евдокиевской церкви была открыта Ташлянская школа грамоты, насчитывающая 6 мальчиков и 16 девочек.

В 1901 г. в двухэтажном здании из полированного камня-ракушечника, похожем на сказочный терем, была открыта образцовая женская школа Святейшего Синода. Проект школьного здания стоимостью в 20000 рублей серебром подготовил архитектор Г.П. Кусков в 1899 г., непосредственным строителем был подрядчик Н.С. Мокин. В школе обучалось более 100 девочек (как правило, из семей духовенства). Все занятия проводили опытные педагоги, здесь же давали свои первые уроки и воспитанницы расположенного рядом Епархиального женского училища.

С 1896 г. Епархиальный училищный совет организовал краткосрочные педагогические курсы учителей церковно-приходских школ. Для этого была образована методическая церковно-приходская школа с тремя отделениями для учителей на 45 слушателей.

Епархиальный училищный совет согласовывал свою работу с Министерством народного просвещения, Обществом содействия распространению грамотности в г. Ставрополе (открывшим к 1900 г. около 10 школ), Комитетом по устройству народных чтений в г. Ставрополе (организованным упомянутым Обществом), Школьной комиссией при Ставропольской городской думе [6].

Всего к началу XX в. Ставрополь насчитывал 9 одноклассных церковно-приходских школ, 3 школы грамоты и 2 одноклассные церковно-приходские образцовые школы.

Процесс духовного преображения города был замедлен с началом Первой мировой войны и окончательно прерван после 1917 г. [1].

Таким образом, накопленные духовные ценности конца XIX – начала XX вв. отчетливо проявляются в элементах социального и культурного наследия Ставрополя, которые передаются от поколения к поколению на всем протяжении жизни города.

- 
1. *Беликова Н.Ю.* Православная церковь и государство на юге России (конец XIX – первая треть XX вв.). Краснодар, 2004.
  2. *Беликов Г.А., Савенко С.Н.* Облик старого Ставрополя. Кн. 1–2. Ставрополь, 2007.
  3. *Гниловской В.Г., Скрипчинский В.В.* Из истории формирования архитектурного облика г. Ставрополя // Материалы по изучению Ставропольского края. Вып. 15–16. Ставрополь, 1988. С. 235–291.
  4. *Краснов Г.* Ставрополь на Кавказе. Ставрополь, 1953.
  5. *Муравьева В.Н.* Сохранение и пропаганда историко-культурного наследия города – составная часть социально-культурного развития истории города Ставрополя // Историко-культурное наследие КМВ и преемственность поколений. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Кисловодск, 2003. С. 119–123.
  6. Ставропольская городская дума. 200 лет. Историческая хроника / Под ред. Н.Д. Судацова. М., 2009.
  7. *Шацкий П.А., Муравьев В.Н.* Ставрополь. Исторический очерк. Ставрополь, 1977.

# **Источники по истории деятельности Ставропольского епархиального миссионерского совета в фондах Государственного архива Ставропольского края**

***Коновалова И.Е. (Ставрополь)***

---

К началу XIX в. Российская империя сформировалась как полиэтничное государство, в котором проблема межконфессиональных отношений была связана в том числе с интеграцией присоединенных народов в состав империи. Геополитическая ситуация, внутренняя и внешняя оппозиция способствовали тому, что верховная власть корректировала направление религиозной политики, порой кардинально меняла ее принципы. Большую опасность для Русской Православной Церкви представляли широко распространившиеся секты. Церковь всегда пристально наблюдала за развитием сект и соответствующим образом их оценивала.

Миссионерство Русской Православной Церкви в конце XIX – начале XX вв. разделялось на два направления – присоединение к Церкви старообрядцев, сектантов и обращение в православие нехристианских народов империи. Особое значение внешняя миссия имела в сложных полиэтнических и поликонфессиональных регионах страны, каким являлся Северный Кавказ (и Ставропольская губерния в частности).

На Кавказ издавна бежали от преследования властей представители различных религиозных течений (например старообрядцы, «духовные христиане»). Наряду с мировыми религиями здесь получают распространение секты, численность которых начала расти со второй половины XIX в.

Ф.М. Кулиев считает, что распространению сектантства на Северном Кавказе способствовали следующие обстоятельства:

1) удаленность от центра и связанное с этим ослабление контроля со стороны властей;

2) колониционный характер заселения региона: население колонизируемых территорий всегда отличается этническим и конфессиональным многообразием;

3) напряженная внутривластная обстановка, вызванная длительной Кавказской войной: в подобных случаях власти зачастую если не идут на предоставление определенных льгот некоторым национальным и религиозным меньшинствам, то с целью привлечения их на свою сторону к ним относятся, как правило, более снисходительно, чем на политически стабильных подконтрольных правительству территориях;

4) позднее основание православных епархий: долгое время Северный Кавказ находился в юрисдикции Астраханской (до 1829 г.), а затем Новочеркасской (1829–1843 гг.) епархий, но даже после образования в 1843 г. Кавказской (позднее Ставропольской) епархии, включавшей Ставропольскую губернию и Кубанскую область, церковные структуры на Северном Кавказе развивались весьма медленно;

5) наличие немецких колоний, а также значительного числа русских сектантов, которые являлись питательной средой для распространения различных конфессий [8, с. 53].

По мере распространения сект на Северном Кавказе правительство Российской империи принимало меры по их искоренению. В 1889 г. в Ставропольской епархии на основании определения Святейшего Синода от 25 мая 1888 г. были учреждены отделения противораскольнического и противосектантского епархиальных миссионеров. Руководство деятельностью миссионеров осуществлял Ставропольский епархиальный комитет Православного миссионерского общества (с 1908 г. – Ставропольский епархиальный миссионерский совет), который находился под председательством и непосредственным руководством архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора (Преображенского).

Период правления владыки Агафодора (1893–1913 гг.) был ознаменован бурным расцветом церковной и миссионерской деятельности. Архи-

ерей обязал епархиальное духовенство в воскресные и праздничные дни после вечерни проводить религиозно-нравственные внебогослужебные собеседования в храмах для поддержания среди паствы благочестия и охранения ее от религиозных заблуждений. Крупным новшеством, введенным в годы его служения, стали беседы с сектантами в коллективном собрании миссионеров.

Целью Ставропольского епархиального миссионерского совета была миссионерская и просветительская деятельность, направленная на ослабление раскола и просвещение христианством иноверцев, проживающих на территории епархии.

В состав миссионерского совета входили: председатель – архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский Агафодор, 2-й викарий Ставропольской епархии епископ Александровский Михаил, член консистории протоиерей Иоанн Протопопов, епархиальный противосектантский миссионер-проповедник протоиерей Симеон Никольский, епархиальный противораскольнический миссионер-проповедник протоиерей Михаил Виноградов и др. [6, л. 3].

На территории Северного Кавказа имелись секты баптистов, штундистов, старообрядцев (поповцев, беспоповцев), молокан, раскольников австрийского толка, «Новый Израиль». По мнению священника Михаила Виноградова, особую опасность для Православной Церкви представляли поповцы-австрийцы. В отчете о состоянии раскола в Ставропольской епархии за 1909 г. он писал: «Общество поповцев-австрийцев, при видимой полноте трехчинной иерархии и всех таинствах имеет все признаки Церкви и для простого православного народа представляет особую опасность. Пропаганду раскола поповцы ведут настойчиво в лице своих «лжеиереев», и есть случаи соращения в раскол. Для присоединения к расколу лжепопы употребляют все средства, часто и незаконные. Сильным средством для пропаганды является старообрядческий журнал «Церковь», наполненный глумлением над православной церковью и, особенно, над пастырями» [2, л. 6–6 об]. Среди духовенства епархии старообрядцы считались народом спокойным и тихим, совершенно не стремящимся к пропаганде. Однако поповцы-австрийцы

вели пропаганду, но делали это тихо, незаметно, употребляя всевозможные хитрости.

Также отец Михаил отмечал, что старообрядцы-беспоповцы относятся к Православной Церкви гораздо лучше. Некоторые из них в частных беседах высказывали искреннее сожаление о том, что они не имеют у себя законного священства и величайшего из таинств – Святого Причастия. Все это побуждало их искать другую веру. Так, многие беспоповцы переходили в секту «Новый Израиль». Миссионер писал: «...беспоповцы гораздо ближе к соединению с православной церковью, чем другие. Но, к сожалению, силы противораскольнической миссии очень малы количественно...» [2, л. 7].

На Ставропольском епархиальном миссионерском съезде в 1895 г. был утвержден список книг, рекомендованных при подготовке к миссионерским беседам. Для обличения штундо-баптизма, молоканства и сродных им сект рекомендовались следующие книги:

1. Троицкий. Обличение штундизма.
2. Свящ. Тифлов Михаил. О некоторых вопросах веры, пререкаемых молоканами и другими сектантами.
3. Протасов. Разбор вероучения русских штундистов.
4. Прот. Орлов. Молоканство перед судом Слова Божьего.
5. Стрельбицкий. Свод текстов, направленных к обличению штундизма [9, с. 30–32].

Ставропольская духовная консистория регулярно дополняла подобные списки новой литературой. В список противосектантских книг для миссионерских кружков и народного чтения на 1909–1910 гг. вошли:

1. Иванов. Руководство к изучению Священного Писания.
2. Боголюбов. Беседы со штундо-баптистами.
3. Смолин. Миссионерский путеводитель по Библии.
4. Краткий толкователь мест Священного Писания, извлекаемых сектантами.
5. Противосектантские брошюры из Санкт-Петербургского миссионерского совета «Слово жизни» [3, л. 2].

6 марта 1911 г. архиепископ Агафодор предложил Ставропольскому епархиальному миссионерскому совету организовать в монастырях богословско-миссионерские курсы «с целью из числа способных монахов и монахинь подготовить лиц, кои <...> могли вести собеседования и чтения для приходящих богомольцев» [4, л. 3 об.]. Подобные курсы были проведены протоиереем Симеоном Никольским и священником Михаилом Виноградовым в Воскресенском и Кавказском миссионерском монастырях. В женском Покровском монастыре Кубанской области курсы читали отец Симеон и уездный миссионер 1-го района Кубанской области Николай Розанов. На этих курсах подробно разбирались вопросы, которые поднимались сектантами. Например, о разделении в Церкви, об истинном толковании Священного Писания, об иконопочитании и др. Всего в рамках курсов было разобрано 23 темы.

Перед тем как посетить определенное поселение, миссионер уведомлял правление о своем приезде. К уведомлению прилагались вопросы о состоянии сектантства в населенном пункте и непосредственно в приходе церкви. Ответы на эти вопросы содержали сведения: какая секта имеется в приходе, ее численность, давно ли она существует, какие меры предпринимаются местными священниками для ослабления и искоренения секты, кто из епархиальных или окружных миссионеров уже посещал приход.

Многие сектанты часто вступали в спор с миссионерами на предмет толкования отдельных мест Священного Писания, и на первый взгляд они казались «подкованными» в этом вопросе. Но основной задачей православных просветителей было убедить сектантов в том, что они на самом деле заблуждаются. Примером может служить встреча 28 октября 1914 г. уездного миссионера 4-го района Ставропольской епархии Сергея Васильевича Киреева с представителями секты «Новый Израиль» в с. Воронцово-Николаевском Ставропольской губернии (ныне г. Сальск Ростовской области). Беседа новоизраильцам понравилась, и они «осознали свое далекое превосходство в познании Священного Писания. При этом собеседники выразили сожаление, что их исходные толкователи, которые могли бы поговорить с миссионером, уехали в Америку» [7, л. 30–30 об].

23 ноября 1914 г. С.В. Киреев прибыл в ст. Тихорецкую Кубанской области (ныне ст. Фастовецкая Краснодарского края), где посетил собрание местных баптистов. Там он объяснил пагубность и несообразность отделения от православия, разобрал вопросы церковной обрядности. Баптисты стали утверждать, что «все равно где быть, в православии или баптизме: во всех Христос» [7, л. 11 об]. Но миссионеру удалось доказать неосновательность отделения от Церкви. После чего баптисты пригласили его еще на одну беседу.

Особое внимание уделялось духовному воспитанию детей. Для привлечения преподавателей духовных учебных заведений Ставрополя к ведению религиозных чтений 19 апреля 1912 г. архиепископом Агафодором была учреждена премия, которая выдавалась трем лучшим преподавателям (500, 400 и 200 рублей соответственно) [1, л. 2].

В некоторых селах дети записывались в кружки «ревнителю православия». Подтверждением этому служат архивные документы о деятельности священника Поликарпа Сиротинского в с. Спасском Ставропольской губернии. В своем рапорте от 14 февраля 1914 г. епископу Александровскому Михаилу отец Поликарп пишет: «Лучшие из детей (человек 30) посещают не только беседы, которые у нас происходят ежедневно, но и специальные кружковые собрания, где «ревнители» обучаются приемам полемики. <...> разделившись на две группы, они вошли в диалог со своими родственниками баптистами и с успехом полемизировали по вопросу почитания святых икон» [5, л. 34–34 об.].

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Северном Кавказе широко велась на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей» и «Миссионерских епархиальных известий» (начали издаваться с 1911 г. в качестве специального приложения к «Ставропольским епархиальным ведомостям»). В них печатались публичные диспуты с последующим освещением этих дискуссий. Также в печатных изданиях фиксировались результаты миссионерской деятельности. В разделе «Известия» «Ставропольских епархиальных ведомостей» помещались поименные сведения о количестве присоединенных к православию и просвещенных святым крещением.

Документы Ставропольского епархиального миссионерского совета имеют самостоятельный фонд (Ф. 439) в Государственном архиве Ставропольского края. Они охватывают весь период деятельности миссионерского совета и насчитывают 270 единиц хранения. Среди них журналы епархиального миссионерского совета и епархиальных съездов, отчеты и рапорты миссионеров (С. Никольского, М. Виноградова, С. Киреева, Н. Розанова и др.), ведомости о сектантах и раскольниках в населенных пунктах, сведения о регистрации сектантских общин и выдаче им разрешений на устройство молитвенных домов, сведения о деятельности духовенства по защите православия от пропаганды баптизма, о проведении миссионерских курсов в монастырях, отчеты о состоянии сектантства и раскола в Кубанской области, переписка о распространении книг религиозного содержания.

Значительный массив документов о деятельности Ставропольского епархиального миссионерского совета имеется также в фонде Ставропольской духовной консистории (Ф. 135). Это переписка о крещении иноверцев, рапорты и отчеты миссионера протоиерея Симеона Никольского о работе с сектантами.

В Научно-справочной библиотеке Государственного архива Ставропольского края хранятся печатные издания о миссионерской деятельности на территории Ставропольской епархии. Например, тексты бесед отца Симеона (ГАСК. НСБ, №904), справочная книжка по Ставропольской епархии (ГАСК. НСБ, №925), постановления Ставропольского епархиального миссионерского съезда (ГАСК. НСБ, №2513).

В последнее десятилетие тема миссионерской деятельности Православной Церкви на Северном Кавказе вновь стала объектом исследования ученых. Так, к документам Государственного архива Ставропольского края о деятельности Ставропольского епархиального миссионерского совета в качестве источников для своих исследований обращались Ф.М. Кулиев («Деятельность христианских сект на Северном Кавказе в XIX – начале XX века», 2010), Р.А. Остапенко («Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди адыгов Северо-Западного Кавказа», 2011), А.В. Астанина

(«Миссионерская деятельность Ставропольской епархии: вторая половина XIX – начало XX в.», 2013).

---

1. ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 990.
2. ГАСК. Ф. 439. Оп.1. Д. 14.
3. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 20.
4. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 68.
5. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 129.
6. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 150.
7. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 152.
8. *Кулиев Ф.М.* Деятельность христианских сект на Северном Кавказе в XIX – начале XX века // Вестник Челябинского государственного университета. История. Вып. 40. 2010. №15 (196). С. 48–54.
9. Постановления Ставропольского епархиального миссионерского съезда в августе 1895 г. // ГАСК. НСБ, №2513.

# Архив протоиерея Стефана Ляшевского как источник по истории Русской Церкви и Северного Кавказа

*Кострюков А.А. (Москва)*

---

Среди хранилищ документов по истории Русской Церкви особое место занимает архив Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, долгое время недоступный для исследователей. Ситуация изменилась всего несколько лет назад, когда архив был описан и открыт. В настоящее время архив имеет 114 фондов, большая часть которых содержат документы и материалы различных эмигрантских организаций, священнослужителей и разных лиц [14]. Фонды архива интересны, прежде всего, для исследователей русской эмиграции. И все же в архиве оказались материалы, имеющие прямое отношение не только к русскому рассеянию, но и к церковной жизни в России. Одним из таких фондов является фонд протоиерея Стефана Ляшевского.

Этот замечательный, но почти неизвестный в России пастырь родился в Таганроге в 1899 г., получил высшее образование, работал геологом, читал курс общей исторической геологии в Новочеркасском университете.

В 1920–1930-е гг. С.Н. Ляшевский бывал в Москве, встречался с Патриархом Тихоном, общался с митрополитом Сергием (Страгородским), митрополитом Серафимом (Чичаговым), другими иерархами Русской Церкви. В начале 1920-х гг. будущий пастырь посещал Дивеево и был благословлен игуменьей монастыря Александрой (Граковской) иконой Божией Матери «Умиление», с которой он не расставался всю жизнь и которую завещал передать на родину после возрождения России. Несмотря на антицерковную политику государства, Ляшевский хранил православную веру и не скрывал своей воцерковленности. Протоиерей Стефан Ляшевский свидетельствовал, что он и его супруга Капитолина с юности мечтали о монашестве,

причем матушку на иноческий путь благословили игуменья Александра (Траковская) и дивеевская юродивая Мария Ивановна (М.З. Федина) [7, с. 1]. Постриг супруги неоднократно откладывали, но при этом, как свидетельствовал в старости отец Стефан, всю свою жизнь в браке они прожили по-монашески. Матушка Капитолина приняла монашество с именем Мария незадолго до смерти [6, с. 1].

В 1934–1936 г. Ляшевский работал старшим геологом Азово-Черноморского силикатного треста. В 1936 г. был арестован, находился в одном из сибирских концлагерей, в 1939 г. освобожден и работал в Екатеринодаре, где его и застала война. При германской оккупации он некоторое время был бургомистром Екатеринодара и издавал газету «Кубань» [15]. 9 февраля 1943 г. в Таганроге епископом Иосифом (Черновым) был рукоположен во иерея. В том же году вместе с отступавшей немецкой армией отец Стефан ушел в Киев, откуда переехал в Германию, где находился в подчинении Русской Зарубежной Церкви. С 1951 г. жил в США, где подчинялся Североамериканской митрополии, а затем находился в ведении Константинопольской, Сербской и Антиохийской Церквей [10, с. 1]. В 1956 г. перешел в Московский Патриархат, но в конце жизни вновь перешел в Русскую Зарубежную Церковь. Жизненный путь пастыря завершился 2 июня 1986 г. [2, с. 103–104].

Протоиерей Стефан Ляшевский известен в России прежде всего как автор трудов по библейской археологии. Ему принадлежат книги «Библия и наука о сотворении мира» (М., 1997), «Библейские повести о Праотцах» (Балтимор, 1964), «Царство четырех серафимов. Очерк по философии церковной истории» (Любек, 1948) и др.

Особый интерес представляет архив этого пастыря. Отец Стефан переписывался с Экзархом Западной Европы митрополитом Николаем (Ереминым), митрополитом Иосифом (Черновым), схиархимандритом Софронием (Сахаровым), архимандритом Амвросием (Погодиным), И.М. Толстым и др. Он хранил также копии собственных писем. Особая часть его архива – справки, доклады и записки по церковной жизни в России и в эмиграции.

Половина жизни протоиерея Стефана Ляшевского прошла на родине, в основном на Нижнем Дону и Северном Кавказе. В своих письмах и запи-

сках он привел немало интересной и важной информации о жизни Русской Церкви на Северном Кавказе. Безусловно, его свидетельства могут обогатить, а в чем-то и дополнить наши знания о некоторых церковных проблемах того времени.

Справедливости ради надо сказать, что целый ряд свидетельств отца Стефана нуждаются в проверке. Во-первых, любой источник личного происхождения в той или иной степени предвзят, во-вторых, их автора порой подводила память, в-третьих, есть основания считать, что иной раз он намеренно говорил неправду и неверно трактовал события. Это касается, например, его утверждений, что митрополит Петр (Полянский) громко и открыто обличал Русскую Зарубежную Церковь [5, с. 1], чего на самом деле не было. Наоборот, несмотря на давление ОГПУ, священномученик Петр отказывался осудить Зарубежную Церковь и назначить на Киевскую кафедру нового иерарха взамен ушедшего в эмиграцию митрополита Антония (Храповицкого) [13, с. 67]. И именно митрополиту Петру принадлежат слова: «За Антонием [Храповицким] никаких церковных преступлений нет, а за политические преступления мы не можем его устранить» [1, с. 484].

Помня об этом, рассмотрим некоторые церковно-исторические сюжеты, нашедшие отражение в письмах и воспоминаниях протоиерея Стефана Ляшевского.

Прежде всего, надо отметить его сведения о почитании на Нижнем Дону блаженного Павла Таганрогского. «Блаженный старец Павел Павлович, – писал отец Стефан в одном из писем в 1978 г., – изумительный чудотворец, которого все почитают, кто хоть раз побывал на его могилке. И для меня самого рассказывать о нем <...> большое духовное удовлетворение. Чудеса его бесчисленны».

Он также рассказывал, что соседом и другом старца Павла был его дед по материнской линии, который являлся казначеем Общества взаимного кредита и несменяемым старостой Никольской церкви. Мать протоиерея Стефана хорошо помнила старца Павла, который часто проходил по их Успенскому переулку в Таганроге. После смерти старца она исцелилась от сильной малярии, приложившись к земле с его могилы.

Вот один из случаев посмертной помощи старца Павла, переданный отцом Стефаном: «Когда я был в Сибирских концлагерях по процессу нашего епископа Иосифа, то часто приходил на склад горючего, который отстоял недалеко от лагеря. Заведовал этим складом старый священник. Я ему много рассказывал о Старце Павле. У него (священника) была большая драма с сыном. Сильно поссорились они, потом его арест[овали]. Прошло несколько лет, и отец ничего не знал о сыне. Ему хотелось хоть перед смертью помириться с сыном, но он и адреса его не знал. И он решил обратиться к Старцу Павлу с почти неосуществимой просьбой. Прошло три недели, я опять прихожу к нему, он кидается мне навстречу, обнимает меня и чуть ли [не] земно кланяется и благодарит меня. Старец Павел его просьбу исполнил. Он получил письмо от сына, который просит прощения у отца и пишет, как ему случайно удалось узнать лагерный адрес отца. А прошло ведь много лет. Он был счастлив».

Не менее примечательны и свидетельства о старице Марии (Величко), почитательнице старца Павла. Она происходила из крестьянской семьи, рано поступила в общину блаженного Павла. У отца Стефана не было ни малейших сомнений в ее прозорливости. «Матушка Мария, – писал он, – уже глубокая старица, была живым дополнением к почитанию Старца Павла. После ежедневной панихиды у его гробницы все без исключения подходили к его мраморной гробнице, делали земной поклон и в этот момент Матушка Мария обращалась к Старцу Павлу от имени подошедшего человека, прося помощи в бедах, каковых в то время было множество, в болезнях, с просьбами благословить на то или другое дело. То есть она вслух высказывала то, о чем просил склонившийся у гробницы пришедший человек, причем все это делалось прозорливо, потому что проситель молчал и ничего не произносил вслух. Постоянные почитатели к этому привыкли, но на новых это производило потрясающее впечатление. Матушка иногда давала и ответы на такие молитвы, но не всегда. Сколько слез там было пролито, иногда люди громко рыдали, потрясенные Матушкиными ответами. Это было что-то невиданное и неслыханное».

Протоиерей Стефан вспоминал, что епископ Таганрогский Иосиф (Чернов) ничего не предпринимал, не получив благословения старицы Ма-

рии. За таким советом архипастырь обратился к ней в годы войны. Владыка Иосиф опасался репрессий со стороны коммунистических властей и решил эмигрировать. Но прежде чем отправиться на Запад с отступающими германскими войсками, он обратился за благословением к старице. Она не советовала ему уезжать, сказав, что его не тронут. «Да что вы, матушка, они же убьют меня», – сказал архиерей. «Ну что ж, будешь мучеником», – ответила она. Епископ Иосиф стал кричать, что не послушается ее, что все равно уедет на Запад. И тогда получил ответ: «По дороге нагонят». Действительно, его догнали и дали лагерный срок 10 лет. Сама матушка Мария умерла 16 июня 1943 г. Перед смертью она сказала: «Скучно будет жить в Таганроге после моей смерти» [8, с. 1-2].

Важное место в наследии отца Стефана занимают свидетельства о каткомбном движении на Северном Кавказе в годы советской власти. Прежде всего, надо отметить, что неправильно делить православие в России на якобы благоденствующих последователей митрополита Сергия (Страгородского) и скрывающихся в катакомбах представителей правой оппозиции. Нелегальные приходы были и у тех, и у других. Письма и записи пастыря в очередной раз подтверждают это.

Ляшевский был связан с церковным подпольем с самого начала его зарождения. На закате жизни он вспоминал, что первые тайные приходы стали образовываться на Северном Кавказе в 1922 г. в связи с появлением обновленческого раскола. Отец Стефан писал, что был период, когда в Таганроге все легальные храмы принадлежали обновленцам, которых поддерживали большевики, в то время как последователи Патриарха Тихона не имели возможности служить открыто. Ничего не оставалось, как организовывать нелегальные приходы, причем их организацию поддерживали архиереи, оставшиеся верными святителю Тихону. Протоиерей Стефан вспоминал, что, находясь в Москве, сумел встретиться со Святейшим Патриархом Тихоном (правда, сложно сказать, в каком это было году). Во время встречи Ляшевский показал ему рисунок подземного храма, где молились последователи Патриаршей Церкви. По словам отца Стефана, Патриарх поцеловал эту картинку и сказал: «Божий храм. Господня земля и

исполнение ея». Ляшевский отмечал, что тайные тихоновские приходы при очередном спаде гонений постепенно легализовались.

Второй этап распространения нелегальных приходов протоиерей Стефан связывал с компромиссной политикой митрополита Сергия, начало которой относится к 1927 г. Особенно горячо обсуждалась эта политика в православных молодежных братствах, которые тогда существовали повсюду и поддерживали друг с другом связь. Ляшевский рассказывал, что сам участвовал в налаживании связей между братствами и посещал с этой целью Ростов-на-Дону, Нижний Новгород и Петроград. Всюду кипели споры, отвергнуть политику митрополита Сергия или согласиться с компромиссами. По своей наивности многие тогда ожидали Собор, который решил бы, как правильно вести себя. Но провести Собор атеистические власти не позволяли.

Самого отца Стефана вопрос о политике митрополита Сергия также беспокоил. За решением своих недоумений он обращался к иерархам, как поддерживавшим владыку Сергия, так и выступавшим против его политики. Ляшевский вспоминал свои беседы со священномучениками Серафимом (Чичаговым) и Петром (Зверевым), а также с архиепископами Зиновием (Дроздовым) и Филиппом (Гумилевским). Общение с архипастырями позволило отцу Стефану сделать вывод, что полный уход Церкви в катакомбы невозможен, что это красивая, но оторванная от жизни фантазия. По его мнению, к такому уходу Церковь была не готова – не было ни готовых на такой подвиг людей, ни церковного осознания такой необходимости, ни практической возможности. Отказ от компромиссов привел бы к тому, что государство заменило бы Православную Церковь обновленцами. Подтверждение своим мыслям протоиерей Стефан видел в том, что в некоторых епархиях подавляющее большинство приходов принадлежали обновленцам, а православные приходы были малочисленны. В связи с этим он считал, что без уступок в той ситуации обойтись было нельзя, главное – хранить чистоту православия и законность иерархии.

Что касается тайных, нелегальных приходов, то Ляшевский свидетельствовал, что они существовали во всех юрисдикциях – и у сторонников митрополита Сергия, и у сторонников митрополита Иосифа (Петровых). Пожалуй, только у обновленцев не было своих катакомбных приходов [12, с. 16–17].

К правой церковной оппозиции внутри Православной Церкви отец Стефан относился отрицательно. Он обращал внимание, что оппозиционные приходы легально существовали до 1930-х гг. (наиболее известный пример – храм Спаса-на-Крови), и был уверен, что существование этих приходов попросту помогало ОГПУ выявлять «неблагонадежных» христиан.

С представителями правой оппозиции Ляшевский был знаком мало, а предвзятость в отношении к ним мешала ему составить их правдоподобный портрет [12, с. 21]. Желание максимально оправдать митрополита Сергия, по-видимому, толкало отца Стефана к использованию в своих записках сплетен и слухов, не заслуживающих доверия.

В первой половине 1930-х гг. Ляшевский встречался с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием и донес до нас некоторые сведения о нем. Так, например, он утверждал, что карьерные устремления были чужды митрополиту Сергию, который говорил, что видит свою задачу в том, чтобы «только лишь спустить Церковный корабль на тормозах, чтобы он не разбился вдребезги» [11, с. 1].

Особое впечатление у отца Стефана оставило посещение Московской Патриархии в день Богоявления в 1936 г. В середине 1950-х гг. он писал Патриарху Алексию I: «Покорнейше прошу передать мой сердечный привет о[тцу] Протопресвитеру Колчицкому, м[ожет] б[ыть] он вспомнит того молодого человека (мне было тогда 36 лет), которого так любовно принимали в день Богоявления 1936 г. в покоях Блаженнейшего Митрополита Сергия за вечерним чаем, на котором присутствовал Блаженнейший Митрополит Сергей, Митрополит Серафим (Чичагов), Архиепископ Питирим [Крылов], о[тец] Протопресвитер [Н. Колчицкий], сестра Митр[ополита] Сергия, дочь Митр[ополита] Серафима и многие другие. Напомню одну деталь, по которой о[тцу] Протопресвитеру м[ожет] б[ыть] будет легче вспомнить. Я пришел, когда все уже сидели за столом, и меня со всеми знакомили, потом Архиеп[ископ] Питирим уступил мне свое место возле Блаженнейшего Митрополита Сергия. Этой прощальной встречи и прощания со слезами великих Митрополитов я никогда не забуду» [9, с. 7].

Ляшевский с трепетом вспоминал, что некоторые участники той встречи вскоре были арестованы и погибли, как, например, митрополит Серафим

(Чичагов) и архиепископ Питирим (Крылов). А последние слова самого митрополита Сергия, обращенные к отцу Стефану, были: «Неужели мы больше никогда не увидимся?». Это действительно была последняя встреча.

Но все-таки более важным для нас представляется свидетельство, переданное митрополитом Сергием и еще нуждающееся в проверке. Заместитель Местоблюстителя, в частности, рассказывал, что ему и митрополиту Александрию (Симанскому) в середине 1930-х гг. под угрозой окончательного разгрома Церкви предлагали объединиться с обновленцами, но архиереи, независимо друг от друга, это предложение отвергли [12, с. 19; подробнее см.: 3, с. 204–206].

В записях Ляшевского сохранилось и свидетельство об отношении митрополита Сергия к Зарубежному Синоду. В начале 1930-х гг. Заместитель Местоблюстителя сказал: «Заграничные иерархи (подразумевая Заграничный Синод), желая мне помочь, швыряют палками в тигра, с которым я нахожусь в клетке, – а тигр бросается на меня и терзает Церковь» [4, с. 1–2].

Вскоре на Церковь обрушились страшные репрессии. Был арестован и сам отец Стефан. К сожалению, в его архиве практически нет свидетельств о лагерной жизни, зато сохранились записи о периоде после освобождения. В это время он поддерживал связь со своим духовным отцом епископом Иосифом (Черновым). Ляшевский донес до нас свидетельство этого иерарха о том, что митрополит Сергей в 1940 г. предлагал ему стать Экзархом Прибалтики, но епископ Иосиф попросил избавить его от этого назначения. «Когда мы шли на компромисс с Советской властью, – передает слова епископа Иосифа отец Стефан, – то рассчитывали, что гонения постепенно прекратятся и кое-как жизнь Церкви наладится. Теперь видно, что они хотят полного уничтожения Церкви, и ехать мне в еще не тронутые советской властью епархии в Литве и Латвии и видеть своими глазами, как будут закрывать монастыри, храмы, быть, хотя и невольным и «скорбящим» могильщиком Церкви – это выше моих сил, я уже слишком много настрадался» [7, с. 2].

О периоде германской оккупации в записках и письмах Ляшевского имеется немного упоминаний. Важным представляется в его воспоминаниях указание на поразительную скудость информации о происходящем в России

и на оккупированных Германией территориях. Находясь в Екатеринодаре и Таганроге, занимая пост бургомистра, а затем уже служа священником, отец Стефан не имел никаких сведений о том, что происходило, например, на территории соседней Украины.

Еще одно важное свидетельство: на Кубани, находившейся под контролем военных, а не гражданских немецких властей, многие священнослужители спокойно поминали на богослужениях митрополита Сергия. На Нижнем Дону ситуация была иной. Под нажимом властей от поминовения митрополита Сергия отказались и епископ Иосиф (Чернов), и архиепископ Николай (Амасийский). Несмотря на это, архипастыри продолжали считать себя в ведении Московской Патриархии. Епископ Иосиф, рукоположив Ляшевского, выдал ему удостоверение, где прямо говорилось о подчинении Блаженнейшему митрополиту Сергию. То же было написано и на походном антиминсе, выданном отцу Стефану [7, с. 1-2; см. также: 16; 17, с. 83-93].

Но священническое служение Ляшевского на Северном Кавказе было недолгим. Вскоре он выехал в Киев, а затем навсегда покинул Отечество. Начался новый период его служения.

Записи отца Стефана, бесспорно, интересны и, вне всяких сомнений, заслуживают того, чтобы быть введенными в научный оборот. А проверка, уточнение, дополнение, а может быть, и опровержение некоторых данных – задача, которую предстоит решать будущим исследователям.

- 
1. *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 2. Тверь: Булат, 2001.
  2. *Корнилов А.* Духовенство перемещенных лиц. Нижний Новгород: ННГУ, 2002.
  3. *Кострюков А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: ПСТГУ, 2012.
  4. *Ляшевский С., прот.* Записка о митрополите Сергии // HTSA. F. «Liashevskii». B. 2. F. 13.
  5. *Ляшевский С., прот.* Копия письма священнику Александру 16.07.1970 // HTSA. F. «Liashevskii». B. 1. F. 14.
  6. *Ляшевский С., прот.* Письмо митр. Иринею // HTSA. F. «Liashevskii». B. 1. F. 14.
  7. *Ляшевский С., прот.* Письмо некоему архиерею 26.08.1952 // HTSA. F. «Liashevskii». B. 1. F. 14.

8. *Ляшевский С., прот.* Письмо некоему о. Герману // HTSA. Ф. «Liashevskii». В. 1. Ф. 14.
9. *Ляшевский С., прот.* Письмо Патр. Алексию. С. 7 // HTSA. Ф. «Liashevskii». В. 1. Ф. 6.
10. *Ляшевский С., прот.* Прощение о принятии в Московский Патриархат // HTSA. Ф. «Liashevskii». В. 1. Ф. 12.
11. *Ляшевский С., прот.* Русские православные церкви за границей (церковно-исторический очерк). С. 1 // HTSA. Ф. «Liashevskii». В. 2. Ф. 14.
12. *Ляшевский С., прот.* Церковь лукавствующих [Машинопись]. С. 17 // HTSA. Ф. «Liashevskii». В. 2. Ф. 20.
13. *Мазырин А., иер.* Вопрос о замещении Киевской кафедры в 1920-е годы // Вестник ПСТГУ. II. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 4 (25).
14. *Цуриков В., прот.* История России в документах архива Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле. М.: ПСТГУ, 2012.
15. *Чеботарев В.* Нижний Дон в исторических очерках протоиерея Стефана Ляшевского [Электронный ресурс]. Режим доступа: [www.azovhram.ru/content/view/93/51/](http://www.azovhram.ru/content/view/93/51/).
16. *Якунин В.* Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны, 1941–1945 гг.: Дис. ... д-ра ист. наук. Самара: Самарский гос. ун-т, 2002.
17. *Якунин В.* Укрепление положения Русской Православной Церкви и структура ее управления в 1941–1945 гг. // Отечественная история. 2003. №4.

# Православное паломничество в Карачаево-Черкесской Республике

*Кратова Н.В. (Черкесск)*

---

Одним из проявлений религиозного ренессанса в постсоветской Российской Федерации стало бурное развитие паломничества, которое выполняет сразу несколько функций, как чисто религиозных, так и религиозно-туристических. Общий подъем религиозности населения, восстановление храмов, мечетей и монастырей, передача святынь из музеехранилищ религиозным организациям, открытие доступа к мощам и чудотворным иконам, канонизация новомучеников XX века создавали в течение последних 20 лет самые благоприятные условия для возрождения традиции посещения святых мест.

В предлагаемой статье, опираясь на собственные полевые этнографические материалы, собранные в 2009–2012 гг., мы постараемся рассмотреть характерные черты православного паломничества в Карачаево-Черкессии, а также раскрыть основные направления развития зарождающейся паломнической индустрии.

Под паломничеством мы подразумеваем посещение верующими мест, связанных с историей Церкви, деятельностью святых и подвижников, почитаемых культовых памятников.

Считается, что особая благодатность святых мест делает произнесенную молитву более эффективной. Именно молитва (об искуплении совершенных грехов, исцелении, помощи в каком-либо предприятии и т.п.) является основной целью паломничества. Эта цель отличает его от других видов туризма. Паломничество может быть духовным и историко-познавательным, его могут дополнять рекреационные цели, а сами паломнические объекты могут восприниматься в первую очередь как памятники истории и культуры, прежде всего это касается неверующих и иноверующих посетителей.

Объекты паломничества могут находиться в ведении как религиозных организаций, так и музеев. Кроме того, христианский памятник может являться частью культурного наследия народа, сменившего религиозную принадлежность. Эти обстоятельства придают особую специфику функционированию паломнических объектов в условиях республики.

**Объекты паломничества.** Паломнические поездки условно можно разделить на малые (в пределах Северного Кавказа), средние (в пределах России далее Северного Кавказа) и дальние (на Святую Землю, в г. Бари и другие места, находящиеся за границами Российской Федерации).

Мечтой любого православного является поездка в Израиль и Египет, чтобы помолиться у мест, непосредственно связанных с земной жизнью Иисуса Христа, пройти по Виа Долороза, совершить омовение в водах Иордана, встретить рассвет на Синае. Объектом притяжения являются мощи особо почитаемого в России святителя Николая Чудотворца, хранящиеся в базилике в итальянском г. Бари, а также десница святого Иоанна Крестителя, хранимая в Черногории, в г. Цетинье. Относительно высокая стоимость тура (поездка на Святую Землю, к примеру, стоит около полутора тысяч долларов) делает такие путешествия доступными лишь обеспеченным жителям либо при условии получения денежной помощи. Именно благодаря такой помощи, оказанной Президентом Карачаево-Черкесской Республики в 2005–2007 гг., помолиться у христианских святынь Израиля выехало несколько десятков человек. В 2012 г. при поддержке главы республики паломничество в Иерусалим совершили 40 жителей Карачаево-Черкесии.

Более доступны святыни ближнего зарубежья. Традиционно вниманием паломников пользуются Ново-Афонский монастырь в Абхазии и Киево-Печерская Лавра в Украине.

Православные верующие охотно посещают почитаемые в России места. Объекты, которые посетили паломники из Карачаево-Черкесии, можно сгруппировать следующим образом: святыни Русского Севера – Валаамский монастырь в Карелии, Кирилло-Белозерский монастырь в Вологодской области; святыни Северо-Запада – храмы и монастыри Санкт-Петербурга, Псково-Печерский монастырь, святыни Московского региона – Троице-

Сергиева Лавра, Ново-Иерусалимский монастырь в Московской области, Покровский, Даниловский, Донской, Сретенский монастыри в Москве; святыни центральнойевропейской части страны – монастыри «Золотого кольца России», Оптиная пустынь, Казанская Амвросиевская женская пустынь, Свято-Пафнутиев Боровский монастырь в Калужской области; святыни российского черноземья – Костомаровский Спасский монастырь в Воронежской области, Задонский Рождество-Богородицкий монастырь в Липецкой области, Курская коренная пустынь в Курской области; святыни Поволжья – прежде всего, Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь в Нижегородской области; святыни Юга России – Ростовский Свято-Иверский монастырь, монастыри Краснодарского края и Адыгеи [4].

На Северном Кавказе можно выделить следующие группы объектов, пользующихся вниманием паломников: храмовые комплексы X–XI вв. (монастырь в Архызе), Лик Иисуса Христа, написанный на скальной породе (хребет Мыщешта вблизи пос. Нижний Архыз); мощи преподобного Феодосия Кавказского (Покровская церковь в г. Минеральные Воды Ставропольского края); чудотворные и чтимые иконы; святые источники; современные храмы и монастыри, действующие в регионах Северного Кавказа.

*Храмовые комплексы X–XI вв.* Пять древних христианских храмов по праву считаются жемчужиной Северного Кавказа. По единодушному мнению исследователей, центр древней Аланской епархии находился в Нижне-Архызском городище в Зеленчукском районе (Карачаево-Черкесская Республика, далее – КЧР). Именно здесь расположены сохранившиеся до наших дней три монументальных храма X–XI вв. – Северный (Георгиевский), Средний (Троицкий) и Южный (Ильинский), а также фундаменты церквей и часовен, несколько христианских кладбищ, найдено множество христианских артефактов.

В Карачаевском районе КЧР сохранились еще два храма, датируемых X в. и свидетельствующих о наличии в этом месте крупных христианских общин, – Шоанинский (Георгиевский) храм вблизи с. Коста Хетагурова и Сентинский (Преображенский) храм рядом с аулом Нижняя Теберда.

В Сентинском храме сохранились фрагменты фресок, датируемых второй половиной XI в. [11, с. 237]. Примечательна обнаруженная недавно

надпись на стене храма: «Освящен, обновлен храм Пресвятой Богородицы в царствование Никифора, императора и кесаря, и Давида экскусиократора Алании, и Марии экскусиократиссы, 2 апреля, в день святой Антипасхи, рукою Феодора, освященного митрополита Алании, в 6473 г. от сотворения мира. Написано рукой... апокрисиария Патрикия» [11, с. 44]. Таким образом, стала известна точная дата освящения Сентинского храма (2 апреля 965 г.) и Кому он был изначально посвящен.

Особенности архитектуры и расположения церквей позволяют предположить что Георгиевский (Северный) храм был резиденцией митрополита Алании, Троицкий (Средний) – городским кафедральным собором, а Ильинский (Южный) – домовою церковью [11, с. 177-178].

Монгольское нашествие в XIII в. и поход Тимура в XIV в. привели к гибели Аланского государства. Позиции христианства на Северном Кавказе ослабли, а храмы пришли в запустение. После вхождения Северного Кавказа в состав России вблизи нижнеархызских храмов поселилась группа монахов. 9 сентября 1887 г. стараниями афонского иеромонаха Серафима (Титова) здесь был официально учрежден Свято-Александро-Афонский Закубанский монастырь, торжественно открытый и освященный епископом Ставропольским и Екатеринодарским Владимиром (Петровым).

Около Шоанинского храма в 1894 г. был образован Свято-Георгиевский мужской монашеский скит, а рядом с Сентинским храмом 24 января 1897 г. епископом Ставропольским и Екатеринодарским Агафодором (Преображенским) был образован Спасо-Преображенский женский монастырь. Во время революции и Гражданской войны храмы были разорены, монашеские общины разогнаны. При советской власти храмы по прямому назначению не использовались. Монастырские корпуса приспособили для размещения детского дома, затем детского туристического лагеря. В конце 1980-х гг. была произведена частичная реставрация Северного храма Нижне-Архызского комплекса, а сами храмы включены в состав Карачаево-Черкесского музея-заповедника.

На сегодняшний день это древнейшие в России христианские церкви. Ильинский храм используется по договору Русской Православной Церко-

вью, здесь зарегистрирована православная община и проводятся регулярные богослужения.

В начале 1990-х гг. Русская Православная Церковь предприняла попытки восстановить первоначальные – богослужебные – функции храмов. Здесь начали периодически совершать богослужения (как правило, в престольные дни), крестные ходы.

С этого же времени храмы стали посещать паломники. В этом отношении показательна акция, предпринятая Всецерковным православным молодежным движением. В июне 1991 г. от этой организации в Карачаево-Черкесский совет народных депутатов было направлено обращение с просьбой передать храмовые комплексы Русской Православной Церкви и обещанием привлечь международное сообщество к их восстановлению [3]. В подкрепление слов в августе 1991 г. по инициативе движения в Карачаево-Черкесию прибыла группа молодых христиан из Франции и Бельгии. В течение 10 дней молодые люди, живя вблизи нижнеархызских храмов, осуществляли работы по их восстановлению и благоустройству прилегающей территории [2]. По сути это была первая за последние 100 лет организованная группа, посетившая храмы с паломнической целью.

Инициатива движения подняла целый ряд проблем, связанных с использованием храмов и монастырских построек. Необходимость принятия срочных мер по реставрации и сохранению уникальных памятников была очевидна всем. Тем не менее идея восстановления здесь монастыря была болезненно воспринята как республиканскими учреждениями культуры, так и местными национальными общественными организациями. Достаточно острая полемика завершилась подписанием в 1997 г. договора между дирекцией музея и православным приходом об использовании Ильинского храма в богослужебных целях [1].

Вопрос об участии Церкви в судьбе храмовых комплексов несколько раз обсуждался на достаточно высоком уровне, однако каждый раз дискуссии заканчивались возвращением к компромиссной схеме, выработанной в 1997 г. В конце 2010 г. был принят Федеральный закон о реституции церковной собственности, который дает Церкви серьезные основания претендовать на возвращение принадлежавшего ей ранее имущества культового назначения.

Несмотря на это, церковное руководство продемонстрировало взвешенную и спокойную позицию, публично заявив, что не станет требовать возвращения храмов в собственность Церкви. Памятники культуры мирового значения, которыми, безусловно, являются храмы, должны быть исключительно государственным, общенациональным достоянием. Однако это не должно препятствовать использованию их по прямому назначению. В соответствии с этой концепцией постепенно восстанавливается практика проведения в древних храмах богослужений в престольные праздники. Такая позиция Церкви усиливает привлекательность комплексов для православных паломников.

В мае 1999 г. была сделана удивительная находка в непосредственной близости от Нижне-Архызского городища. На высоте 150 метров в гроте на хребте Мыщешта была обнаружена икона – образ Спаса Нерукотворного, нарисованный прямо на скальной породе. Очень быстро за иконой закрепилось название «Лик Христа». Лик был обнаружен местными жителями братьями Варченко и вскоре обследован научным сотрудником музея-заповедника А.А. Демаковым.

Икона представляет изображение размером 140 на 80 см, нанесенное минеральными красками на вертикальную поверхность, обращенную на восток. Сверху скала прикрыта горизонтальным козырьком, который препятствует попаданию дождевой воды внутрь небольшого скального грота, из которого хорошо видна вся территория Нижне-Архызского городища, причем Лик Христа обращен на тот участок городища, где расположены Южный и Средний храмы. Проведенный анализ красочного слоя показал, что изображение многослойное (выявлено не менее трех слоев) и написано на грунте в технике темперы. Красящие пигменты имеют минеральное происхождение (в частности зафиксирована охра), в качестве связующего материала использовался желток яйца. Тест на наличие в краске воска и масляных пленок (свойственных структуре современных темперных красок) показал их отсутствие. Исследования выявили три основных цвета: белый, темно-красный и коричневый – и как минимум два дополнительных.

Позднее компьютерный анализ фотографии Лица позволил обнаружить на нем два участка, выделяющихся интенсивностью окраски. Дальней-

шее исследование этих участков показало наличие на них двух слоев краски, в отличие от основного изображения, нанесенного в один слой. Изучение красок верхнего слоя позволяет говорить о позднейших (не ранее второй половины XIX в.) поновлениях этих участков, в то время как основное изображение выполнено с помощью красителей, применявшихся с древнейших времен. Кстати, наличие позднейших поновлений может объяснить и факт нахождения щетинки от кисти, засохшей в мазке белой краски [10].

Датировка времени написания Лица спорна. Ряд исследователей придерживаются мнения, что икона была написана в XI-XII вв., другие предлагают значительно более позднюю датировку [9]. Проводятся сопоставления с аналогичными образцами иконографии, отмечается схожесть архызского Лица с иконой Христа Пантократора из монастыря Святой Екатерины на Синайской горе [10].

Паломничество к Лику Иисуса Христа увеличивается с каждым годом. Долгое время к нему можно было подняться только по крутому и довольно опасному, особенно во время дождя, подъему. Однако в 2011 г. к Лику была подведена лестница, сделавшая подъем удобным и безопасным. У начала лестницы возведен храм Нерукотворного образа Иисуса Христа, освящение которого состоялось 16 июня 2012 г.

Безусловный интерес паломников привлекают *чудотворные иконы*. Большой резонанс вызвал случай с обретением и слезотечением икон в Петропавловской церкви ст. Зеленчукской (КЧР) в 1995 г. Так, при реставрации иконы святого великомученика и Целителя Пантелеимона и Иверской иконы Божией Матери, не представлявших, как казалось, художественной ценности, написанных сельским мастером эмалевыми красками, под верхним слоем обнаружили образы афонского письма удивительной красоты. Это были иконы из разрушенного Александро-Невского монастыря, которые, вероятнее всего, закрасили, чтобы не привлечь внимания большевиков.

1 июня, в праздник Вознесения Господня, во время вечернего богослужения при каждении храма священник Константин Кишунов обнаружил, что обретенная недавно Иверская икона Божией Матери «заплакала» – из уголков глаз Богородицы выделились капли влаги. Во время чтения акафиста «заплакали» еще два образа Божией Матери – «Скоропослушница» и вторая

Иверская икона, тоже спасенные из монастыря. Слезотечение продолжалось 10 дней и вызвало массовое паломничество, которое продолжалось и годы спустя, после того как удивительное явление закончилось. К сожалению, во время пожара в 2005 г. храм сгорел, погибли и иконы. Уцелела лишь вторая Иверская икона Божией Матери, которую передали в Казанскую церковь с. Маруха Зеленчукского района КЧР [7].

Один из сгоревших образов – обретенная Иверская икона Божией Матери – пережила своеобразное возрождение: сохранилась ее цифровая копия, сделанная фотохудожником А. Пинкиным. Изготовленная на ее основе икона была помещена в киот и выставлена во вновь построенном храме.

Важным объектом внимания паломников являются *святые источники*. Примером формирования традиции религиозного почитания могут служить источники вблизи Романова кургана (с. Маруха Зеленчукского района КЧР).

По легенде, возле этого кургана во время Кавказской войны происходили ожесточенные сражения. В начале XX в. на источниках, расположенных вблизи кургана, стали происходить различные события: пастухи по ночам видели яркий свет, слышали голоса. Люди потянулись к родникам. Многие, искупавшись в них и выпив освященной воды, получали исцеление. В 1930-е гг. укрепилась традиция крестным ходом отправляться к родникам. По свидетельству местных жителей, на родниках совершали освящение воды, а затем служили панихиду по убиенным на этом месте. Сохранилась фотография, сделанная 14 мая 1930 г., на которой запечатлены участники молебна. При советской власти никаких крестных ходов не совершали, но традиция посещать родники Романова кургана сохранилась [6].

В мае 2012 г. по благословению епископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта крестный ход к Романову кургану происходил организованно. Духовенство и верующие станиц Зеленчукской, Кардоникской и с. Маруха прошли крестным ходом к родникам, совершили освящение воды, отслужили панихиду, по окончании которой состоялась поминальная трапеза [12].

Объектом внимания паломников являются также кафедральные соборы и старые, «намоленные» *храмы*, такие как Свято-Никольский кафедральный собор и Покровский храм г. Черкесска.

Необходимо отметить, что в республике существует традиция совершать паломнические поездки на престольные праздники в обычные храмы, расположенные в соседних населенных пунктах, особенно если такие праздники выпадают на выходной день и в богослужении принимает участие правящий архиерей.

**Паломническая индустрия.** Функции паломнической службы в республике выполняет Южное Карачаево-Черкесское благочиние, где расположены древние храмы и Лик Христа. Здесь продолжил работу молодежный центр «Святогорец», действовавший при Никольском соборе г. Черкесска и накопивший определенный опыт по организации паломнических поездок.

Разработаны три стандартных паломнических тура (одно-, двух-, и трехдневный), размещенных на официальном сайте благочиния [13]. Однако реально поездки организуются по индивидуальному плану согласно заявкам, поступающим из других епархий.

Примером таких специализированных программ может служить программа «Мир и человек», разработанная в 1994 г. для детской группы из Краснодарской епархии, и программа для взрослой паломнической группы из Ростовской митрополии, приуроченная к дню памяти святого великомученика Георгия Победоносца в 2012 г.

Программа «Мир и человек» была подготовлена сотрудниками Нижне-Архызского филиала Карачаево-Черкесского музея-заповедника О.В. Орфинской и А.А. Демаковым и ориентирована на группу шестиклассников из 42 человек, из которых не все являлись воцерковленными.

Подчеркнем, что помимо собственно религиозных целей присутствовала историческая, экологическая и культурная направленность, ставилась задача раскрыть внутренние связи человека с окружающим его миром, дать почувствовать индивидуальную ответственность за сохранение культурного и природного наследия.

Группа расположилась в спортивном зале школы пос. Нижний Архыз, в непосредственной близости от монастырского комплекса, питание варили в котлах под открытым небом. В течение двух недель дети под руководством местного священника, сотрудников музея, учителей школы изучали православную культуру, историю монастыря, расчищали храмы, вели сбор герба-

риев. Программу завершил концерт духовной и классической музыки, подготовленный силами местной музыкальной школы [8].

Программа для ростовской группы была подготовлена Н.В. Лукьянченко, педагогом и экскурсоводом, руководителем молодежного центра «Святогорец», ныне сотрудничающей с Южным Карачаево-Черкесским благочинием. Программа была рассчитана на три дня и приурочена к 6 мая, дню памяти святого великомученика Георгия Победоносца – престольному празднику Шоанинского храма вблизи с. Коста Хетагурова Карачаевского района КЧР. Святой Георгий особо почитается у проживающих в селе осетин, и после богослужения возле храма проходят народные гуляния. С 2009 г. в храме совершаются богослужения с участием правящего архиерея. Прибывшие утром паломники смогли принять участие в литургии, а затем в народных гуляниях. В остальные дни группа посетила нижнеархызские и Сентинский храмы, а затем выехала в г. Минеральные Воды к мощам преподобного Феодосия Кавказского.

Следует отметить, что обе программы носили благотворительный характер и работа организаторов не оплачивалась.

Паломнические поездки проводятся и обычными турфирмами, активно работающими в курортной зоне Кавказских Минеральных Вод. В случае если собирается группа, проявившая желание совершить паломничество, представитель турфирмы обращается к местным гидам, специализирующимся на организации подобных поездок [5].

Непосредственно на местах организацией паломничества занимаются священники, которые контактируют с паломническими службами и турагентствами и формируют заинтересованную группу, а затем сопровождают ее в поездке. В Карачаево-Черкесии такую работу в течение достаточно длительного времени осуществляют паломнические центры Свято-Никольского собора и Покровского храма г. Черкесска. Услугами этих центров пользуются не только прихожане храмов, но и верующие со всей республики. Ежемесячно организуются одна-две поездки к святыням, расположенным в Карачаево-Черкесии и Ставропольском крае. Дважды в год совершаются дальние туры за пределы Северного Кавказа. Такие поездки осуществляются без помощи

профессиональных туристических агентств, что позволяет существенно снизить их стоимость [4].

Таким образом, паломничество занимает важное место в духовной жизни республики. Очевидно, что предстоит сделать еще многое, чтобы обеспечить, с одной стороны, распространение соответствующей информации среди заинтересованных российских и зарубежных структур, а с другой – надлежащий уровень сервиса для прибывающих сюда паломников.

Несмотря на большой потенциал для развития паломничества в регионе, его уровень продолжает оставаться относительно невысоким. Очевидно, это связано не только с недостаточным развитием паломнической индустрии, но и с довольно низким уровнем религиозности местного населения, неразвитостью собственно паломнической культуры, которая, естественно, не смогла восстановиться в постсоветское двадцатилетие.

Существуют также и серьезные проблемы, без решения которых паломничество к кавказским святыням не сможет стать полноценной частью международной туристической индустрии. Прежде всего, остается вопрос о сохранности уникальных памятников. К сожалению, мы не наблюдаем пока должной координации в действиях церковных и музейных структур. Кроме того, отсутствует финансирование реставрационных и археологических работ, без которых сохранить памятники невозможно.

---

#### ИСТОЧНИКИ

*Архив уполномоченного Главы Карачаево-Черкесской Республики по связям с религиозными организациями. Материалы передачи Ильинского храма Александро-Невского монастыря Русской Православной Церкви. 1990–1997.*

1. Договор об использовании Ильинской церкви в богослужебных целях. 1997 г.
2. Письмо министра культуры РСФСР Ю.М. Соломина директору Карачаево-Черкесского государственного историко-культурного и природного музея М.О. Байчоровой №381-61-58/5-13 от 8 августа 1991 года.
3. Письмо ответственного секретаря Всецерковного православного молодежного движения Ставропольско-Бакинского региона священника Сергия Ильина Карачаево-Черкесскому совету народных депутатов от 10 июня 1991 года.

*Полевые материалы Кратова Е.В., Кратовой Н.В., 2012 г.*

4. Интервью с сотрудником паломнической службы Никольского собора г. Черкесска Т.Б.
5. Интервью с сотрудником паломнической службы Южного Карачаево-Черкесского благочиннического округа Н.Л., г. Черкесск.
6. Интервью со священником Казанской церкви с. Маруха Зеленчукского района КЧР А.(Е.), г. Черкесск.
7. Интервью со священником Свято-Сергиевского храма г. Черкесска протоиереем К.К., г. Черкесск.
8. Методическая разработка программы «Мир и человек». Работа с краеведческой секцией собора Святителя Николая г. Черкесска на территории Нижне-Архызского комплекса.

#### ЛИТЕРАТУРА

9. Архыз – древний центр христианства. М., 2005.
10. Архызский лик // Церковный вестник. №6 (283). Март 2004 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.tserkov.info/palomn/?ID=4950> (дата обращения: 01.04.2015).
11. Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. М., 2011.
12. Крестный ход к Романову кургану 16 мая 2012 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://blagoug.ru/krestnyj-hod-k-romanovu-kurganu.html#more-1682> (дата обращения: 01.04.2015).
13. Христианские памятники Карачаево-Черкесии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://blagoug.ru/palomniku> (дата обращения: 01.04.2015).

**Новые сведения из документов  
Центрального архива ФСБ РФ  
по истории обновленческого раскола  
на Юго-Западе России.  
Взлет и падение всеукраинского  
церковного диктатора «протоиерея»  
Бориса Тихоновича Дикарева**

***Священник Александр Мазырин (Москва)***

---

Любые революции сопровождаются быстрым взлетом к вершинам власти одних и стремительным падением других. Нередко бывает и так, что, вознесшись из ниоткуда, революционные деятели долго наверху не задерживаются и сокрушительно низвергаются обратно в никуда. Весной 1922 г. большевистское руководство, опираясь по предложению Л.Д. Троцкого на так называемых сменовеховских попов, приступило к осуществлению революции в Русской Церкви. При активном негласном содействии ГПУ был организован обновленческий раскол, во главе которого стали лица, по большей части в Церкви до того малоизвестные. Главным «калифом на час» во всероссийском масштабе стал петроградский священник Владимир Красницкий, возглавивший группу «Живая Церковь», претендовавшую на то, чтобы стать революционным авангардом русского православия. В какой-то момент он с помощью ГПУ сосредоточил в своих руках почти диктаторские полномочия в расколе, но затем быстро сошел со сцены, и уже к концу 1924 г. его «Живая Церковь» даже по обновленческим меркам превратилась в мелкую маргинальную группировку.

Сейчас уже позабылось, что на Юго-Западе России среди обновленцев был тогда свой «Красницкий», чьи восхождение и низвержение были еще более стремительными, чем у его старшего петроградского собрата. Имя

его – «протоиерей» Борис Дикарев. В обновленческой периодике 1920-х гг. это имя встречается лишь несколько раз. В литературе, посвященной обновленческому расколу, он также упоминается только мельком. Однако обнаруженные недавно в Центральном архиве ФСБ РФ секретные докладные Дикарева начальнику 6-го («церковного») отделения Секретного отдела ГПУ Е.А. Тучкову побуждают уделить этому персонажу особое внимание. Автор докладных предстает как незаурядный раскольнический деятель, энергичность которого может конкурировать разве что с его низостью. Документы ЦА ФСБ весьма ярко иллюстрируют, что собой представлял обновленческий раскол и что за люди выдвигались там на первый план.

Установить дату рождения Б.Т. Дикарева не удалось, но есть основания считать, что в 1920-е гг. он был еще молод. В порядке компромата в 1924 г. Тучкову сообщали, что «в 1919 г. Дикарев был у Деникина в студенческом отряде» [10, л. 363]. Можно предположить, что он родился в 1890-х гг. Отец его был сельским священником Воронежской епархии, перебравшимся затем в епархию Таврическую. Позднее, изливая душу начальникам ГПУ (Е.А. Тучкову и его украинскому коллеге В.М. Горожанину), Дикарев писал: «Коммунизм, как идея, меня всегда прельщал. Но, будучи воспитан в патриархальной семье деревенского священника, привыкший с детства к лампадкам, церковному пению и рассказам о святых, я всегда отличался мягкостью характера. Насилие, беспощадная борьба были не приемлемы для меня». При этом, как следует из тех же откровений Дикарева, его отец не желал, чтобы он шел по священническому пути и, несмотря на тяжесть расходов, стремился дать ему светское образование, а не духовное [10, л. 123–124]. Борис был благодарным сыном и, возвысившись в расколе, не забывал про отца, о чем также было донесено Тучкову: «В с. Безлюдовке (близ Харькова. – *Свящ. А. М.*) богатое село. Дикарев решил на это место пристроить своего отца. Решено – сделано. Отца посадил – запротестовал народ. Тогда Дикарев решил разогнать Совет церкви, обвиняя его в «контрреволюции» [10, л. 363]. В то же время своего «антисоветского» отчества Борис Тихонович стыдился и старался лишний раз его в документах не упоминать.

Свою деятельность при Деникине Дикарев, разумеется, скрывал и сообщал о себе в феврале 1923 г. Тучкову и Горожанину: «...я быстро завоевывал

себе отличное положение на гражданской службе. Служба за время революции только в рядах соработников, отказ от какой бы то ни было службы при белых, когда я вынужден был заняться даже, чтобы что-нибудь зарабатывать, сапожным ремеслом, избрание по приходе Соввласти в Крым представителем на Рабочие конференции от союза сапожников, юридическое образование и признаваемые всеми, кто работал со мной, организаторские и административные способности, выдвигали меня на различные должности и по отделу Управления Ревкома (а затем Исполкома), и по Юрисконсульству и защите в Нарсуде, и, наконец, в профсоюзе, где я состоял членом Президиума от беспартийных (но, конечно, по рекомендации местного парткома)» [10, л. 123]. В донесении Тучкову сотрудника ОГПУ А. Кутузова о деятельности Дикарева в этот период было сказано более кратко: «После Деникина сделался попом в Токмаке, а затем в «Закс» в Ялте, и здесь был выгнан за надменное обращение и подозрение во взяточничестве» [10, л. 363].

Свое обращение к священству Дикарев объяснял Тучкову и Горожанину смешанными идейно-материальными мотивами: «И надо же было в такое время встретиться с человеком, который сумел меня убедить, что идея коммунизма совместима с Христианством. Раз в жизни я нашел человека, который на время завладел моей волей и убедил меня сделать то, чего иначе я никогда бы не допустил». Имя человека, убедившего его в совместимости коммунизма с христианством, Дикарев не называл. Возможно, это был один из первых обновленцев Таврической епархии священник Евгений Эндека. «Правда, – продолжал свою исповедь перед ГПУ Дикарев, – что положение мое тогда было исключительно тяжелое: жалованье целых 8 м<еся>цев не платили, пайков не давали, я был физически истощен и измучен. <...>казалось, что выхода нет. Надежды на улучшение положения не было. Государство не имело еще средств, чтобы обеспечить своих служащих в достаточном количестве хотя бы только хлебом. Вот тут-то нашелся человек, который ловко воспользовался моим унынием. Я попал вновь в среду, от которой меня так стремился избавить мой отец <...>. Попал вновь в болото и через каких-нибудь 4 м<еся>ца уже почувствовал, что не в силах нести этот крест. Благодаря знакомству с коммунистом – зятем своего благочинного прот<оиерея> Некрасова – совсем было наладил дело со снятием сана и с поступлением

вновь на Советскую службу. Но в это время началось обновленческое движение – и я решил последний раз попытаться, не найду ли какого-нибудь нравственного удовлетворения хоть в нем» [10, л. 123–124].

О начальной деятельности Дикарева в обновленчестве сообщалось в датированной сентябрем 1922 г. сводке В.М. Горожанина: «Воззвание епископа Антонина (Грановского. – *Свящ. А. М.*) и других священников (обновленцев. – *Свящ. А. М.*) встретило отклик в двух центрах Таврической епархии – Симферополе, где представителем прогрессивного духовенства выступил протоиерей Эндека, и в Б<ольшом> Токмаке – протоиерей Некрасов и священник Дикарев. Эти две группы стали развивать пропагандистскую деятельность о необходимости обновления и оживления церкви. Отсутствие связи с Москвой, литературы и помощников не давали возможности развернуть работу в широком масштабе, и только после приезда свящ<енника> Дикарева из Харькова работа приняла более планомерный и сознательный характер. Прот<оиерей> Некрасов и св<ященник> Дикарев переезжают в Симферополь, где встретили сильную оппозицию в лице архиепископа Никодима (Кроткова. – *Свящ. А. М.*) и архиеп<ископа> Дмитрия (Абашидзе. – *Свящ. А. М.*)» [10, л. 6–7]. Дополнительные подробности следовали в сводке Горожанина за октябрь 1922 г.: «Еще в июне месяце в Симферополе образовалась довольно сильная обновленческая группа, возглавляемая священником Эндекой, которая развивалась несмотря на сильное противодействие со стороны епископа Никодима. Но благодаря нетактичному афишированию Эндекой связи с властью, эта группа потеряла всякий авторитет и распалась. В июле месяце нами были присланы в Симферополь из Запорожской губернии два активных обновленца – Б<ольше-> Токмакского благочинного Некрасова и св<ященника> Дикарева, которые вместе с Эндекой добились организации обновленческой группы. Несмотря на популярность епископа Никодима все-таки удалось удалить его в конце августа и было образовано новое епархиальное управление, в состав которого входят протоиереи Эндека и Некрасов, свящ<енник> Дикарев, диакон Белов и мирянин Виноградов» [10, л. 25].

В связи с последним сообщением Горожанина (о новом епархиальном управлении) имя Дикарева было впервые упомянуто и в обновленческом офицิโอзе «Живая Церковь» в постановлении ВЦУ от 30 августа 1922 г.:

«Утверждено Таврическ<sup>ое</sup> Епархиальн<sup>ое</sup> Управлен<sup>ие</sup> в составе: прот<sup>оиерея</sup> Некрасова, свящ<sup>енника</sup> Дикарева, диакона Белова, Семикина и мирянина Виноградова» [5, с. 19]. Следующий раз имя Дикарева встречается в журнале «Живая Церковь», в последнем номере, в документе от 1 февраля 1923 г., где он упоминается уже в составе членов «Высшего Церковного Управления», причем идет там первым среди «протоиереев» после заместителей председателя В. Красницкого и А. Введенского (всего 15 имен) [6, с. 4]. Как видно, карьерный взлет Дикарева в обновленческом расколе был стремительным.

Февралем-апрелем 1923 г. датируются содержащиеся в ЦА ФСБ донесения Дикарева, описывающие его кипучую деятельность и в значительной мере проясняющие скорость его продвижения. В первой докладной он описывал, как выехал в конце января в Москву на пленум ВЦУ, где по приглашению Красницкого остановился у него на квартире (председатель «Живой Церкви», видимо, чувствовал в нем особо родственную душу). У Красницкого Дикарев встретился с воронежским обновленцем, членом ВЦУ «протоиереем» Дмитрием Адамовым, от которого «узнал, что в Воронеже с разрешения ВЦУ совершилась первая вполне законная хиротония женатого протоиерея во епископа и прошла великолепно при громадном стечении народа и при полном сочувствии его. Хиротонию совершал Ворон<sup>ежский</sup> арх<sup>иепископ</sup> Тихон и викарный епископ Задонский» [10, л. 13]. Вдохновившийся, видимо, таким успехом воронежских обновленцев, Дикарев, по его собственным словам, «принял все меры к тому, чтобы Тихон не только был назначен митр<sup>ополитом</sup> Киевским, но и срочно выехал в Киев, а главное – знал, что возврата в Воронеж быть не может» [10, л. 113].

Главной заботой Дикарева в тот момент было организационное оформление обновленчества на Украине и его автокефалия. «По поводу положения на Украине, – отчитывался он перед Тучковым, – я, чтобы подготовить и обеспечить на Пленуме ВЦУ проведение вопроса об автокефалии Укр<sup>аинской</sup> церкви, беседовал с членами Президиума – м<sup>итрополитом</sup> Антонином, пр<sup>отоиереем</sup> Красницким и Новиковым – и указывал им на то, что Моск<sup>овское</sup> ВЦУ фактически Украиной не управляет по причине отдаленности ее от Москвы и слабой связи с ней. Единой руководящей

воли, направляющей обновленч<еское> движение по желательному пути, на Украине нет. Между тем Укр<аинская> церковь переживает глубокое церк<овно>-национальное движение. Если церк<овно>-слав<янский> яз<ык> еще сколько-нибудь понятен для великоруссов, и они поэтому не так уж стремятся к переводу богослужения на русск<ий> язык, то на Украине всегда было сильно течение в пользу украинского языка в богослужении, а с появлением «липковщины» («самосвяттов») – этой петлюровской организации – и с переводом ими богослужения на родной украинск<ий> язык – оно особенно усилилось, и в то же время все больше и больше симпатий завоевывает идея автокефалии Украинской церкви. И народные массы, не находя ее в православной церкви на Украине, уходят к «автокефалистам»-самосвятам.

Как представляется, радеть за украинскую автокефалию Дикарева побуждали вовсе не церковные (спасение православных от «самосвятства») и не национальные мотивы (неприязнь к петлюровцам у него, судя по всему, была вполне искренней), а простой карьерно-меркантильный расчет. В Москве весь раскольнический олимп был уже плотно занят, потеснить с него Антонина (Грановского), Красницкого, Введенского таврическому выскочке было сложно, в то время как в Киеве или Харькове обновленческим органам власти еще предстояло сформироваться, и Дикарев вполне мог рассчитывать стать в нем хозяином, хотя бы и при номинальном председателе «митрополите» Тихоне (Василевском). Поэтому он убеждал деятелей ВЦУ (а заодно и ГПУ) в необходимости украинской автокефалии. «В наст<оящее> время, – писал он, – мы стоим перед такой дилеммой: либо мы (Моск<овское> ВЦУ) дадим Укр<аинской> церкви автокефалию во внутр<енней> ее жизни, и тем не только предотвратим дальнейший уход в «самосвятство» украинских священников и народ<а>, но и вырвем почву из-под ног петлюровцев-«автокефалистов», привлечем на свою сторону весь украинский народ, возвратим его православной церкви, – либо мы окончательно оттолкнем от себя укр<аинские> народн<ые> массы, которые уйдут в «самосвятство» и тогда будут использованы петлюровцами в своих целях, если только не произойдет другого, а именно: прав<ославное> укр<аинское> духовенство и народ, НЕ-СМОТРЯ на запрещение ВЦУ, объявит автокефалию укр<аинской> церкви, но тогда уже и авторитет, и интересы ВЦУ серьезно пострадают, т.к. при до-

бровольной уступке части своих прав их можно потерять меньше, чем при полном разрыве и при церковно-национ<альной>, так сказать, революции на Украине» [10, л. 13]. «Доводы мои, – замечал не без удовлетворения Дикарев, – по-видимому, произвели на чл<енов> Презид<иума> ВЦУ должное впечатление» [10, л. 14]. Интересно, что, проталкивая идею автокефалии Украинской Церкви, Дикарев подчеркивал необходимость сохранения «единой партийной (групповой) организации», то есть «Живой Церкви».

Соорганизатором украинской автокефалии должен был стать молодой профессор Киевской Духовной Академии В.З. Белоликов, с которым Дикарев в январе 1923 г. также пообщался на квартире Красницкого. «От проф<ессора> Белоликова узнал о положении дел в Киеве. Т.к. Киевская гр<уппа> «Ж<ивая> Ц<ерковь>» и Киевск<ое> Епарх<иальное> Управление кое в чем напутали, то по его просьбе я дал ему руководственные указания для работы в дальнейшем и для подготовки предстоящего 12 ф<евраля> ц<ерковно>-обн<овленческого> съезда». Указания Дикарева носили сугубо практический характер: позаботиться о квартире и продовольствии для членов съезда, получить разрешение гражданской власти, заказать печати и штампы для будущих всеукраинских «Высшего Церковного Управления» (ВУВЦУ) и группы «Живая Церковь», получить разрешение и найти средства для выпуска официального органа ВУВЦУ, отпечатать проект реформ, произвести ревизию прежнего Киевского епархиального управления, канцелярии Экзарха и Киево-Печерской Лавры, подготовить передачу ВУВЦУ всех киевских часовен и Покровского монастыря, для чего выселить из него «пока хотя часть монашек». Как видно, «руководственных указаний» Дикарев выдал Белоликову вдоволь, причем выполнить их надо было за каких-то две-три недели. (Неудивительно, что в следующем донесении он с неудовольствием писал: «Тех поручений, которые я давал проф<ессору> Белоликову и Киевской группе Ж. Ц., они не выполнили ни одного») [10, л. 115]. «Особенно же, – продолжал отчитываться перед ГПУ Дикарев, – я указал на то, что Е<пархиальные> У<правления> не должны забывать, что главная их задача в настоящее время – борьба с церковной контрреволюцией, собиравание матерьялов и строгий учет всех черносотенных элементов в церкви <...>. Особенное внимание должно обратить на монастыри». Сам Дикарев, как

можно понять, доносительством на «церковных контрреволюционеров» занимался постоянно.

К московским обновленческим делам, особенно финансовым, Дикарев тоже проявлял интерес. «27 янв<аря> в частном разговоре с прот<оиереем> Красницким и Новиковым я указывал им на то, что надо охранять достоинство и авторитет ВЦУ: гнать из него лиц, вроде пр<отоиерея> Федоровского, кот<орый> по дороге в Екатеринослав в вагоне, находясь в пьяном виде, похвалялся золотыми и бриллиантов<ыми> вещами и говорил, что во ВЦУ при умении хорошо жить можно. В результате решено было пр<отоиерея> Федоровского уволить совершенно от должности зав<едующего> хоз<яйством> и Иверской часовней, а также произвести ревизию хоз<яйственной> части и ден<ежных> капиталов ВЦУ. В состав ревиз<ионной> комиссии вошли и произвели ее протоиереи Дикарев, Адамов и еп<ископ> Иоанн Альбинский». В результате ревизии, как сообщал Дикарев, выяснилось, что «Федоровский каждый день клал в карман себе из дохода по 300 милл<ионов>. Но этого мало: он крал и все доходы от реализации огарков свечных, что каждую неделю давало ему по одному миллиарду рублей» [10, л. 14]. Размер суммы, конечно, не должен вводить в заблуждение: имелись в виду не полноценные рубли, а так называемые совзнаки. (Для сравнения: материя на белый клобук для «митрополита» Тихона (Василевского) обошлась тогда в 550 миллионов рублей, а проезд из Москвы до Киева через Воронеж с ночевкой в нем – в 500 миллионов.) Вообще же во всех докладных Дикарева постоянно отмечается, кто сколько получил и сколько потратил. Неудивительно, что по прошествии недолгого времени коллеги по расколу проявили интерес и к доходам самого Дикарева, что имело для него серьезные последствия.

Основное внимание Дикарева, однако, было направлено тогда на Киев. До ареста в феврале 1923 г. Экзарха Украины митрополита Михаила (Ермакова) дела у обновленцев там обстояли неважно. Киевская «Живая Церковь» хотя и провела в декабре 1922 г. под председательством «протоиерея» Матфея Бережного свой первый съезд и даже выпустила два с половиной номера одноименного себе журнала (один и еще один сдвоенный) [1], но в целом влачила довольно жалкое существование, что Дикарев не преминул в кра-

сках расписать в своих донесениях. «После переговоров с Киевскими членами «Живой Церкви», – писал он Тучкову и Горожанину, – с несомненностью было установлено, что никто из них, кроме проф<ессора> Белоликова, который дело понимает, но отличается вялостью и слабостью воли, – не представляет себе ясно цели Обновленческого движения и методов борьбы с черносотенным духовенством. Они предполагают, что вся задача их заключается в том, чтобы занять «теплые места» в Епархиальном Управлении, которые раньше занимали сановные протоиереи, и превратиться самим в таковых. Общественной стороны движения они не понимают. Отсюда – склонность к соглашательству. Бережной, например, допустил грубейшую ошибку: разрешил служить монашкам отдельную обедню в нижнем храме, причем служит черносотенный священник и поминает патриарха Тихона и митр<ополита> Михаила. Это, конечно, уступка черносотенной монашеской клике и косвенное признание себя (т.е. Живой Церкви) еретической сектой». «Протоиерею» Бережному от Дикарева доставалось больше всех, поскольку в нем он, очевидно, видел конкурента и пытался его как можно сильнее дискредитировать в глазах ГПУ (не безуспешно, надо заметить). «Вся бестактная и неумелая деятельность Бережного сделала его для Киева абсолютно неприемлемым, одиозным», – писал Дикарев [10, л. 115].

Дикарев на свой лад раскрывал причины неудач «живоцерковников» и соответственно стойкости «тихоновцев»: «Сила Киевской Черной сотни заключается:

- 1) В непримиримой позиции викарных епископов,
- 2) Боязни иметь какое бы то ни было общение с обновленцами со стороны прогрессивного духовенства,
- 3) Консерватизме профессоров Киев<ской> Духовной Академии,
- 4) Монашеской армии и
- 5) Консерватизме мирян».

Далее следовали предложения, как действовать с каждой из групп. «Епископов следует попытаться взять осторожно – через посредство главным образом самого митр<ополита> Тихона. <...> Отношение к прогрессивному духовенству – необходимо пойти на сближение с теми из них, кто действительно и искренне прогрессивен. <...> Если стовориться с ними удастся, то

мы расколом и проф<ессоров> Дух<овной> Академии, хотя большинство из них с нами не пойдут никогда, ибо они настроены явно контрреволюционно. Наиболее сильная (по количеству) противная нам активная группа – это монахи. <...> Но у них есть уязвимые места: 1) Антагонизм между рядовыми монахами и послушниками и ученым монашеством <...>. Что касается, наконец, мирян, то <...> при умелом подходе Ж. Ц. можно надеяться на симпатии со стороны верующих бедняков. А отсюда задание – расположить в свою пользу простой народ путем выступлений в окраинных церквях г. Киева наиболее видных членов ВУВЦУ, окружить, так сказать, Киев кольцом, и постепенно суживать это кольцо» [10, л. 115–117].

Главным деянием Дикарева в обновленческом расколе стало проведение 13–16 февраля 1923 г. в Киеве «Всеукраинского церковно-обновленческого съезда духовенства и мирян» и учреждение на нем «Всеукраинского Высшего Церковного Управления». Название «Всеукраинский съезд» звучало, конечно, громковато. Согласно протоколу этого собрания (протоколы, разумеется, тоже были предоставлены ГПУ), «всех полномочных членов съезда по подсчету мандатной комиссии оказалось 32 человека», из них почти две трети представляли Киев и Харьков (сам Дикарев был заявлен как представитель Таврической епархии) [10, л. 128–129]. «Самое представительство на съезд было так организовано, – писал Дикарев Тучкову и Горожанину, – что делегаты пропускались чрез особый фильтр, поэтому большинство явилось людей, “понимающих дело”». Под последними, как можно догадаться, имелись в виду те, кто, как и Дикарев, понимал задачи, ставившиеся перед обновленчеством ГПУ. Но были и политически неблагонадежные: «Петлюровцев-то, конечно, в полном смысле этого слова, не было, но Петлюровские УСТРЕМЛЕНИЯ были». Разумеется, тут же следовали имена (был упомянут и Бережной, которого Дикарев пытался подвести под все статьи). «Указанная <...> группа лиц – узко националистическая и шовинистическая по своему духу, – подвергла жестокой критике составленный мною проект о ВУВЦУ, обвиняя меня в том, что я не могу отрешиться вполне от Москвы», – жаловался Дикарев [10, л. 118–119].

Несмотря на критику со стороны «петлюровцев», проект Дикарева был принят. Его главные положения гласили:

«1. Высшая церковная власть в пределах Украины, Крыма и Галиции принадлежит ВУВЦУ.

2. Осуществ[ляя] принцип автокефалии во внутреннем строе Украинской церкви, ВУВЦУ находится в каноническом общении с ВЦУ Росс[ийской] Пр[авославной] Церкви (в Москве).

3. ВУВЦУ сносится с автокефальными православными церквями, инославными объединениями через посредство ВЦУ.

4. ВУВЦУ делегирует на Пленум ВЦУ своего представителя.

5. ВЦУ делегирует своего представителя на пленум ВУВЦУ» [10, л. 146].

Интересно, что Крым, входивший тогда в состав РСФСР, а не УССР, должен был по решению съезда подчиняться украинскому ВЦУ, а не московскому (упоминание о Галиции, очевидно, было чисто декларативным, там польское правительство продвигало свою автокефалию). Более того, съезд также выразил пожелание о «включении в состав автокефально-православной Украинской церкви и Кубани» и решил по этому поводу обратиться к тамошнему ближайшему епархиальному съезду [10, л. 139-140]. Развития эта инициатива, насколько известно, не получила, и кубанские обновленцы впоследствии оставались в подчинении Москве, а не Киеву или Харькову.

В принятом положении не было прописано местонахождение ВУВЦУ. Понятно, что этот вопрос должна была окончательно решить власть. Дикарев убеждал ГПУ, что ВУВЦУ должно заседать в Киеве (столицей УССР тогда был Харьков). «Если бы, – писал он, – вопрос о местонахождении ВУВЦУ можно было рассматривать с церковной точки зрения, не обращая внимания на политическую сторону дела, – то вопрос о месте решался бы очень просто. Конечно, ВУВЦУ должно было бы быть в Киеве – колыбели православия, – святыни не только Украинской, но и обще Русской. <...> Для всякого православного ЕСТЕСТВЕННО слышать, что ВУВЦУ находится в Киеве, услышать же, что оно в Харькове, наоборот, странно. <...> Для каждого ясно было бы, что ЕДИНСТВЕННОЙ причиной нахождения ВУВЦУ в Харькове является близость Высших Гражданских учреждений. При взгляде же на обновленческое движение, как на ловкую правительственную проделку, имеющую конечную целью уничтожение православия, это подчеркивание таким образом связи с властью крайне для обновленческого движения сейчас не вы-

годно. <...> Я не говорю уже о том, что в Киеве легче найти и помещение для ВУВЦУ, и средства. В Харькове с помещением было бы очень трудно, а средств получить совершенно не откуда» [10, л. 120–121]. Аргументация Дикарева была принята (и съездом, и ГПУ), в результате было решено временно оставить ВУВЦУ в Киеве.

Надо полагать, что, столь усердно ратуя за Киев, Дикарев имел в виду, прежде всего, собственные интересы – «и помещения, и средства», а главное – влияние. Председателем ВУВЦУ был избран «митрополит Киевский и всея Украины» Тихон (Василевский), которым Дикарев от имени ГПУ вертел как хотел, что вполне проявилось уже на съезде. Сам Дикарев описывал это в донесении Тучкову и Горожанину следующим образом: «В моих руках сосредоточено руководство съездом. <...> Митр<ополит> Тихон знал, что нужно во всех сомнительных случаях осторожно поглядывать на меня и в случае нужды делать перерыв на 3–5 минут. И надо отдать ему справедливость, он председательствовал отлично. Во всех необходимых случаях, когда он не знал, что делать, он под различными предлогами умел то прервать заседание на 1–2 минуты, то позвать на полминуты к себе меня». В результате все вопросы «решались в заранее намеченном смысле». «Все разделили как по нотам», – похвалялся Дикарев. Можно было ожидать, что при таком карманном председателе и во «Всеукраинском ВЦУ» он продолжил бы играть первую роль, в то время как в Харькове еще неизвестно, как бы сложилось дело [10, л. 121–122].

Состав ВУВЦУ из пятнадцати человек при шести в президиуме также был проведен Дикаревым. Себя он выдвинул на должность управляющего делами. При этом первый киевский «живоцерковник» Бережной в состав ВУВЦУ не вошел, что вызвало скандал, не отраженный в официальных протоколах съезда, но красочно описанный Дикаревым в его донесении ГПУ. «Почти все вопросы были уже решены. Члены ВУВЦУ избраны. Объявили перерыв на 2 часа и пошли обедать. И вдруг за обедом я слышу какой-то горячий спор, а затем истерический крик Бережного: «Уж если хотите, то Бережной первый должен быть в ВУВЦУ. Что скажет завтра Киев, когда узнает, что Бережного нет в ВУВЦУ?» Ему со всех сторон отвечают, что состав ВУВЦУ избран всем съездом, что список подан от группы лиц и подписан многими членами съезда, но Бережной ничего слушать не хочет: «Знаю я, как состав-

лялся список. Тут диктатура (указывает на меня). Тут определенная линия, все было решено раньше, мы были только пешками. Нас создали только для того, чтобы мы проголосовали» и проч. в том же духе. Вся неожиданность этого выступления в том именно и заключалась, что Бережной знал, что мне поручено провести определенную линию на съезде, так как т<оварищ> Ляшко ему пред открытием съезда сказал, что все указания будут даваться чрез меня и проф<ессора> Белоликова и, следовательно, надо придерживаться и ему с Киевской группой той линии, которую буду вести я. Своим выступлением он расшифровывал то, что было так хорошо замаскировано и что так гладко шло, и положительно провоцировал меня. Как он решился на это, получив такие определенные и строгие указания от т<оварища> Ляшко, я не могу понять» [10, л. 122–123]. (Николай Ляшко – уполномоченный Секретно-оперативной части полпредства ГПУ, который вел тогда следственное дело Экзарха митрополита Михаила [4, с. 98, 101–102] и, как видно, курировал проведение обновленческого съезда в Киеве.)

Инцидент с Бережным побуждал Дикарева излить душу перед Тучковым и Горожаниным: «Тут-то лишний раз мне пришлось убедиться, что идейных людей у нас почти нет. Все с жадностью лишь ждут, нельзя ли что-нибудь урвать для себя, и при первом подходящем случае готовы перегрызть друг другу горло не только из-за добычи, но даже из-за ничего не дающего в материальном смысле места в Пленуме ВУВЦУ, ради лишь пустого тщеславия. Противно работать в такой среде <...> карьеризм, интриги, грызня, шкурничество и зависть к успехам другого, более талантливого – вот и все. Нет больше пророков. Никто не верит в то, что он делает. Время реформаций прошло. И собор, конечно, ничего, кроме политической декларации да воздушных проектов реформ, не даст. Никакого обновления в нашей церкви сейчас быть не может, ибо для него нужны не только проекты, а и вдохновенные люди, которые осуществляли бы их в жизни. А где они? – Их нет. <...> Не могу молчать. Нет сил больше работать в такой среде, отдавать 18–20 часов в сутки делу, в которое потерял веру, чувствовать, как подрываешь свое здоровье, жить какой-то бродячей утомительной жизнью, без семьи, беспокоиться за нее и не иметь возможности ее даже перевести к себе – все это невыносимо тяжело, а при отсутствии веры в самое дело – и противно. Во всем обновленческом движении

меня теперь интересует лишь одна его сторона – общественно-политическая. Борьба. Мягкость моего характера я теперь изжил, и линию на сокрушение всей церковной черной сотни веду беспощадную. Хотя этим возмещу то, что вместо положительной активной деятельности в Сов<етских> рядах – ушел в церковное стоячее болото» [10, л. 123–125]. Представляется, что данные откровения лучше всяких программ и уставов «Живой Церкви» раскрывают внутреннюю сущность обновленчества – опирающийся на врагов Церкви бунт части разуверившегося духовенства ради достижения сугубо корыстных целей, но под революционную риторику.

Несмотря на то что Дикареву было «противно работать в такой среде», свою активную деятельность в расколе он продолжал. 2 марта 1923 г. Дикарев представил ГПУ развернутый отчет о деятельности ВУВЦУ за первые две недели его существования, в котором писал: «Основная задача ВУВЦУ – борьба с церковной контрреволюцией (до окончания которой немислимы никакие церковно-общественные и даже чисто церковные реформы)». «Мы решительно и открыто осудили тактику БЕРЕЖНОГО и всячески проводили мысль о полной свободе нашей от какого бы то ни было участия в нашей деятельности ГПУ. Эти меры, настойчиво проводимые, уже дали свои результаты: с нами охотно и откровенно говорят те лица, которые БЕРЕЖНОМУ не скажут ни слова, и мы благодаря этому за две недели собрали материала больше, чем БЕРЕЖНОЙ за всю свою деятельность, а в то же время многих влиятельных прогрессивных церковных деятелей победили в том, что репрессии, если бы их власть в будущем предприняла, вызывались бы общим подозрительным взглядом власти на «тихоновцев» и их несомненную контрреволюционностью и неумением в борьбе с нами оставаться исключительно на церковной почве, а никак не нашим участием в этом деле» [10, л. 167 об.]. Как видно, совесть у Дикарева и его соратников атрофировалась полностью. Войти человеку в доверие, собрать побольше «материала», донести на него ГПУ, но так, чтобы последующие репрессии не были объяснены их «участием в этом деле», – обновленцами все это воспринималось как своего рода доблесть.

Главным направлением деятельности ВУВЦУ, в котором были достигнуты успехи, Дикаревым называлась «борьба с монашеством и, в первую очередь – борьба с местным епископатом». «Путем переговоров и бесед

отдельных наших членов ВУВЦУ с прогрессивной группой духовенства и отдельными викарными епископами нам несомненно удалось подорвать доверие прогрессивной группы к епископату <...>, – похвалялся Дикарев. – БОРЬБА С МОНАСТЫРЯМИ ведется пока тайная, путем собирания о них сведений и материалов. Что касается в частности Лавры, то с несомненностью установлено, что там имеются небольшие прогрессивные силы, КОТОРЫЕ МОЖНО БЫЛО БЫ ВЫЗВАТЬ К ЖИЗНИ ПОСЛЕ УДАЛЕНИЯ ЕПИСКОПАТА, во всяком случае, все данные для разложения там найдены, руководящая часть – выяснена. Теперь может быть лишь вопрос о том, разбивать ли их на два лагеря или же – просто подготовить полную ликвидацию монастыря и отпечатание пещер». Сам Дикарев склонялся к тому, что следует «самый институт Лавры и ее нынешнее все еще монастырское управление – уничтожить, пещеры отпечатать, лишние храмы тоже, оставить только те из них, в которых фактически совершаются богослужения» [10, л. 168-168 об.].

Еще один враг, по Дикареву, – это Киевская духовная академия. «Выяснение физиономии Киевской Дух<овной> Академии – можно сказать, вполне выполнено. Нет ни малейшего сомнения в том, что Академия – оплот самой темной реакции, изменить ее физиономию немислимо. Профессора Академии <...> отрециваются от церковной революции, не желают ни признавать ее, ни даже считаться с ней как с совершившимся фактом. Подобно тому, как живя уже в государстве, ПРОВЕДШЕМ В ЖИЗНЬ целый ряд социалистических мероприятий, они пытаются уверить себя в том, что «все еще может вновь вернуться», и жизнь стать старой. Это – люди, ушедшие от жизни, не понимающие ее, своего рода ископаемые ихтиозавры. Для меня ясно, что они могут воспитать лишь таких же ихтиозавров, как они сами. И коль скоро ископаемые теперь не нужны, то и плодить их незачем. Иначе говоря: Академию надо закрыть как можно скорее» [10, л. 168 об.-169].

«Пещеры отпечатать» (в смысле опечатать), «Академию закрыть» – не всякий большевик дал бы тогда столь же радикальные рекомендации, как управляющий делами «Всеукраинского Высшего Церковного Управления». В завершение отчета Дикарев писал: «Много отвлекала Хозяйственная часть – устраивание помещения, принятие часовни, переговоры о свечном заводе и проч. Вообще, слабость, даже катастрофичность финансового нашего поло-

жения не только мешает, но часто прямо делает невозможной нашу работу. В этом отношении необходимо принять срочные меры – в первую очередь передать нам свечной завод» [10, л. 169 об.]. Про материальную сторону дела Дикарев никогда не забывал.

Спустя месяц, 3 апреля, Дикарев направил Тучкову еще одно донесение (последнее из имеющихся в деле), в котором продолжал жаловаться: «У нас дела тормозятся из-за отсутствия средств. Подобно Моск<овскому> ВЦУ, мы не получаем с епархий ничего (не высылают, т.к. у самих денег нет). Моск<овское> ВЦУ имеет часовни, дающие крупные средства, а мы не имеем ничего. Влачим поэтому жалкое существование». Далее следовал призыв к новым репрессиям: «В Киеве необходимо провести высылку епископата и нек<оторых> лиц из черносот<енного> духовенства. Иначе здесь, подобно Петрограду, дело будет все время неустойчивым». Заканчивал Дикарев просьбой о себе: «Если мое участие в движении Вы признаете желательным и после Собора, то я желал бы перейти в Москву, где меня знают так же хорошо, как и на Украине, а в Киев надо выбирать хохлов настоящих, здесь «кацапов» не любят» [10, л. 168–168 об.].

На состоявшемся в мае 1923 г. обновленческом лжесоборе в Москве Дикарев вошел в президиум, а затем был избран в состав заменившего ВЦУ «Высшего Церковного Совета» (всего в этот орган по списку вошло восемнадцать членов) [3, с. 295]. Главным деянием лжесобора, как известно, было «лишение сана и монашества» Патриарха Тихона. Дикарев попытался и здесь войти в историю. Согласно А. Левитину и В. Шаврову, он был в составе делегации, поехавшей в Донской монастырь к Патриарху объявлять приговор: «В автомобиль сел взволнованный Петр Блинов в белом клубке, рядом с ним уселся невозмутимый епископ Тульский Виталий и столь же невозмутимый Красницкий. С трудом уместился тут же прот<оиерей> Дикарев» [3, с. 286]. Правда, по-видимому, Дикарев втискивался в автомобиль напрасно, поскольку в записке Судебной коллегии к коменданту внутренней тюрьмы ГПУ о допуске к Патриарху представителей «Поместного Собора» в перечне состава делегации из восьми человек его фамилии не было, и в рапорте о том, как происходила эта историческая встреча, он тоже не упоминается [8, с. 352–355]. Иными словами, к Патриарху его не допустили, но на машине прокатился.

Учрежденный в мае 1923 г. обновленческий ВЦС просуществовал недолго, в августе того же года он был преобразован в «Священный Синод Российской Православной Церкви», в котором места Дикареву, как и его старшему коллеге Красницкому, уже не нашлось [7, с. 7-14]. В украинском обновленчестве, однако, он еще продолжал играть видную роль. В октябре 1923 г. украинскими обновленцами вместо ВУВЦУ был учрежден «Всеукраинский Священный Синод». Лжемитрополит Тихон (Василевский) вернулся в Воронеж. Местонахождением «Синода» стал Харьков, а его председателем – «митрополит» Пимен (Пегов). Как представители белого духовенства, в состав «Синода» вошли «протоиереи» Борис Дикарев и Петр Фомин [2, с. 2-3]. Поначалу «Всеукраинский Синод» включал в себя всего лишь пять-семь членов, Дикарев был в нем секретарем. Впоследствии, однако, состав харьковского «Синода» существенно расширился, а Дикарев из него без каких-либо официальных объяснений выбыл [9, с. 3].

Этому исчезновению Дикарева предшествовал доклад в ОГПУ другого видного обновленца (тоже, разумеется, сексота) «протоиерея» Владимира Шаповалова «Положение Украинской Церкви», в котором сообщалось: «В Украинском Синоде «ровно никакой работы нет» (буквально слова членов Синода): «Дикарев связывает нам руки, сам ничего не делает и нам не дает. Вызов архиереев на пленум заминается». Дикарев заявлял несколько раз, что он уходит, но пока сидит у дел и когда уйдет неизвестно. Он говорил, что нужно наметить ему преемника. Квартиры для Синода до сих пор нет. Дикарев говорит, что квартиру он будто бы нашел и сам туда мостится. Он говорит, что ему дана будет ответственная советская должность без снятия сана» [10, л. 401].

Разбираться с украинскими делами был направлен сотрудник СО ОГПУ А. Кутузов, который затем представил начальнику 6-го отделения уже упоминавшийся доклад. Он писал: «При ознакомлении с делами св. Синода на Украине выяснилось:

1) м<итрополит> Пимен и прот<оиерей> Фомин терроризированы секретарем Б. Дикаревым.

2) Борьба с тихоновщиной затрудняется тем, что во главе стоит и руководит работой «наследник» (не совсем понятно, чей. – *Свящ. А. М.*) – Дикарев.

3) Все денежные средства поглощаются почти Б. Дикаревым, и он распоряжается ими единолично, что вызывает ропот среди духовенства».

В подтверждение этого вывода в докладе приводились такие факты: «Дикарев еще в Киеве вел себя непозволительно по отношению к архиереям: грозил всем ГПУ, связями и подвалами. Когда еп<ископ> Иосиф Яцковский заявил, что он не хочет делать епископом ставленника Дикарева, то Дикарев, указывая пальцем через плечо, произнес: «Не хочешь. А в ГПУ хочешь». Перепуганный епископ совершил что следовало, но в алтаре впал в обморок. В Харькове неоднократно вызывал Пимена и грозил подвалом ГПУ; эти угрозы «властью» и «так приказали» – рассыпались направо и налево». Дикарев, видимо, упустил из виду, что не он один умел доносить в ГПУ. Своим, как писал Кутузов, «наглым шантажированием всех своей “близостью к власти”», а вдобавок еще жадностью он быстро нажил себе множество врагов среди обновленцев, которые при первой же удобной возможности его «съели».

В качестве примеров неблаговидных поступков Дикарева в докладе Кутузова сообщалось, что он перепродал свечной завод, положив «отступные» в свой карман, забирал себе все сборы с церковей, брал «обедаы» и взятки, в том числе с желающих обновленческого «архиерейства». Здесь же приводилась и история с пристроенным в богатое село отцом Б. Дикарева. «“Единая неделимая церковная касса... в кармане Дикарева”, – так говорят все. Причем никто не знает, сколько он получает». Годом ранее сам Дикарев возмущался тем, сколько денег присваивал себе завхоз ВЦУ Федоровский, теперь возмущались его собственной хваткостью. Как резюме, Кутузов писал: «Борьба с Тихоновщиной при наличии только «диктатора», никем не уважаемого, не может быть успешной. Имя Дикарева одиозно и подрывает доверие к власти, ибо у всех создается впечатление, что ГПУ «пляшет», как захочет Дикарев» [10, л. 363–363 об.].

Разумеется, ОГПУ не могло позволить распространяться представлению, что оно «пляшет», как захочет какой-то поп. В результате 21 февраля 1924 г. за подписями начальника Секретного отдела Дерибаса и Тучкова в украинское ГПУ было отправлено секретное сообщение: «На днях к Вам придёт для замены Дикарева прот<оиерей> Никольский (уполномоч<енный> Синода по Тульской епархии). Никольский состоит осведомителем и счита-

ется весьма исполнительным сотрудником» [10, л. 367]. Дикарев же был отозван в Москву. Тучков еще не терял надежды найти ему применение и в мае 1924 г., когда шли переговоры о примирении Красницкого с Патриархом Тихоном, попытался провести включение Дикарева в воссоздаваемый Высший Церковный Совет [8, с. 369]. Однако из этой затеи ничего не вышло, Патриарх от объединения с живоцерковниками отказался.

После этого имя Дикарева пропало из документов, касающихся событий церковной жизни. Можно предположить, что он реализовал-таки свое сокровенное желание, о котором писал еще в феврале 1923 г. Тучкову и Горожанину, сокрушаясь, что «вместо положительной активной деятельности в Сов<етских> рядах – ушел в церковное стоячее болото». «Советские ряды», правда, в его лице едва ли приобрели ценного сотрудника, но в Церкви после его ухода почище стало точно.

- 
1. Живая Церковь: Орган Киевской группы «Живая Церковь», посвященный обновлению Церкви на евангельских началах. 1922. №1. 1 декабря; 1923. №2-3. 1-15 января.
  2. Как образовался Всеукраинский Священный Синод // Голос Православной Украины. 1925. Январь. №1-2.
  3. *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
  4. Малоизвестные страницы церковного служения Экзарха Украины митрополита Михаила (Ермакова) в 1922-1923 годах (по материалам следственного дела) / Публ., вступ. ст. и примеч. А.Н. Сухорукова // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2009. Вып. 1 (30).
  5. Официальный отдел. Постановления Высшего Церковного Управления // Живая Церковь. 1922. №8-9. 1-15 сентября.
  6. Положение о созыве Поместного Собора Православной Российской Церкви 1923 года // Живая Церковь. 1923. №11 (1). 1 февраля.
  7. Протоколы заседаний Св. Синода // Вестник Священного Синода Российской Православной Церкви. 1923. №1. 18 сентября.
  8. Следственное дело Патриарха Тихона: Сборник документов по материалам ЦА ФСБ РФ. М., 2000.
  9. Состав Всеукраинского Священного Синода в настоящее время // Голос Православной Украины. 1925. №4. 15 февраля.
  10. ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307.

# **Партийные и советские делопроизводственные документы как источник по истории Русской Православной Церкви в Ставропольском крае: классификация и краткая характеристика**

***Макарова Е.А. (Грacheвка)***

---

При работе с источниками по истории Церкви советского периода, и в частности послевоенного, важно изучить реальную схему жизни документа, а не выстраивать концепции, опираясь на вырванные факты и свидетельства в угоду конъюнктуре, чем порой грешат краеведы-любители. Массив документов, содержащих информацию об истории Ставропольской и Бакинской епархии, огромен. Они содержат различные свидетельства о жизни и положении Церкви в регионе. В этом плане особенно информативны партийные и советские делопроизводственные документы.

В любой классификационной системе источников, используемой в настоящее время при исследовании, в том числе и церковной истории в регионах, важно определиться с главным принципом их выявления и рассмотрения. Как правило, в качестве системообразующего берется принцип, согласно которому выделяется признак, характеризующий внутреннюю, качественную определенность источника. Мы придерживаемся классификации источников по видам, определяющим признаком образования которых является, согласно источниковедческой традиции, их происхождение [3].

Первая группа источников при рассмотрении влияния государственной религиозной политики на внутреннюю жизнь Церкви в Ставропольском крае – это законодательство и нормативные акты юридического характера, являвшиеся прямым инструментом регулирования отношений между госу-

дарственными структурами и Русской Православной Церковью, представителями власти на местах и рядовыми верующими.

Данные источники представлены несколькими подгруппами. В *первую подгруппу* входят декреты, постановления и другие нормативные акты высших законодательных и исполнительных органов власти (ЦК КПСС, ВЦИК, СНК, Совета Министров СССР), то есть *совместные постановления партии и правительства*, определявшие основную линию государственной политики по отношению к религии и Церкви. По замыслу государственного руководства они должны были подкрепить партийные директивы государственными решениями. Подобные документы являются ценным источником при изучении того, как именно власти представлялось официальное осуществление взаимодействия с Русской Православной Церковью.

До Великой Отечественной войны главными законодательными актами, определявшими положение Церкви в СССР, были декрет 1918 г. об отделении Церкви от государства и постановление ВЦИК СССР «О религиозных объединениях», принятое 8 апреля 1929 г. Согласно декрету Русская Православная Церковь лишалась прав юридического лица, а постановление узаконило обязательную регистрацию религиозных объединений и их членов. Церковная жизнь ограничивалась только богослужениями в стенах храмов. Ввиду отсутствия у Русской Православной Церкви прав юридического лица договоры о ремонте церковных зданий могли заключаться только индивидуально с членами приходов, которые подпадали под статью о частном предпринимательстве, что влекло за собой резкое повышение налогообложения. Духовенство и клирики, лишённые избирательных прав или ограниченные в отдельных политических и гражданских правах, платили с «нетрудовых доходов» 75%-ный налог.

Только война и начавшееся повсеместно стихийное религиозное возрождение в стране внесли коррективы в это постановление. В сентябре 1943 г., после приема Сталиным группы духовенства в Кремле, был создан Совет по делам Русской Православной Церкви, в задачу которого входило осуществление связи между Правительством СССР и Московским Патриархом по вопросам, которые требовали разрешения или содействия властных структур. Функции и задачи данного органа, имевшего своих представите-

лей на местах – уполномоченных, были определены постановлением СНК от 7 октября 1943 г. В 1944 г. Совнарком, не без рекомендаций руководства Совета, принял более 10 постановлений, касавшихся условий и порядка функционирования религиозных организаций, льгот духовенства, прав и обязанностей государственных органов, ведавших церковной политикой. Практика взаимодействия с Церковью через некоторое время после создания Совета показала, что постановление 1929 г. очевидно не соответствовало новому курсу религиозной государственной политики. Поэтому на одном из заседаний Совета был подготовлен новый законодательный проект, так и оставшийся не рассмотренным правительством [1, л. 4–6 об.].

Но прагматические устремления Правительства СССР, определявшие направление взаимодействия с Церковью, теперь сами обусловили необходимость изменений в вышеназванных законодательных актах. 22 августа 1945 г. Совнарком принял новое постановление, предоставившее Патриархии, епархиальным управлениям, приходским общинам, вопреки декрету 1918 г., ограниченное право юридического лица. Им разрешалось создавать финансовые счета, заключать сделки, покупать строения, открывать предприятия, осуществлять найм работников. Благодаря указанному постановлению был разрешен колокольный звон.

В последующие годы все «новшества» в отношении упомянутых выше постановлений характеризовались или отменой отдельных положений, по мнению власти, крайне «способствующих укреплению церкви», или вновь введением их в действие. Все зависело от того, мнение какой группы идеологов побеждало в правительстве. Так, например, в постановлении ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», подготовленном группой Шепилова, Шелепина и Суслова, фактически пересматривалась и осуждалась как «примиренческая» прежняя политика в «церковном вопросе». В документе предлагалось вернуться к довоенной практике «наступления на религиозные пережитки», содержались призывы к активной борьбе с ними, разоблачению «реакционной сущности и вреда религии» [2, с. 428–432].

Действовало это постановление недолго, так как практически сразу же после первых попыток его реализации в ЦК КПСС стала поступать инфор-

мация не только о недовольстве новым курсом и сопротивлении ему, но и о резком всплеске религиозности населения. Поэтому 10 ноября того же года ЦК КПСС во главе с Н.С. Хрущевым был вынужден принять новое постановление – «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» [2, с. 446–450]. По ряду пунктов оно было прямо противоположно июльскому, осуждало произвол, наклеивание ярлыков, оскорбление верующих.

Изменение Хрущевым курса государственной религиозной политики в конце 1950-х гг. отразилось и на основных законах и нормативных актах, определявших до начала 1960-х гг. отношения с Русской Православной Церковью. В практику вошло принятие как ЦК КПСС, так и Советом Министров секретных, «закрытых» постановлений, инструкций. Одним из таких документов, фактически направленным на уничтожение Церкви, стало постановление Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах», подписанное Н.С. Хрущевым. Одним из его пунктов разрешалось закрывать молитвенные здания по решениям областных (краевых) исполкомов, при условии согласования с Советами по делам Русской Православной Церкви и религиозных культов, что привело к массовому закрытию церквей и в стране, и в Ставропольском крае в частности.

Постановления такого рода нигде не публиковались, но чтобы подготовить население к последствиям их реализации, использовали СМИ. Как правило, передовицы, тексты выступлений руководителей партии и правительства направлялись на подготовку общественного мнения в отношении юридического решения очередной государственной антирелигиозной кампании.

Созданный в 1943 г. Совет по делам Русской Православной Церкви был ведомственной структурой при СНК, а затем при Совете Министров СССР. Именно ведомственный характер этой структуры в дальнейшем оказал влияние на выработку подзаконных актов и норм, призванных регулировать отношения Церкви и государственных органов власти. По сути они представляют собой *ведомственное нормотворчество*. Документы этого рода составили *вторую подгруппу* указанного вида источников.

Исходившие от Совета Министров не предназначавшиеся для печати указы, постановления, а от самого руководства Совета к уполномоченным на местах приказы, секретные инструкции, циркулярные письма, раскрывавшие пути практического разрешения различного рода «проблемных» вопросов, встававших в процессе взаимоотношений с религиозными организациями, фактически заменили собой в послевоенный период официальные законодательные нормы. К числу таких внутриведомственных постановлений можно отнести как постановление Совета Министров от 16 октября 1958 г. «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений», так и инструктивное письмо Совета своим уполномоченным от 22 апреля 1959 г. «О введении регистрации членов исполнительных органов и ревизионных комиссий приходских церквей» (норма, отмененная еще в октябре 1955 г.).

Введение регистрации преследовало цель «ограничить единовластие настоятелей», принизить авторитет духовенства, а в подобном письме от 12 июня требовалось принять меры к полному прекращению ходатайств об открытии храмов. Причем в официальные законодательные акты, регулировавшие эти вопросы, никаких изменений не вносилось. Верующие автоматически становились потенциальными заложниками неизвестных им норм, так как многие важные законы и подзаконные акты в отношении Церкви принимались и действовали в секретном порядке. Документы этой подгруппы помогли выяснить, в какой степени была юридически регламентирована жизнь и общественная деятельность верующих в действительности.

Кроме указанных выше органов власти, вырабатывавших законодательные и нормативные акты в отношении Церкви, были еще органы власти на местах, в компетенции которых находилось право принимать решения и постановления, обязательные для исполнения на подведомственной им территории. *Нормативные документы Ставропольского крайкома партии и крайисполкома* составляют *третью подгруппу* указанного вида источников. Все они были подзаконны актам не только республиканских и союзных законодательных органов, но и их Советов Министров. Так, например, решение о закрытии того или иного храма принимал исполком той местности, где находилось молитвенное здание, и оно было обязательно для исполнения. Мотивация решения местной власти закреплялась специальным актом комиссии испол-

кома о технической «инспекции» церкви и ее «аварийном» состоянии. При этом через уполномоченного, подчинявшегося распоряжениям не только Совета, но и крайисполкома, из Москвы низовые структуры управления получали официальное постановление, утверждавшее их решение. В целом же реализация законодательных актов в отношении Церкви на местах зависела от политико-правовой культуры отдельных представителей органов власти и управления.

Таким образом, КПСС, занимаясь разработкой государственной религиозной политики, оказывала влияние и на создание законодательства, регулировавшего взаимоотношения государства с Церковью. Причем само законодательство напрямую находилось в зависимости от часто «колебавшейся линии партии», а его реализацию низовыми структурами власти на периферии существенно корректировал «человеческий фактор».

Вторая группа источников в исследовании истории положения Церкви и верующих края представлена *делопроизводственной документацией*, образовавшейся в результате деятельности как аппарата уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Ставропольском крайисполкоме, так и управления Ставропольской и Бакинской епархии. Преимущественно она представлена организационно-распорядительной документацией, текущей перепиской с учреждениями различного рода, отчетами, статистическими сводками. Данный вид источников позволил комплексно подойти к изучению механизмов, хода и последствий реализации государственной религиозной политики в Ставропольском крае, а также степени ее воздействия на внутрицерковную жизнь.

Делопроизводственная документация уполномоченного Совета в крае обладает своей особенностью – искусственным разделением информационной базы. Проявилось это в том, что большая часть его контрольно-управленческих функций отражается в документах общего производства, тогда как другая часть, наиболее важная, дающая ключ к пониманию механизма принятия решений, фиксируется в документах с грифом «секретно».

*Организационно-распорядительная документация*, представленная в фонде положениями, постановлениями, инструкциями, типовыми договорами церковных исполнительных органов с райисполкомами, с одной стороны,

дает представление о функциях уполномоченного, основных направлениях его работы и роли в жизни епархии, а с другой – раскрывает основные нормативные и канонические принципы деятельности епархиального управления, регламентацию полномочий приходского духовенства, роль благочинных, церковных исполнительных органов в жизни прихода. Кроме того, сохранившиеся проекты архиерейских указов и сами указы позволили проследить, как силовые структуры и уполномоченный оказывали давление на управляющего епархией и по сути осуществляли грубое вмешательство в каноническую жизнь Церкви.

Работа с этой подгруппой источников позволяет изучить представления власти о перспективах развития отношений с Церковью в период с 1943 до середины 1960-х гг., увидеть, как оценивались процессы и события, происходившие в жизни страны и Русской Православной Церкви, различными социальными группами населения. В немалой степени пониманию указанных выше сторон взаимоотношений представителей власти с верующими способствует *деловая переписка*. По разнохарактерным вопросам уполномоченный вел ее с Советом, КГБ, министерствами, ведомствами, местными органами партийной и государственной власти, уполномоченными соседних республик и областей, епархиальным управлением, верующими. Управляющий епархией получал консультации из Патриархии, переписывался с Учебным комитетом Синода по поводу организации учебного процесса в семинарии, получал отчеты и рапорты от благочинных и приходского духовенства.

В рамки деловой переписки уполномоченного органично вписываются и такие документы, как информационные отчеты. В них содержится различного рода обобщенный материал о религиозной ситуации в крае, первичная информация о намерениях государства и его действиях в отношении православного духовенства и верующих, о непростой политико-идеологической обстановке, в которой уполномоченному приходилось реализовывать новый государственный курс в отношении Русской Православной Церкви.

Источник не вызывает сомнения в достоверности внутреннего содержания, касающегося, в частности, взаимоотношений власти и Церкви после войны. Ведомство, собиравшее информацию, на основе которой составлялись отчеты, и то, для кого эта информация предназначалась, подтверждение со-

держания параллельными данными не дают основания для сомнений в компетентности документа. Степень достоверности и полноты информации, представленной в итоговой сводке, по-видимому, зависит от характера самого документа. В данном случае документ общего содержания (регулярная информационная сводка, подготовленная на основе обобщения информации с мест), и к тому же тематический, то есть посвященный конкретным вопросам: настроениям верующих, отношению их к различным мероприятиям власти в отношении Церкви, в целом различным аспектам жизни епархии, финансовому состоянию приходов, моральным качествам духовенства, его пастырско-проповеднической деятельности, характеристике абитуриентов, слушателей Ставропольской духовной семинарии, ее учебной деятельности, степени религиозности населения, особенностям реализации на местах очередной кампании против Церкви и т.д.

Информация отчета вторична и обобщенна, то есть соответствующим образом обработана. Уполномоченный фиксировал наиболее типичные тенденции в настроениях населения (часто встречаются высказывания и вопросы), реже интересовался чем-то казуальным. Так как информация, содержащаяся в сводке, составлена на материале отдельных районов, эти сведения практически невозможно классифицировать по отдельным социальным группам населения, за исключением духовенства (в редких случаях), или в общей градации – например, по городу и селу. Наконец, этот материал несет идеологическую установку и в силу этого содержит соответствующие оценки и суждения. Данное обстоятельство нельзя не учитывать при интерпретации изложенной в отчете информации.

Чтобы получить адекватные сведения о религиозных настроениях и жизненных ориентирах населения, найти систему приоритетов в этих настроениях, определить круг проблем, на которых заострялось внимание верующих, проводился сравнительный анализ информации по всем группам официальных источников, включая и источники личного происхождения. Но даже в этом случае, не ограничиваясь сведениями отчетов, можно говорить с большой долей достоверности о тенденциях в развитии религиозных настроений, о распространенных ожиданиях и главных психологических установках как власти, так и Церкви на конкретный момент времени.

В борьбе с влиянием Церкви в СССР всегда делался упор на количественные показатели. Поэтому не менее содержательными для исследования являются дополнявшие указанные выше информационные отчеты *статистические приложения*, представленные количественными данными о требоисправлениях, посещаемости церквей, составе и численности духовенства епархии, уровне его образования, финансовом положении приходов, слушателях духовной семинарии за все годы ее функционирования в Ставрополе, наличии в епархии действующих и закрытых храмов. Их анализ показал, что улучшение государственно-церковных отношений вызывало рост числа приходов, духовенства, слушателей семинарии, оживление церковной деятельности, а ужесточение религиозной политики государства в обязательном порядке сопровождалось сокращением их количества.

*Протокольная документация*, такая как, например, журналы заседаний педагогического совета Ставропольской духовной семинарии, показывает различные стороны жизни семинарии в период с 1946 по 1960 гг., но практически не отражает остроты ситуации, приведшей к ее упразднению. При этом сами журналы заседаний являются уникальным источником при реконструкции биографий многих старейших клириков епархии, приложивших немало усилий для укрепления Церкви в годы атеистических кампаний и нашедших мужество не отречься от веры. Незаменимы журналы и при изучении повседневной жизни, образовательной деятельности данного негосударственного учебного заведения. Не менее интересны и протоколы заседаний приходских исполнительных органов – «двадцаток».

Отчеты Ставропольского епархиального управления и Ставропольской духовной семинарии, направлявшиеся уполномоченному, образуют *отчетную документацию*, из года в год шаблонно повторявшую информацию. Новыми были фамилии и характеристики слушателей семинарии, преподавательский же состав годами оставался практически без изменений. Особое внимание уделялось финансовой стороне отчетов, за которой ревностно следил не только уполномоченный, но и крайисполком. Стараясь всячески скрыть как доходы от требоисправлений, так и расходы, особенно на благотворительные нужды, епархиальное управление отчитывалось неточно, но правдоподобно. Изредка, если органам государственного финан-

сового контроля все же удавалось «докопаться» до реального положения дел, епархиальное управление подавало приближенные к действительности данные. От такого рода «финансовой дуэли» зависело, будет ли оказана помощь в организации ремонта храма конкретному приходу, выплачено жалование певчим правого клироса (любителям) или пенсионное пособие вдове священнослужителя. И даже введение властью в начале 1960-х гг. квнтационного учета требоисправлений в Церкви почти не изменило практики ведения епархиальных отчетов. Аналитическое сравнение их и «финансовой части» отчетов уполномоченного позволило выяснить, почему с 1962 г. религиозность населения, по данным представителя Совета в крае, «неуклонно падала».

Наиболее многочисленная группа делопроизводственных документов, отложившихся как в материалах о деятельности епархиального управления, так и в ходе работы уполномоченного, представлена документацией, выполнявшей учетные функции: автобиографиями, учетными карточками, справками о регистрации духовенства, анкетами клириков, регистрационными делами общин. Ее данные, как правило, не обобщены и распадаются на единичные случаи. Из множества, на первый взгляд, ничего не значащих фактов при подходе к ним с позиций системного анализа складывается представление о процессах, протекавших во внутрицерковной жизни, о повседневной жизни тех, кто так или иначе имел отношение к Церкви. Массив документов по личному составу, затрагивающих жизненный путь конкретных людей, прерватности их судеб, неразрывно связанных с историей Церкви на Кавказе в XX в., по значимости сравним лишь с информационными отчетами уполномоченного.

На наш взгляд, фонд уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Ставропольском крае обладает наибольшей информативностью. Его материалы, хранящиеся не только в региональном архиве (ГАСК, Ф. 5171), но и в федеральном (фонд Совета по делам Русской Православной Церкви – ГАРФ, Ф. 6991), показывают, что советское правительство имело достаточно полную и объективную информацию о происходящих в Ставропольской и Бакинской епархии процессах. И более того, оказывало существенное влияние на них. Документы фонда с достаточной полнотой

сохранились за все годы его существования. Отчасти это объясняется тем, что часть их находилась на «секретном хранении» – они не подвергались экспертизе ценности и не выделялись к уничтожению.

Таким образом, имеющиеся в настоящее время источники по истории Православной Церкви в Ставропольском крае, представленные партийными и советскими делопроизводственными документами, достаточно разнообразны по своему содержанию, репрезентативны и дают определенное представление о положении Ставропольской и Бакинской епархии в послевоенный период.

- 
1. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2.
  2. КПСС в резолюциях, в решениях съездов, конференций и пленумов ЦК: В 15 т. Т. 8: 1946–1955. М., 1985.
  3. *Петров С.Г.* Документы делопроизводства Политбюро ЦК РКП(б) как источник по истории Русской Церкви. 1921–1925. М., 2004.

# Русские мемуарные тексты и очерки XIX в. как источник по церковной археологии Северного Кавказа

*Малахов С.Н. (Владикавказ)*

---

Нарративные тексты, вышедшие из-под пера военных, чиновников, служителей Церкви, путешественников, ученых, посещавших Северный Кавказ в XIX в., иногда содержат важные сведения, относящиеся к доархеологическому периоду изучения древних церковных памятников. Систематизация этой информации, критическое осмысление, сопоставление с данными других источников позволяют: 1) расширить сведения о состоянии церковно-археологических памятников накануне их научного исследования; 2) внести дополнения в историю их открытия и изучения; 3) уточнить локализацию археологических объектов или обозначить время их утраты; 4) выяснить место памятника в культурной и социальной памяти этнорегионального общества.

Информативная насыщенность подобных текстов или текстовых эпизодов зависит от целей и задач, которые стремился осуществить автор, приступая к написанию текста; от уровня его научной и культурной подготовки, обстоятельств знакомства с памятником, ценностных ориентаций и времени, которое прошло с момента посещения археологического объекта до момента фиксации сведений и впечатлений о нем. Все эти условия и факторы определяют источниковедческую ценность информации, содержащейся в мемуарной и очерковой литературе. Рассмотрим, как это проявляется в нарративе. В целом источниковедческая ценность анализируемых сведений, содержащихся в подобных неспециализированных (ненаучных) текстах, может быть разделена условно на три категории.

К первой категории следует отнести непрямую и нецеленаправленную информацию, которая для самого повествователя является как бы

побочной, не основной с учетом целей его повествования. Чаще всего в таких текстах можно найти скупые или эпизодические сведения о церковно-археологических памятниках, в которых указываются места их расположения и первичная атрибуция, основанная на личных наблюдениях или сведениях, собранных от информаторов в процессе обыденного устного общения. Приведем некоторые примеры.

В 1818 г. писатель и дипломат А.С. Грибоедов совершает поездку вдоль Терека от ст. Шелкозаводской до Моздока и фиксирует свои наблюдения, в частности касающиеся средневекового христианства и топографии церквей на Кавказе, в следующих словах: «Церкви того времени в ущелье Оссы-реки и близ Каменного моста на Кубани, также и в оных местах о том свидетельствуют» [3, с. 482–483]. А.С. Грибоедов записывает устные свидетельства информаторов, с которыми встречался, но лично сам храмов не видел. Церкви на территории Ингушетии, в ущелье «Оссы-реки», – это храм Тхаба-Ерды на правом берегу р. Ассы и также находящиеся в Ассиновской котловине храм Алби-Ерды и Таргимский храм, возведенные и активно действовавшие в XI–XII вв. [6, с. 112–119]. Надо сказать, что это одно из самых ранних письменных упоминаний следов христианства на Северо-Восточном Кавказе.

Церкви в районе Каменного моста на Кубани – это «генерализация» сведений, касавшихся, вероятно, Сентинского храма, находящегося на левом берегу Теберды, примерно в 15 км к югу от Шоанинского храма. «Каменный мост» находился на Кубани, чуть выше слияния Кубани и Теберды и ближе к Шоанинскому храму. Были в этом регионе и иные остатки церковной архитектуры. В 1829 г. участник Эльбрусской военно-академической экспедиции академик А.Я. Купфер в полевом дневнике описывает древности в долине Хумары: «Развалины церкви и старые могилы в долине свидетельствовали, что долина была ранее обитаема <...>. Нас встречали огромные камни, то положенные на землю, то поставленные вертикально, на которых видны следы римского креста <...>. На другом берегу Кубани, обращенном к нашему лагерю, поднимались развалины церкви, сооруженной на отвесной скале, чуть подальше виднелись развалины еще нескольких церквей...» [цит. по: 8, с. 181–182].

Посетивший в 1938 г. карачаевское сел. Каменноостское (Ташкопюр) этнограф Л.И. Лавров упоминает только сохранившуюся сторожевую башню, построенную русскими в первой половине XIX в. для охраны переправы через Кубань, но археологических объектов не отмечает [7, с. 44]. Всего в районе от Сентинского храма до Каменноостского (междуречье Кубани и Теберды), по Грибоедову, «близ Каменного моста», археологами зафиксированы развалины шести однозальных церквей малых форм [5, с. 109-111]. Сохранность и количество церковных построек в начале XIX в. были соответственно лучше и больше.

Русский военный разведчик Ф.Ф. Торнау, описывая свой переход из Абхазии к верховьям Большого Зеленчука (сведения относятся ко второй половине 1830-х гг.), сообщает: «От Зеленчуга мы перешли на Кяфир через высокий скалистый гребень, на котором стояли развалины церкви, вероятно, грузинской, постройки времен царицы Тамары» [10, с. 256]. Как следует из дальнейшего повествования Торнау, церковь стояла на гребне скалы. Вероятно, это была верхняя точка на водоразделе между реками Большой Зеленчук и Кяфар, у истоков Кяфара. По общераспространенному тогда мнению, все церкви приписывались эпохе царицы Тамары. Русский военный разведчик только отмечает ее расположение, не сообщая более никаких подробностей.

Информативная ценность второй категории источников представлена в сведениях лиц, которые случайно оказались на церковно-археологическом памятнике, отметили его особенности и некоторые артефакты, но к встрече с таким памятником в целом не были готовы, были заняты другими задачами и вспоминают об этом как об интересном эпизоде, но в ряду других, более важных и ценных с точки зрения мемуариста. Это иллюстрирует следующий текст.

В 1871 г. в нескольких номерах «Военного сборника» были опубликованы воспоминания А.И. Шпаковского, участвовавшего в 1840-х гг. в военных экспедициях против горцев в верховьях Зеленчуков, Урупа и Лабы. В главе XIII его «Записок старого казака» содержатся любопытные сведения о памятниках древнего христианства, увиденных им лично в окрестностях Надеждинского укрепления. Сам автор уточняет, что Надеждинское укрепле-

ние было сооружено при устьях горных речек Кяфра («Кифар») и Бежгон, впадающих в Большой Зеленчук [11, с. 350].

Здесь следует сделать несколько топонимических уточнений: речки, упоминаемые автором, – это современные левые притоки Большого Зеленчука – Кяфар и Бежгон, а укрепление, возникшее ниже слияния этих притоков, правильнее было бы называть Надежинское, от прилагательного *надежное*. Именно так – *Надежинское* укрепление [см. 9, с. 8] – именуется оно на одной из первых карт, составленной топографами еще до основания ст. Сторожевой на месте укрепления Надежного.

О событиях тех дальних лет А.И. Шпаковский, бывший военный, позднее писатель и очеркист, вспоминает так: «На утро гарнизон приступил к исправлению повреждений укрепления, а наш начальник линии с большей частью отряда отправился для рекогносцировки окрестной местности, еще нам незнакомой. Отойдя верст 15–16 на север от Надежинского, мы остановились на живописной высоте, окруженной, с трех сторон, уступами исполинских скал, у подножия которых теснился густой девственный лес. На самой вершине высоты, среди кущи вековых чинаров и дуба, высился, из белого мрамора и дикого гранита, древний христианский храм, византийского стиля, внутри которого в алтаре стояли три восьмиконечных креста из серого мрамора, довольно хорошо сохранившиеся (кресты эти впоследствии были взяты и поставлены в Надежинском укреплении). Храм невелик, но чрезвычайно живописен в своих развалинах: поросший вековыми деревьями и, как гирляндами, обвешанный плющом, диким хмелем и различного рода ползучими растениями. Он невольно внушал благоговение и располагал душу к молитве...

Сделав небольшой привал около этого храма, мы повернули на восток и, пройдя верст двадцать, наткнулись на берегу быстрой горной протоки на остатки какой-то древней крепости, рвы, валы, батареи и раскаты которой поросли огромными деревьями, и среди них грудками валялись искусно отесанные камни и особого формата огромные кирпичи, свидетельствовавшие о принадлежности их к прочной постройке, бывшей на месте настоящих руин. Горцы называли крепость общим именем «кол-аджи», т.е. старая крепость, и таких *кол-аджи* немало в Длинном и Псеменском лесах, но против

кого они строились и кому принадлежали, преданий не сохранилось...» [11, с. 350–351].

Конечно, в воспоминаниях, написанных почти четверть века спустя, могли быть допущены ошибки, тем более что автор был не историком, а военным, писавшим незадолго до своей кончины (он умер в 1874 г.), и его интерес был в основном сосредоточен на боевых операциях. Тем не менее подробности бытового характера в «Записках старого казака» свидетельствуют в пользу и цепкой памяти Аполлона Шпаковского, и достоверности многих фактов, приводимых им.

Храм на «высоте», верстах в 15–16 к северу от Надежинского укрепления, мог находиться на плато, начинающемся к северу от хребта Башкирка, являющегося частью Скалистого хребта. На Башкирке высоты резко повышаются, достигают от 1703 (гора Баранаха) до 1751 (гора Больше) метра над уровнем моря, а затем понижаются по направлению к руслу р. Уруп. Местность покрыта лесами, пастбищами, пересекается речками и ручьями, впадающими в Уруп, и весьма удобна, благодаря источникам воды, для хозяйственной деятельности.

Невеликий размер храма может указывать на характерные пропорции, какие можно видеть на примере однозальных малых храмов Нижне-Архызского и Ильичевского городищ. Серый и белый «мрамор», применявшийся для строительства храма и изготовления каменных крестов, «дикий гранит» – это местные материалы. Из осадочных пород (твердые песчаники, известняк, мрамор, меловые отложения и др.) древнего Сарматского моря сложены отроги и плато Скалистого хребта. Любопытна форма каменных крестов – восьмиконечная, она нехарактерна для каменных крестов Северо-Западного Кавказа, вероятно, по причине сложности изготовления подобных форм и возможной хрупкости материала; все известные средневековые каменные кресты этого региона – четырехконечные. Крест из белого камня с останца Барабан (Ильичевское городище), разбитый и экспонирующийся в Отраденском историко-археологическом музее (ст. Отрадная Краснодарского края), – четырехконечный. Изображения крестов на каменных менгирообразных стелах – в основном четырехконечные или, реже, шестиконечные. Если наблюдения автора записок точны (а он пишет, что кресты

позднее были доставлены в укрепление Надежинское («Надеждинское»), в определении формы в таком случае он вряд ли мог ошибиться), то мы имеем характерный для православной иконографии тип креста. Форма восьмиконечного креста более всего соответствует тому Кресту, на котором был распят Иисус Христос. Поэтому такой крест является не только знамением, но и образом Креста Христова. Определенной символиккой является также то, что было найдено три креста (вместе с Христом были распяты два разбойника), и кроме этого, размещение крестов в алтаре. То, что храм был разрушен, но четко прослеживались его «византийские» формы, указывает на древность этого памятника, который мог относиться к X–XII вв.

Движение отряда было вначале на север от Надежинского укрепления, а затем на восток. В этом направлении были выявлены остатки руинированной крепости («старой крепости» – Кала-аджи). О большом количестве таких «крепостей», а вернее, поселений с многочисленными каменными постройками и сообщает А.И. Шпаковский, указывая на скопление их в Длинном и Псеменском лесах. Экспедиция вернулась в Надежинское укрепление, вероятно, выйдя к Большому Зеленчуку и двигаясь вверх по его течению.

Материалы из «Записок старого казака», свидетельствующие о памятниках средневекового христианства на левобережье Большого Зеленчука, частично подтверждаются и зафиксированными археологическими памятниками на левом и правом берегах реки, от ст. Сторожевой до ст. Исправной, выявленными и описанными археологами преимущественно во второй половине XX в. [подробнее см.: 1, №39, 59; 2, с. 59–60, 117–118]. Однако местонахождение церкви, описанной Шпаковским, не локализовано, и его сведения являются уникальными.

Информативная ценность текстов более высокой, третьей, категории представлена сообщениями лиц, которые целенаправленно посетили церковно-археологический памятник, описали его внешний вид и состояние, провели обмеры, отметили архитектурные аналогии, предложили историко-культурную интерпретацию, сообщили об окружающем памятнику ландшафте и встречающихся возле него археологических объектах.

К этой категории информативных источников может быть отнесен очерк, помещенный в газете «Кавказ» за 1855 г. [4, №18, с. 73–74; №19, с. 77–78),

в котором содержится одно из ранних описаний Шоанинского храма, находившегося тогда на неподконтрольной русской администрации территории. Храм часто посещался русскими офицерами из Хумаринского укрепления, и их свидетельства любопытны с церковно-археологической точки зрения.

Описывая в очерке впечатления от Кубанского ущелья, автор не может обойти вниманием и «византийский храм»: «К довершению этой очаровательной картины, там, где мутная Кубань принимает в себя светлые воды Теберды, высоко, на челе живописных скал, стоит свидетель давно забытого на Кавказе христианства – храм византийской архитектуры. При захождении солнца профиль его, обставленный зеленью, величественно рисуется на пылающем небе, как бы обещающем ему другую зорю христианства, и этот вид невольно влечет взоры и душу к забытой, покинутой людьми святыне. Три полукруглые алтаря его обращены на восток, прямо к Кубани, к Хумаринскому ущелью – укреплению: средний алтарь имеет три продолговатых окна, придельные – по одному; над кубическим корпусом всей церкви посредине возвышается восьмигранная высокая башня с восемью продолговатыми узкими окнами; крыши над алтарями, церковью и на средней башне почти плоские и с укрепления кажутся как будто железные, окрашенные темно-зеленою краскою, но в самом деле сделанные из тонких каменных плит, поросших мхом и травой, и вся церковь цвета желтовато-коричневого, чем резко отличается от синевато-темных скал Кубанского берега» [4, №18, с. 73]. Автором не только поэтично описан внешний вид церкви, но и отмечены характерные детали: три апсиды, количество оконных проемов в них и на многогранном барабане, вероятно, остатки штукатурки и побелки на стенах храма, а также оригинальная крыша, изготовленная из сланца – плоских плит дикого камня.

Русский офицер, автор очерка, не ограничился визуальным наблюдением, но предпринял поездку на левый берег Кубани к древнему храму. После пересечения Кубани в местечке под названием Подкамень он двинулся по левому берегу реки вниз по течению, отмечая развалины старых жилищ и древние надгробные памятники в виде «конического» камня наподобие мечетей (скорее всего надо полагать, минаретов) [4, №18, с. 74]. Подобные монументальные менгириобразные плиты, иногда столбы из камня, заканчи-

вавшиеся заостренной вершиной, но с изображением креста в верхней части, были известны по археологическим описаниям конца XIX в. и встречались на Верхней Кубани. Автор их считает «магометанскими».

К храму путешественники поднялись по довольно широкой тропе и вошли в него с северной стороны через малый придел. Автор продолжает: «Я поставил компас и убедился, что церковь с точностью расположена относительно четырех главных сторон света, алтарями к востоку, что в новейшее время не всегда соблюдается, отчасти для сохранения вида площадей и параллельности стен храма к прежде построенным зданиям. По измерении храма оказалось, что длина внутри, от востока к западу, имеет 45 футов, а ширина от севера к югу, вместе с боковыми порталами придела, 55 футов, высота, от карниза над окнами в средней башне до пола, 38 футов и выше карниза до начатия свода купола – 5 футов. Стены сложены из жженого красного кирпича, внутренность была оштукатурена, стены и купол средней башни были разрисованы «фреско» изображениями святых, но теперь ничего нельзя разобрать: штукатурка в нижних частях отбита, осыпалась и частично закопчена дымом от разводимого там горцами огня; только в одном месте мы заметили красный крест и на нем четыре какие-то буквы; кое-где по стенам еще видны цвета: ярко-зеленый и синий, но можно судить, что средний купол был расписан орнаментами. Здесь азиатское невежество имело полное раздолье в изображении своих уродливых фантазий, потому что все обнаруженные камни стен и четырехгранных столбов, поддерживавших арки, на коих утвержден купол, исчерчены кинжалами и шашками, различными надписями, лошадиными таврами, и между этими девизами коннозаводства красуются имена посещавших церковь христиан, написанные валяющимися на полу углями. Мы не сочли нужным увеличивать эти следы невежества припискою своих имен для передачи в укор потомству, но, осмотрев все, даже находящийся у западной стены погреб, или, может быть, жилище церковнослужителей, куда вход был изнутри, мы вышли из храма в приятнейшем расположении духа» [4, №19, с. 77].

По устным сведениям, полученным от казаков (а те, в свою очередь, их имели от горцев), такие же церкви были и далее вверх по Тебердинскому ущелью («...вверх по Теберде еще находятся христианские церкви, и

что далеко в горах слышится звон колоколов в одной церкви, и что люди там живущие говорят таким наречием, которого горцы не понимают») [4, №19, с. 77].

Автор справедливо отвергает версии о принадлежности храма казакам-некрасовцам или каким-либо иным христианам, выселившимся из Турции или России в недавнее время, но верно предполагает, что этот и подобные ему «храмы уцелели от времен христианства, которое, как известно, исповедывали все народы этой части Кавказа, обращенные в магометанство не более ста лет тому назад» [4, №19, с. 78].

Очерк завершается описанием встречи с переселяющимся с Зеленчуков на Теберду одним из «татарских князей». Общаясь с горским князем, автор просит, чтобы он берег «древние церкви христианские и если можно не позволял разрушать их для пустых надобностей, так как с продолжением времени подобные памятники все более становятся для нас драгоценными» [4, №19, с. 78].

Подведем некоторые итоги. Выявление нарративных текстов выделенных нами категорий и критическое сопоставление всей содержащейся в них информации, связанной с проблемами церковной археологии, позволяют аккумулировать сведения о христианских памятниках Северного Кавказа, которые отложились в текстах еще в так называемый донаучный период их изучения.

В мемуарных текстах и путевых очерках содержатся ценные сведения о топографии памятников, локализация которых не была зафиксирована в археологической литературе конца XIX–XX вв., поскольку некоторые из них оказались к этому времени разрушенными; отмечаются отдельные элементы внутренней и внешней отделки храмов и их конструктивные особенности, аутентичный историческому памятнику ландшафт; сообщаются предания, поверья и обычаи коренного населения, связанные с памятником и отношением к нему.

Важными для дальнейшего изучения представляются аспекты восприятия и аккультурации памятников древнего христианства Кавказа общественным и историческим сознанием русского общества на бытовом и научно-историческом уровне, а также то, как формировалось отношение Русской

Православной Церкви к церковно-археологическим памятникам по мере укрепления позиций Российского государства на Кавказе.

Исследование отмеченных и других источниковедческих аспектов церковной археологии на материале русской мемуарной и очерковой литературы XIX в. позволит более полно восстановить и представить картину христианского прошлого народов Северного Кавказа.

- 
1. *Алексеева Е.П.* Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992.
  2. *Биджиев Х.Х.* Хумаринское городище. Черкесск, 1983.
  3. *Грибоедов А.С.* Сочинения. М., 1959.
  4. Кавказ [Тифлис]. 1855.
  5. *Кузнецов В.А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
  6. *Кузнецов В.А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
  7. *Лавров Л.И.* Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л., 1982.
  8. *Мизиев И.М.* Следы на Эльбрусе (из истории горного туризма и отечественного альпинизма). Карачаевск, 2000.
  9. *Прозрителев Г.* Древние христианские памятники на Северном Кавказе. Ставрополь, 1906.
  10. *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2008.
  11. *Шпаковский А.И.* Записки старого казака // Военный сборник. 1871. №8.

# Краткий обзор документов по церковной истории Кавказа, хранящихся в фондах Российского государственного архива древних актов

*Николаева М.В. (Москва)*

---

Российский государственный архив древних актов (Москва) является уникальным хранилищем документов за период с XI по начало XX вв., в том числе и документов, посвященных истории Кавказа. Их можно встретить в самых различных фондах РГАДА, однако в большинстве случаев такие включения носят в определенной степени случайный и фрагментарный характер; наибольший же интерес представляет фонд 23 под названием «Кавказские дела», который выделен в особый разряд Государственного архива Российской империи. Фонд поступил в РГАДА в 1924 г., сформирован из документов канцелярий и коллегий, участвовавших в управлении Северным Кавказом и Закавказьем, хранящиеся в нем дела охватывают период с 1762 по 1804 гг.

Фонд содержит материалы по самым разным вопросам, связанным с колониальной политикой русского правительства, взаимоотношениями между самими горскими народами, организацией управления региона, но в рамках настоящего сообщения наибольший интерес представляют документы, связанные с православной историей этой территории во второй половине XVIII в.

Надо сказать, что обратиться к данной проблематике позволила грандиозная работа, которая была проведена отделом научно-справочного аппарата РГАДА в 2006–2012 гг., когда было осуществлено подокументное переписание фонда, составлен именной и географический указатели. Фонд ранее описывали дважды, однако существовавшие до этого перечни дел с лаконичными заголовками давали самые общие представления о содержании

хранящихся в той или иной единице хранения сведений. Таким образом, все разнообразие документов фонда было доступно исследователю лишь при полистном просмотре книг, которые нередко содержат 200, 300 и до тысячи листов.

Значительное количество содержащихся в фонде дел (41 заголовков по старой описи) разбиты на части. Например, «Переписка главноначальствовавшего по Моздокской линии генерал-поручика Павла Потемкина с князем Потемкиным-Таврическим и другими лицами о делах, касающихся до управления означенною линиею Каспийскою флотилиею по военной и гражданской части» 1782-1787 гг. [1, №15] состоит из 98 частей, дело «О приведении Моздокской линии в оборонительное положение» 1777-1781 гг. [1, №3] – из 31 части и т.д.; каждый из таких номеров описи включает дела за немалый хронологический период.

Всего в фонде 267 единиц хранения, и лаконичный заголовок, естественно, не отражает всего многообразия содержания каждой из них.

Итак, вновь составленная опись позволяет определить основные рубрики, по которым распределяются документы в фонде, имеющие отношение к распространению православия на Кавказе в рамках колониальной политики русского правительства.

Основными видами документов, представленных в фонде, являются доклады, донесения, рапорты и ордера представителей власти и военного присутствия в регионе.

В рамках рассматриваемой тематики можно выделить такие основные темы, как взаимоотношения в связи с христианизацией края между горскими народами; организации управления и развития, в том числе в религиозной сфере, Северо-Кавказского региона во второй половине XVIII в.; церковное строительство и др.

Если попытаться определить некоторые основные рубрики и коротко их здесь представить, то в первую очередь надо сказать о делах, имеющих отношение к процессу **распространения христианства в Кабарде** и в частности в Дигорском уезде. В них присутствуют указания на необходимость защитить осетинские земли, население которых (дигорцы и каражовцы) приняло христианство и хочет заниматься хлебопашеством, от кабардин-

цев, имеются даже упоминания об ограблениях кабардинцами осетинской церкви в 1771 г. [например: 1, №9, ч. 3, л. 20–22, 77, 80–81, 88, 178–180, 235–236, 243, 254; ч. 4, л. 122–122 об., 124–126, 267–275]; о выездах из Кабарды в Моздок желающих креститься и жалобах на грабежи горцев [например: 1, №12, ч. 2, л. 37, 43, 84]; о готовности кабардинцев креститься ради ухода от притеснений владельцев и переселения «на порозжие места по реке Подкумок по правую и по сю сторону Бештовых гор» [1, №12, ч. 7, л. 102, 105; ч. 8, л. 148 об.]; о желании владельца Малой Кабарды Федора Ахлова принять крещение [1, №12, ч. 7, л. 299]; встречаются списки новокрещеных черкесов, армян, грузин [например: 1, №9, ч. 3, л. 250–250 об.].

Здесь же можно упомянуть дело о крещении горского владельца Кайтуки и кабардинского старшего владельца Джанхота Татарханова, которые имели также намерение поступить на российскую службу. По мнению П.С. Потемкина, крестившихся кабардинцев возможно в дальнейшем по их желанию записывать в казаки на свободные вакансии и даже награждать чинами [1, №13, ч. 1, л. 168 об.–169; ч. 8, л. 33].

Материалы об **Осетинской духовной комиссии**, занимавшейся крещением осетинцев и других народностей Кавказа, а также распространением школ для местного населения, в том числе в Моздоке и Кизляре, также содержат сведения о деятельности протопопа Осетинской комиссии Георгия Васильева и осетинского священника Федора Прокопиева (в частности, в 1782 г. он объявил о том, что окрестил всех осетин). В фонде имеется письмо протопопа комиссии в Моздоке, бывшего полкового священника Георгия Васильева, с приветствием генерал-майору Ф.И. Фабрициану после похода на кубанских бунтовщиков от 31 октября 1781 г.; донесение члена Осетинской комиссии протопопа Иоанна Болгарского Астраханскому епископу Антонию о «правах и обычаях» осетин 1780 г. и др. [например: 1, №9, ч. 3, л. 238; ч. 4, л. 33, 146–149, 168–169, 203–204; ч. 16, л. 568; №12, ч. 1, л. 426; ч. 2, л. 46–50; ч. 4, л. 335].

Материалы, посвященные **строительству храмов**, включают данные по самым разным вопросам.

О порядке *выделения церковной земли* свидетельствует рапорт капитана Петра Ковалевского генерал-майору Николаю Степановичу Шемакину от

15 мая 1785 г., в котором говорится о священнике Иване Кондратьеве, определенном указом Синода Астраханской духовной консистории в Григорьевскую слободу, требующем выделить территорию под церковь, кладбище и «для довольствия церковно и священно служителей» в соответствии с межевой инструкцией, а также дать ему для строительства слободского храма «повозительную грамоту» [1, №29, ч. 2, л. 41].

О *специалистах* разного профиля: архитекторах, каменщиках, иконописцах, требующихся для создания храма, речь идет в целом ряде документов.

В ноябре 1782 г. в связи с проектами строительства храмов в Георгиевской, Ставропольской и Екатерининской крепостях Азово-Моздокской укрепленной линии П.С. Потемкин писал князю Г.А. Потемкину о том, что присланные им «каменные мастера... явились», и заверял, что «как скоро время к весне приблизится и позволит производить работу, он не приминет употребить их с пользою», но при этом указывал, что «небезнужно иметь на линии какова-либо архитектора» для строительства каменных церквей по инициативе поселенных казачьих полков, и просил такого архитектора прислать [1, №15, ч. 1, л. 360].

В связи с прибывшими в Екатериноград и работавшими на строительстве соборной церкви московскими каменщиками остро встал вопрос об оплате: мастера брали по 10–12 рублей в месяц, местные же власти хотели сыскать «охотников», которые согласились бы трудиться за меньшие деньги и рассчитывали оплату из тысячи кирпичей или посаженно [1, №15, ч. 50, л. 105 об.].

Весной 1785 г. малороссиянин иконописец Зиновий Лукьяненко подрядился изготовить в новостроящемся храме иконостас. В апреле он был по его же прошению отпущен из Григорьевской слободы войска Донского «для работы по ево иконописному мастерству» и закупки красок. Мастер взял в задаток из церковной суммы подъемных 10 рублей и 15 рублей на закупки и обещал выполнить работу к 1 августа того же 1785 г. Получив за поручительством сыновей для свободного проезда паспорт, З. Лукьяненко уехал, а 3 апреля пропали из слободы два его несовершеннолетних сына, в связи с чем возникло подозрение, что их исчезновение подстроил сам Зиновий с на-

мерением укрываться в г. Черкасском от платежа казенных податей. Не исключалось, что он будет прятаться по донским станицам, а вернее всего – в войсковых юртах на р. Глубокой в Старшинской слободе, называемой Колпаковой, где он и подрядился делать в новопостроенной церкви иконостас. В качестве пристанища беглецов рассматривался также Мигулинский монастырь [1, №29, ч. 2, л. 339–339 об.].

В рапортах с мест затрагивались такие вопросы, как *поставка строительных материалов* для церковного строительства. Например, 1 марта 1779 г. последовал рапорт Астраханскому губернатору генерал-майору Ивану Варфоломеевичу Якоби о заготовке для сооружения церкви в Ставропольской крепости лесных припасов [1, №5, ч. 11, л. 194]; в 1783 г. с письмом П.С. Потемкина было отправлено имеретинскому царю Соломону для строительства церкви некое «железо» [1, №13, ч. 8, л. 43–44] и т.д.

*Сбором средств* на церковное строительство занимались обычно сами слобожане. Например, для «собрания от доброхотных дателей» денег на церковь, вновь строящуюся «новопоселенными» в Покровской слободе Моздокской линии, уволенный от службы в Кабардинском пехотном полку генерал-майора Ф.И. Фабрициана и отправленный на поселение в слободу гренадер Фома Богданов подался в Кизляр и Астрахань и смог добыть 130 рублей в медной монете, в связи с чем в августе 1781 г. возник вопрос о переводе этих денег в Покровскую слободу [1, №5, ч. 28, л. 324; №9, ч. 16, л. 42–54].

Жители Александровской слободы выбрали из слободских поселян шестерых и отправили их собирать деньги на церковь в сторону Кизляра, Черкаска и Астрахани [1, №15, ч. 23, л. 234].

В январе 1784 г. поселяне Александровской слободы доносили генерал-поручику камергеру Павлу Сергеевичу Потемкину о том, что, «имея усердное желание к построению при слободе церквей, но по малоимению в зборе на построение оной денег», на общем собрании всех поселян совместно с шинкарями, торгующими в слободе разными напитками, постановили взять с каждого шинка на церковное строительство по 25 рублей. Однако купец из г. Усмани Семен Касинов, имевший в Александровской слободе шинок, деньги давать отказался, тогда поселяне «вспомнили», что он торгует «горячим вином» против других шинкарей «несходственною ценою», подрывая

торговлю других шинкарей, и потребовали либо запретить ему продажу горячего вина в слободе, либо заставить его внести в церковную сумму, как и все другие шинкари, 25 рублей [1, №15, ч. 17, л. 285; ч. 23, л. 233].

На построение в губернском г. Екатеринограде собора от Ея Императорского Величества было выделено 18300 рублей, вексель же надворного советника Хажеманова был в размере 4000 рублей, в приходной книге денег на храмовое строительство (на сооружение церкви во Владикавказе) значилось 2000 рублей и т.д. [1, №15, ч. 7, л. 10; №16, ч. 8, л. 252, 257].

В целом ряде документов освещается вопрос о *церковной утвари*, в том числе содержатся списки необходимых церковных предметов для храмов в крепостях и войсках Моздокской линии [1, №5, ч. 23, л. 12–13; ч. 26, л. 618–619], приводятся сведения о пропуске к имеретинскому царю Соломону закушленного в Астрахани иконостаса и других вещей, предназначенных для храмов, без осмотра [1, №13, ч. 8, л. 43–43 об.].

В заключение можно сказать, что фонд «Кавказские дела» содержит значительный по объему корпус разнообразных по содержанию документов. Вновь созданная подокументная подробная опись фонда открывает новые большие возможности для работы исследователей самого разного профиля в «кавказской» тематике.

---

1. РГАДА. Ф. 23. Оп. 1.

# **Жизнь и положение Православной Церкви на Северном Кавказе в 1929–1934 гг. в свете архивных документов Ставрополя, Кубани и Терека**

***Священник Александр Пантюхин (Ставрополь)***

---

На рубеже 20–30-х гг. XX в. со свертыванием политики нэпа и взятием курса на индустриализацию и коллективизацию страны Советское государство, уже не нуждавшееся в поддержке отдельных религиозных групп (обновленчества, лояльных групп ислама и сект с общинными формами устройства), сделало упор на полный отказ от религиозного мировоззрения, которое воспринималось как конкурент в борьбе за умы населения. Постановление Президиума ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., разрабатывавшееся в 1927–1929 гг., позволяло закрывать храмы без каких-либо объяснений и ограничивало деятельность религиозных организаций исключительно стенами церквей и молитвенных домов [15], в связи с чем с 1929 г. началось значительное усиление антирелигиозной политики в СССР в целом и на Северном Кавказе в частности. На II съезде Союза безбожников организация получила название Союз воинствующих безбожников (СВБ) и взяла курс на полный отказ от религии в советском обществе. 15 мая 1932 г. была объявлена так называемая первая «безбожная пятилетка», предполагавшая комплекс мер по полному уничтожению в стране религиозной жизни. План «безбожной пятилетки» разрабатывался еще в 1929 г. и был утвержден 29 января 1930 г. Формально это было не государственное, а общественное движение, но курируемое и направляемое целым рядом органов государственной власти.

8 апреля 1929 г. Президиумом ВЦИК была образована Постоянная комиссия по вопросам культа под председательством П.Г. Смидовича для административного надзора за религиозными общинами. В комиссию вошли представители НКП, ВЦСПС, НКВД, НКЮ, ОГПУ. С 1929 г. усилились как репрессивные меры против Церкви, так и мероприятия по срыву богослужений и нормальной церковной жизни. В стране была введена пятидневная рабочая неделя со скользящим выходным днем. Во многих местах запретили колокольный звон, рождественские елки, получение детьми духовенства образования выше начального. Была запрещена любая деятельность религиозных общин, кроме литургической. Массово уничтожались иконы и богослужебные книги. То есть делался упор на моральный слом верующих и священнослужителей. В средствах массовой информации и публичных выступлениях партийных и общественных деятелей церковная жизнь напрямую связывалась уже как с контрреволюцией, так и с саботажем мероприятий коллективизации и индустриализации [1, с. 2], что только подчеркивало борьбу не только за социальное лидерство большевистской идеологии, но и за установление мировоззренческой монополии. Подтверждает эту мысль и тот факт, что в дни важнейших церковных праздников, в частности Пасхи и Рождества Христова, предполагалось усиление работы якобы в связи с разгаром посевной кампании, но при этом на проведение антирелигиозных культурных мероприятий (например карнавалов, лекций, просмотров кино) времени хватало [17, с. 8].

Повсеместно в Северо-Кавказском крае начали создаваться специальные структуры (как правило, при окркомх ВКП(б)), отвечавшие за проведение антирелигиозных мероприятий на местах: в Карачаевской области – антирелигиозная комиссия при бюро обкома, в Северо-Осетинской области – антирелигиозная комиссия при агитпропотделе обкома [23, л. 145], в Ставропольском и других округах и национальных областях Северного Кавказа за соответствующую работу отвечали руководящие органы СВБ, где они были созданы.

В Черкесской области к антирелигиозной работе были привлечены общественные, советские, профсоюзные и кооперативные организации.

Наиболее организованные антирелигиозные мероприятия планировалось проводить в г. Ежово-Черкесске и ст. Сторожевой, а в Карачаевской области – в г. Усть-Джегута, с. Осетиновском (здесь был закрыт монашеский скит) и Зеленчукском районе (на территории которого до своего закрытия находился Александро-Афонский монастырь). То есть наиболее серьезные действия власти по отношению к религии проводились именно в местностях компактного проживания населения, традиционно исповедующего православие [3, л. 177; 22, л. 23].

Антирелигиозная пропаганда с 1929 г. стала включать в себя подготовку «специалистов-антирелигиозников», профессионально занимавшихся данной проблемой. Сначала для этой цели были задействованы сотрудники профсоюзов городов Кавказских Минеральных Вод [5, л. 116]. Борьба против Церкви в 30-е гг. XX в. приняла уже не только формы пропаганды и точечных репрессий, теперь проводились и целые кампании массовой пропаганды, а также многочисленные карательные мероприятия. Закрытие приходов в эти годы приобрело массовый, если не тотальный, характер. На Ставрополье известны случаи антирелигиозного экстремизма, проявлявшегося в форме избиения верующих пьяными компаниями.

В ноябре 1931 г. в г. Орджоникидзе была сформирована постоянная комиссия по вопросам культов при горсовете VI созыва в составе девяти человек: председатель комиссии Лобжанидзе (заместитель председателя горсовета), заместитель председателя Фесенко, Величко (от ОГПУ), Дмитриевский (от ОНО), Дульнев (от городской милиции), Щербинин (прокурор), Дедов (финотдел), Медведев (от профсоюзов), Перенашвили (от ВЛКСМ), которая должна была немедленно приступить к работе с религиозными объединениями [20, л. 5]. По составу комиссии видно, что она носила административно-репрессивный характер.

В начале 1930-х гг. в округах и областях Северо-Кавказского края был запрещен колокольный звон, колокола подлежали снятию и передаче в пользу местной литейной промышленности, из всех храмов изымалось имущество, не предназначенное для богослужений, а также

в пользу различных учреждений отторгались подсобные помещения (сторожки, закрытые колокольни и пр.). То есть теперь Церковь имела право исключительно на совершение богослужений. На должности в церковных советах и ревизионных комиссиях запрещалось избирать лиц, лишенных избирательных прав (то есть духовенство и нэпманов – спонсоров храмов), что затрудняло нормальное функционирование системы управления приходами.

В октябре 1932 г. в Северной Осетии была создана комиссия по проверке и переписи культового имущества, подчинявшаяся комиссии по вопросам культов. В своей работе при появлении возможности закрытия храма они руководствовались инструкцией от 19 сентября 1927 г. о порядке закрытия молитвенных зданий и ликвидации культового имущества. В инструкции основной упор делался на ветхость зданий и возможность общины произвести за свой счет ремонт [19, л. 45].

В начале 1930-х гг. в Северной Осетии широкое распространение получила практика выселения из жилья лишенных избирательных прав священнослужителей. В 1931 г. были выселены православные священники Харченко и Никольский. Еще в 1929 г. начались увольнения с работы в советских учреждениях Северной Осетии представителей духовенства и их детей. В 1929–1930 гг. были уволены 25 бывших и действующих священнослужителей, из них двое – в Дзауджикаусском (Владикавказском) округе [11, с. 77].

В 1930-е гг. в противовес практике 1920-х гг. началось массовое пресечение попыток примирения религиозной и коммунистической идеологии, придания религии патриотических форм, а также национальной окраски. Подобного рода стремления религиозных общин были направлены на сохранение, так как Церковь была готова жертвовать амбициями и общественно-политическими взглядами части духовенства ради продолжения богослужебной жизни, которая тоже во многих случаях начала пресекаться административными и репрессивными мерами местных органов советской власти и подотчетных им общественных учреждений. Были ликвидированы грузинские и осетинские

православные общины в Северной Осетии. Практически не делалось различий между канонической Патриаршей Православной Церковью и обновленческой, а все просоветские теоретические и идеологические построения последней, а также клятвенные заверения в лояльности по отношению к советской власти и рабоче-крестьянском происхождении обновленчества воспринимались исключительно как конформистская деятельность. Особенно жестко пресекались попытки использования международных связей, а также фактора повсеместного распространения тех или иных религиозных организаций.

С 28 января 1928 г. Ставропольскую епархию возглавлял архиепископ Серафим (Мещеряков). Во главе Краснодарской епархии с 1927 г. стоял епископ Феофил (Богоявленский). Пятигорская епархия с 31 января 1929 г. возглавлялась епископом Никифором (Ефимовым), которого 13 декабря 1930 г. сменил архиепископ Павел (Вильковский). Эти три епархии полностью покрывали территорию Северного Кавказа, включавшую в себя Ставрополье, Кубань, Терек и национальные образования Предкавказья. Именно на этих архипастырей легла вся тяжесть нового витка антирелигиозной деятельности советской власти на Северном Кавказе.

С 1930 г. начался процесс планомерного закрытия храмов, изъятия колоколов и другого церковного имущества, что имело помимо антирелигиозного эффекта и местный экономический умысел. В 1930 г. президиум Северо-Кавказского крайисполкома запретил регистрацию отдельных верующих вне приходов [18, л. 15], а также другие нарушения советского религиозного законодательства.

В июле 1930 г. Иоанно-Богословский храм с. Шишкино Благодарненского района под предлогом «ветхости» был переоборудован в сельский клуб, которому «ветхость» почему-то не помешала. Закрыли и храм в пос. Петропавловском Изобильненско-Тищенского района [8, л. 19]. В с. Михайловском храм был закрыт по причине антиобновленческой работы его настоятеля протоиерея А. Воронова. Встречались и случаи открытия храмов. В марте 1930 г. был открыт храм в с. Новосе-

лицком Александровского района. А Евфимиевский приход с Безопасного Изобильненско-Тищенко района было решено не закрывать, несмотря на требования районных властей [29, л. 12]. В г. Краснодаре постановлением президиума Краснодарского городского совета рабочих, крестьянских, казачьих и красноармейских депутатов были закрыты две обновленческие общины с изъятием принадлежащих им храмов, богослужебного и небогослужебного имущества – Успенский храм на Дубинке и греческий обновленческий храм [24, л. 20–21].

В Северной Осетии процесс изъятия церковного имущества и колоколов зашел гораздо дальше, чем на Ставрополье. Широкое распространение получила практика сноса церковных зданий и использования обломков в качестве строительного материала для нужд округа. По такому принципу были снесены Петропавловская Апшеронская, Харламовская церкви и Иверская часовня в г. Орджоникидзе [6, л. 73]. Александроневская, Константино-Еленинская, Георгиевская, осетинская Рождества Пресвятой Богородицы и Троицко-Братская церкви г. Орджоникидзе были закрыты, а их имущество и здания переданы в ведение тех или иных советских учреждений.

При этом закрытие Покровского храма обосновывалось желанием некоторых близлежащих учреждений Ингушской автономной области, имевшей в 1924–1934 гг. центр в г. Орджоникидзе совместно с Северной Осетией [4, л. 75]. После закрытия здания храмов, как правило, использовались в качестве культурных или образовательных учреждений, что нередко делалось для игры на чувствах колеблющихся граждан (то есть «центр мракобесия» благодаря советской власти превращен в центр культуры). Из ведения храмов Северной Осетии, оставшихся открытыми, изымались подсобные помещения, не предназначенные для богослужений (в первую очередь, сторожки), снимались и реализовывались колокола, ткани передавались в контору «Антиквариат» в г. Ленинграде. Разрешалось оставлять только литургические принадлежности.

Церковная жизнь рубежа 20–30-х гг. XX в. на Ставрополье характеризовалась изменением системы взаимоотношений Патриаршей

Церкви и обновленцев на местах. Одной из причин этого явления было ужесточение административных мер органов советской власти против православных религиозных организаций, что поставило канонические и обновленческие общины перед необходимостью сотрудничества во внутрицерковных делах, особенно в тех приходах, где были представлены две общины.

Интересным примером может служить переписка церковно-приходского совета Андреевского храма г. Ставрополя, находившегося в Патриаршей юрисдикции, с обновленческим Ставропольским епархиальным управлением (СЕУ) по вопросу совместного проведения ремонта, так как Владимирский храм, расположенный в колокольне, принадлежал обновленческой общине и имел прямое управление из обновленческого СЕУ [16, л. 25-26].

В 1932 г. Ставропольский райисполком обязал Андреевский храм, а также расположенные на его территории Агафодоровский и обновленческий Владимирский храмы провести ремонтные работы. Несмотря на наличие трех общин в комплексе Андреевского храма, он рассматривался как единый церковный объект и за невыполнение распоряжения были бы закрыты все три храма. Просьба об отсрочке проведения ремонта на два года в связи с отсутствием средств была отклонена. В 1933 г. храм был закрыт, а его помещения переданы под клубы и политехнические мастерские детских домов [7, л. 12].

Отстоять храм не помогли ни обращения правящего архиерея митрополита Серафима (Мещерякова), ни жалобы в Президиум ВЦИК и другие органы. В документах, связанных с обжалованием решения Ставропольского райисполкома, церковно-приходской совет Андреевского храма указывал на наличие нескольких общин в церковном комплексе, а также на отдаленное расположение других действующих храмов (ближайшая к Андреевской церкви - Софийская - была в сентябре 1931 г. захвачена обновленцами [2, л. 44-46 об.]), но его голос не был услышан.

Таковыми мерами местные органы советской власти вытравили из сознания граждан любые намеки на веру, что подтверждается отно-

шением к духовенству в 1930-е гг. Можно полагать, что органы власти пытались административными средствами искоренить из сознания населения православные религиозные чувства, для чего и применялись подобные меры. Для этих же целей сознательно изменялись топонимические портреты населенных пунктов (переименования улиц и районов), а также вносились изменения в язык. Особенно жесткие меры предпринимались по отношению к православному духовенству Северной Осетии. Практически все духовенство округа было к концу 1920-х гг. лишено избирательных прав, что автоматически влекло за собой и поражение в ряде других прав. В 1928 г. для священнослужителей была официально установлена крайне высокая квартплата. С 1931 г. духовенство облагалось налогом в 75% от дохода и многочисленными поборами за неучастие в выборах и непризываемость в армию. Из-за подобных мер семьи многих священнослужителей оказались на грани выживания. У многих налоги и поборы значительно превышали доход. В связи с этим представители духовенства часто оставляли церковное служение и переходили к мирской жизни. Наиболее известным стал случай сложения с себя сана с просьбой восстановления в гражданских правах священника осетинской церкви Рождества Богородицы г. Владикавказа Х.Д. Цомаева [28, с. 35]. Священник С. Каиров не только сложил сан, но и объявил себя безбожником. Отрекся от сана и обновленческий диакон А.А. Митряев, заявивший, что хочет быть «человеком полезным и трудолюбивым гражданином Советской Республики».

В начале 1930-х гг. по стране в целом и по Северному Кавказу в частности прокатилась волна закрытия епархий, то есть местных церковных централизованных структур. В первую очередь этот процесс коснулся обновленцев, но в то же время у них он не носил столь болезненного характера, связанного с запуском репрессивной машины. В 1931 г. произошло слияние Терской и Владикавказской епархий, в 1932 г. закрылось Моздокское викариатство. Тогда же вновь соединились в одну Терская и Пятигорская епархии.

В 1930-е гг. начала набирать обороты репрессивная машина советской власти, острие которой было направлено против Русской Право-

славной Церкви. Первый пик репрессий в Северной Осетии пришелся на 1931 г., а на Ставрополье и Кубани – на 1932–1933 гг. Но и в другие годы гонения не прекращались, а лишь ослабевали в количественном отношении. Например, в декабре 1930 г. был арестован епископ Пятигорский и Прикумский Никифор (Ефимов). В 1932 г. арестовали митрополита Ставропольского и Кубанского Серафима (Мещерякова) по обвинению в создании контрреволюционной организации [27]. «Контрреволюционная деятельность» Ставропольского митрополита заключалась в попытке наладить нормальную церковную жизнь Патриаршей Церкви на Северном Кавказе, поддержании связей со старыми знакомыми из других епархий и его антиобновленческих убеждениях. Это видно из протоколов его допроса [25]. Продолжение политики ОГПУ, связанной с частой сменой правящих архиереев Патриаршей Церкви на Ставрополье, было косвенно направлено на поддержку обновленчества, которое благодаря более четкой организации и стабильному управлению епархиями Северного Кавказа оказывалось в организационном преимуществе.

В тесной связи с митрополитом Серафимом в 1930–1932 гг. находился и епископ Пятигорский Павел (Вильковский), о чем упоминает сам обвиняемый [26]. То есть фактически сложная структура церковного управления, получившая распространение в Русской Церкви в 1930-е гг. в связи с многочисленными перемещениями по кафедрам из-за ссылок и арестов, стала основанием для обвинений в создании высокоорганизованных контрреволюционных организаций. Одним из пунктов обвинения стало создание нелегальных церковных общин, к чему власти сами вынудили повальными арестами и закрытием храмов.

По делу так называемого «Южно-Русского Синода» проходило 498 человек, якобы возглавлявшихся митрополитом Серафимом (Мещеряковым), 285 из них были осуждены, в том числе 184 приговорены к смертной казни. В деле говорилось о создании данной группой верующих контрреволюционной монархической организации на Северном Кавказе, якобы состоящей из политического центра и восьми филиалов:

Майкопского, Кубанского, Ставропольского, Пятигорского, Шахтинского, Дагестанского, Армавирского, Черноморского [9]. Подобное обвинение позволило органам советской власти устроить практически полный разгром церковной организации на всей территории Северного Кавказа. Митрополиту Серафиму было выдвинуто обвинение, которое в случае удачного проведения судебного процесса можно было распространить на любой репрессивный процесс в отношении духовенства и верующих. Он обвинялся в организации работы контрреволюционной монархической террористической организации, проведении диверсионных актов против государства, срыве сельскохозяйственных работ и создании убежищ для «контрреволюционного элемента».

Не избежал подобных обвинений и следующий Ставропольский архиерей – епископ Лев (Черепанов). Он прибыл на Ставрополье в октябре 1933 г. Неоднократные судимости нового архипастыря за якобы контрреволюционную деятельность были использованы местной властью для нанесения решающего удара по Патриаршей Церкви на Ставрополье. 20 сентября 1934 г. епископ Лев, а также священники А. Златорунский, Н. Пахомов и В. Штепенко, ставшие главными обвиняемыми по сфабрикованному уголовному делу о создании на базе Ставропольской епархии контрреволюционной монархической организации, были арестованы [14, с. 3; 13, с. 64]. Усугубила положение епископа Льва принадлежность в прошлом к движению непоминающих.

В 1933 г. были также арестованы архиепископ Кубанский и Черноморский Феофил (Богоявленский) с целым сонмом духовенства, монашествующих и мирян по обвинению в организации антисоветской деятельности. В 1934 г. фактически перестала существовать Ставропольская епархия, в 1937 г. – Краснодарская и Пятигорская епархии.

В рассматриваемый период пострадал целый ряд духовенства, монашествующих и мирян. Только на Ставрополье можно выделить множество случаев применения репрессивных мер за веру. Выпускник Ставропольской духовной семинарии С. Киреев в своем справочнике насчитал по меньшей мере 271 случай репрессий за веру в отношении

православного духовенства, монашествующих и мирян на Ставрополье в период 1929–1934 гг. [12]. При этом важно учитывать, что он указал лишь те имена, которые зафиксированы в тех или иных документах, сборниках и справочниках, попавших в его поле зрения.

Ярким примером гонений за веру в этот период может служить исповеднический подвиг священномученика Николая Кандаурова, который с 1928 г. по благословию митрополита Серафима (Мещерякова) нес свое служение в ст. Новорождественской Тихорецкого района Кубанской области, восстанавливая разрушенный большевиками храм. В 1929 г. он был арестован, несмотря на свою гражданскую позицию лояльности к советской власти и верности митрополиту Сергию (Страгородскому), обвинен по п. 12 ст. 59 и приговорен к двум годам исправительно-трудового лагеря. Священномученик отбывал срок в г. Шатуре Московской области на работах по восстановлению электростанции [10]. Во время его отбывания заключения дома умерла от голода жена Елена. В 1933 г. он был освобожден, вернулся в ст. Новорождественскую, но вскоре перевелся на служение в Белоруссию по причине голода или изгнания из станицы местными органами власти.

Таким образом, период 1929–1934 гг. стал серьезным витком в цепи гонений на Русскую Православную Церковь, в полную силу осуществляемых органами советской власти с 1917 по 1943 гг. Именно в 1929–1934 гг. Советским государством на практике были применены многочисленные меры, направленные против Церкви и религии в целом, предусмотренные антирелигиозным законодательством 1929 г. Советское государство поставило задачу достижения идеологической монополии, возложив ее решение на формально общественный Союз воинствующих безбожников. На Северном Кавказе в этот период религия вытеснялась из общественного сознания путем изменений языка и топонимических портретов населенных пунктов, растожествления этнического и конфессионального, мощнейшей антирелигиозной пропаганды. Начались массовые притеснения духовенства и преследования за веру. Практически все священнослужители и монашествующие,

а также наиболее активные миряне были лишены избирательных прав. Подверглись аресту за веру сотни священников, диаконов и монахов. В этот период было закрыто большинство храмов Северного Кавказа, ликвидированы часть епархий. Внешне на фоне гонений 1937–1939 гг. этот период кажется несколько мягче, но именно он подготовил возможность практически поголовного истребления духовенства и закрытия почти всех храмов, послужив мощным фундаментом для кровавых репрессий 1937–1939 гг.

- 
1. Булатов И. Крепко ударить по правооппортунистической недооценке антирелигиозной работы // Армавирская коммуна. 1931. №41. 6 апреля.
  2. В Президиум Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета Дополнительные объяснения к жалобе, поданной членами Исполнительного органа Андреевской церкви, находящейся в городе Ставрополе по Лермонт. ул. №19, во Всероссийский Центральный Исполнительный Комитет через Северо-Кавказский Краевой Исполнительный Комитет 17 января 1933 г. по делу о закрытии Андреевского храма г. Ставрополя // ГАСК. Ф. 631. Оп. 1. Д. 36.
  3. Выводы и предложения ЦС СВБ об антирелигиозной работе в Черкесской автономной области от 17/IX-30 г. // ЦДОДиП КЧР. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 37.
  4. Выписка из протокола №32 заседания комиссии по культурам при президиуме Горсовета от 21 марта 1933 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 56. Оп. 1. Д. 149.
  5. Выписка из протокола №78 заседания Бюро Терского окружного комитета ВКП(б) от 11 сентября 1929 г. о проведении антирелигиозного месячника по линии профсоюзов округа // ГАНИСК. Ф. 5938. Оп. 1. Д. 37.
  6. Выписка из протокола №84 заседания Президиума Горсовета VI созыва от 22 марта 1933 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 56. Оп. 1. Д. 162.
  7. Выписка из протокола заседания постоянной комиссии по вопросам культов при президиуме Северо-Кавказского Крайисполкома от 21 декабря 1932 г. // ГАСК. Ф. 631. Оп. 1. Д. 38.
  8. Выписка из протокольного постановления №77 Президиума Ставропольского окружного исполнительного комитета от 3 апреля 1930 г. // ГАСК. Ф. 299. Оп. 1. Д. 1231.
  9. Дело «Южно-Русского Синода», под руководством митрополита Серафима (Мещерякова), г. Ростов-на-Дону, 1933 г. // Новомученики и исповедники Русской

- Православной Церкви XX века. ПСТГУ, ПСТБИ. Братство во Имя Всемилового Спаса [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.kuz1.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuFdS0Ut8Wg60WAdSaZsCyefe6UbuicW0AeCKUeOiiiceXb8Lu2dOiUTaxWB0snALsxDbtjMXEiAn3yXsKEW6u2am04W6SBW5sqTcvVsuOYdOqcvrslTcujeC41sCCjV8Kfc5uCfuXVc8qcvSUDUsuy2dOhy\\*E\\*](http://www.kuz1.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuFdS0Ut8Wg60WAdSaZsCyefe6UbuicW0AeCKUeOiiiceXb8Lu2dOiUTaxWB0snALsxDbtjMXEiAn3yXsKEW6u2am04W6SBW5sqTcvVsuOYdOqcvrslTcujeC41sCCjV8Kfc5uCfuXVc8qcvSUDUsuy2dOhy*E*) (дата обращения: 04.10.2014).
10. Дело №10294 на попа Кандаурова Николая Андреевича Управления НКВД СССР по Московской области. 25–26 января 1938 г. Архив прекращенных дел УФСБ Московской области [Копия] // Музей церковной истории и искусства Ставропольской и Невинномысской епархии.
  11. Из отчета Северо-Осетинской областной рабоче-крестьянской инспекции о деятельности за период с 1 января 1929 г. по 1 мая 1930 г. – Чистка советского, кооперативного и хозяйственного аппаратов // Царикаев Т.А. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920–1930-е гг.). Владикавказ, 2009.
  12. *Киреев С.* Мученики и исповедники Русской Православной Церкви (Ставропольский край). 1918–1943 гг. Биографический справочник [Рукопись] / Ставропольская духовная семинария. Ставрополь, 2001.
  13. Книга памяти жертв политических репрессий / Под ред. В.А. Красули, В.В. Хорунжего, А.Ф. Золотухиной. Т. 1. Ставрополь: Южно-Русское коммерческо-издательское товарищество, 1996.
  14. *Малышко И.* Власть дьявола // СГВ. 1995. №24 (468). 7 февраля.
  15. *Одинцов М.И.* Государственно-церковные отношения в России (на материалах отечественной истории XX века) // Российское объединение исследователей религии [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rusoir.ru/president/works/80/> (дата обращения: 04.10.2014).
  16. Письмо Исполнительного органа Андреевской церкви г. Ставрополя в Свято-Троицкий собор Епархиальному Управлению [обновленческому] // ГАСК. Ф. 631. Оп. 1. Д. 36.
  17. По клубам в антипасхальные дни // Армавирская коммуна. 1930. №901 (2147). 19 апреля.
  18. Постановление Президиума Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета по вопросу о регистрации религиозных общин. Протокол №903. 10 мая 1930 г. // ГАСК. Ф. 299. Оп. 1. Д. 1231.
  19. Протокол №28 заседания постоянной комиссии по культам при Президиуме Горсовета гор. Орджоникидзе Севкавказя от 9 октября 1932 г. // ЦГА РСФСР-А. Ф. 56. Оп. 1. Д. 149.

20. Протокол №35 заседания Президиума Горсовета VI созыва г. Орджоникидзе. 15 ноября 1931 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 56. Оп. 1. Д. 104.
21. Протокол №5 заседания Бюро Северо-Осетинского областного комитета ВКП(б) от 5 февраля 1929 г. // ЦГА ИПД РСО-А. Ф. 1. Оп. 1. Д. 613. Л. 5.
22. Протокол №51 закрытого заседания Бюро Карачаевского обкома ВКП(б) от 7 августа 1929 г. // ЦДОДиП КЧР. Ф. П-45. Оп. 1. Д. 27. Л. 23.
23. Протокол №69 заседания Бюро Карачаевского обкома ВКП(б) от 2 ноября 1929 г. // ЦДОДиП КЧР. Ф. 45. Оп. 1. Д. 26.
24. Протокол №7 заседания Президиума Краснодарского городского совета рабочих, крестьянских, казачьих и красноармейских депутатов, 3 апреля 1931 г., г. Краснодар // ГАКК. Ф. 988. Оп. 1. Д. 1.
25. Протокол допроса обвиняемого гражданина Мещерякова Якова («Серафима») Михайловича от 21 января 1933 г. Дело №224597 О.Г.П.У. [Копия] // Музей церковной истории и искусства Ставропольской и Невинномысской епархии.
26. Протокол допроса свидетеля Якова Михайловича Мещерякова. Дело №224597 О.Г.П.У. // Музей церковной истории и искусства Ставропольской и Невинномысской епархии.
27. Справка. Дело №224597 О.Г.П.У. // Музей церковной истории и искусства Ставропольской и Невинномысской епархии.
28. Ходатайство лишения Х. Цомаева в городской исполком о восстановлении его в избирательных правах. 17 декабря 1925 г. // Царикаев Т.А. Репрессивная политика советской власти в Северной Осетии (1920–1930-е гг.). Владикавказ, 2009.
29. Циркуляр №3.445 Административного отдела Ставропольского окрисполкома НКВД РСФСР в секретариат ВЦИК РСФСР. 5 марта 1930 г. // ГАСК. Ф. 299. Оп. 1. Д. 1231.

# **Обновленческий раскол Русской Православной Церкви в кинофотодокументах Российского государственного архива кинофотодокументов**

***Серегина И.И. (Москва)***

---

В 1922 г. начался один из самых трагических для Русской Православной Церкви этапов и самый запутанный в истории отношений власти и Церкви.

Перед началом новой антирелигиозной кампании власти провели реорганизацию занимающихся борьбой с Церковью структур. Все они были преобразованы по партийной линии. Еще в августе 1921 г. начал действовать отдел пропаганды и агитации ЦК РКП(б), 12 ноября 1921 г. – Главный политико-просветительский комитет во главе с Н.К. Крупской. При губкомах проводились антирелигиозные семинары для подготовки квалифицированных специалистов. С 1922 г. главным органом власти, непосредственно занимающимся Церковью, стал VI («церковный») отдел секретного отдела Государственного политического управления (ГПУ). С 1922 по 1939 гг. бесменным главой VI отдела был Евгений Александрович Тучков (1892–1957 гг.), осуществлявший непосредственное руководство гонениями на Церковь. В глазах сталкивавшихся с ним православных христиан он являлся поистине демонической личностью. Интересно, что это был выходец из крестьян, бесспорно, очень умный и хитрый человек, умевший запугивать людей и принуждать их к сотрудничеству. В 1922 г. была создана Антирелигиозная комиссия (АРК), осуществлявшая контроль со стороны ЦК над деятельностью ГПУ. С осени 1922 г. ее секретарем стал тот же Тучков; в ней состояли такие важные лица, как, например, В.Р. Менжинский (заместитель главы ГПУ Ф.Э. Дзержинского) и заместитель наркома юстиции П.А. Красиков. Однако

главная роль в борьбе с Церковью возлагалась на ГПУ. Таким образом, государство создало мощную и эффективную машину для борьбы с религией.

Одновременно с кампанией по изъятию церковных ценностей была задумана еще одна акция против Русской Православной Церкви – использование обновленческого движения для раскола Церкви изнутри. «Впервые программа этого радикально-реформаторского направления в Церкви прозвучала в 1905 году» [12, с. 64] – в обращении «группы 32-х священников» к митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому), корни же ее лежат в начале 1860-х гг., когда антимонашеские настроения в церковных кругах породили надежду на реформу Русской Православной Церкви, а вместе с ней и волну дискуссий по этому поводу. «Необходимость изменений признавало еще дореволюционное священноначалие, их начал осуществлять, но не завершил Поместный Собор 1917–1918 гг. Поэтому многие достойные люди первоначально достаточно лояльно относились к обновленцам, надеясь, что они смогут решить наболевшие церковные проблемы» [3].

Всю первую половину 1922 г. под руководством Политбюро ГПУ готовился церковный переворот. Главным разработчиком программы уничтожения Церкви с помощью раскольников был Лев Давидович Троцкий.

В марте – апреле 1922 г. властями была проведена основная работа по вербовке будущих обновленцев. Вот как говорит о них историк Церкви, бывший обновленец А.Э. Левитин-Краснов: «Первая, самая многочисленная группа – обыкновенные русские священники, случайно попавшие в этой сутолоке, которая происходила в церкви... Вторые – прохвосты, присоединившиеся к обновленчеству в погоне за быстрой карьерой, спешившие воспользоваться «свободой нравов», дозволенной обновленцам. Почти все они были агентами ГПУ. Третьи – идейные модернисты, искренне стремившиеся к обновлению церкви. Эти жили впроголодь, ютились в захудалых приходах, теснимые властями, своим духовным начальством и непризнанные народом. Они почти все кончили в лагерях. Четвертые – идеологи обновленчества. Блестящие, талантливые, честолюбивые люди, выплывшие на гребне революционной волны (так называемые церковные Бонапарты)» [7, с. 118].

24 марта 1922 г. группа священников во главе с Александром Ивановичем Введенским, Александром Ивановичем Боярским и Владимиром

Дмитриевичем Красницким опубликовала свой первый программный документ.

Затем обновленцы уже открыто стали обвинять Патриарха и верное ему духовенство в контрреволюционной деятельности и отказе помочь голодающим, что якобы и вызвало их возмущение. Вся эта клевета печаталась в центральной советской прессе, что было обусловлено прямым приказом Политбюро – всемерно освещать деятельность обновленцев с положительной точки зрения, в том числе и средствами кинематографа.

Для облегчения церковного переворота начались репрессии против духовенства и Патриарха Московского и всея Руси Тихона.

В мае 1922 г. группа обновленцев (в их числе были А.И. Введенский и А.И. Боярский) три раза обращалась к арестованному Патриарху с требованием передачи церковной власти.

Прекрасно понимая, с кем имеет дело, Патриарх Тихон 18 мая подписал документ о разрешении обновленцам временно вести патриаршую канцелярию до прибытия Ярославского митрополита Агафангела (Преображенского) [3]. Но посланники ГПУ совершенно беззастенчиво и незаконно объявили себя полноправными членами Высшего Церковного Управления (ВЦУ), во главе которого поставили епископа Антонина (Грановского). Епископ Антонин до 1917 г. занимался административно-педагогической деятельностью, не всегда успешно из-за крайне тяжелого характера и экстравагантного поведения, а с января 1917 г., живя на покое, стал вводить в богослужение произвольные изменения.

На следующий день, 19 мая, Патриарха выдворили из Троицкого подворья в Донской монастырь со строжайшей охраной и полной изоляцией от внешнего мира, где в маленькой квартирке над монастырскими воротами ему предстояло пробыть ровно год. А на Троицком подворье в тот же день разместилось самозванное ВЦУ [14].

16 июня 1922 г. митрополит Сергей (Страгородский), епископы Евдоким (Мещерский) и Серафим (Мещеряков) под давлением властей поддержали самозванное ВЦУ. На фоне этих событий 6 августа в Москве открылся так долго готовившийся ГПУ Всероссийский съезд белого духовенства «Живая Церковь».

В Российском государственном архиве кинофотодокументов (РГАКФД) хранятся три кинодокумента со съемками данного события. В первом сюжете «Киноправды №9» от 25 августа 1922 г. (арх. №1-727) съемки снабжены титрами. Первый титр с НДП: «СЪЕЗД «ЖИВОЙ ЦЕРКВИ» ОТКРЫЛСЯ 6-ГО АВГУСТА 1922 ГОДА» – соответствует действительности. Согласно опубликованным документам, открытие съезда проходило в Третьем доме Советов на Садово-Каретной улице, бывшем здании Московской духовной семинарии. Присутствовало около 200 делегатов. Гостями на съезде были архимандрит Иаков от Константинопольского Патриархата и архимандрит Павел от Александрийского Патриархата; сняты их крупные планы. Был избран президиум во главе с лидером московской организации «Живая Церковь» В.Д. Красницким. Карьера бывшего протоиерея в это время достигла своей наивысшей точки. Родился он в 1880 г. на Украине в семье служащего, окончил Санкт-Петербургскую духовную академию и до 1922 г. не имел никакого отношения к обновленческому движению. Однако благодаря своим организаторским способностям и непопучному поведению очень быстро стал обновленческим лидером.

На сегодняшний день удалось атрибутировать присутствующих в съемке В.Д. Красницкого, епископов Антонина (Грановского), Евдокима (Мещерского), Виталия (Введенского), епископа Методистской церкви Эдгара Блэйка, священников Иоанна Альбинского и Павла Николаевича Красотина. Возможно, присутствует в съемке профессор Одесского института народного хозяйства Александр Иванович Покровский.

В сюжете «Киноправды» запечатлены не только события 6 августа. Согласно данным письменных источников, на первом заседании В.Д. Красницкий потребовал удаления всех монахов во главе с епископом Антонином, что и было сделано. В последующие дни, в отличие от других епископов, Антонин на съезде не присутствовал. В сюжете «Киноправды» сняты два разных состава президиума, и только один – с участием Антонина.

Дважды в архивных документах фигурируют съемки организационного заседания съезда – в кинолетописях №1-2018 и №1-11976. В застекленной галерее за круглым столом сидят шесть представителей духовенства, сняты

их крупные планы. Точно удалось атрибутировать только В.Д. Красницкого и П.Н. Красотина. С большой долей вероятности можно сказать, что самый пожилой участник съемки – священник Иоанн Альбинский. Только он в 1922 г. достиг преклонного возраста, остальным лидерам обновленчества на момент съемки не было и 50 лет. И. Альбинский был идейным врагом монашества, являлся одним из основателей группы «Живая Церковь».

В кадре представители духовенства ставят подписи на документе. Данные съемки с уверенностью можно датировать летом 1922 г. В пользу этой даты говорит тот факт, что в кадре нет Александра Введенского. В это время он лечился после ранения (у него были выбиты зубы), полученного в первый день «Суда над князьями Церкви» в Петрограде. А.И. Введенский должен был выступить на данном судилище в качестве главного обвинителя, но был ранен женщиной, бросившей в него камень. Поэтому на съезде 1922 г. его не было. Напротив, Павел Красотин уклонился в раскол только летом 1922 г. Возможно, что это съемки подготовительного совещания священников-«живоцерковников», готовивших повестку дня 3 августа 1922 г.

Несомненно, присутствуют здесь еще два лидера обновленчества – священники Сергей Владимирович Калиновский и Евгений Христофорович Белков. Но на сегодня не удалось найти не только их фотоизображений, но и описания внешности.

16 августа после молебна в Успенском соборе Московского Кремля В.Д. Красницкий был провозглашен «первым протопресвитером» «Живой Церкви».

Съезд избрал новое ВЦУ, в котором только Антонин не был членом «Живой Церкви»; ему дали титул «митрополит Московский и всяя Руси».

Деятельность обновленцев получила достаточно положительный отклик в советской прессе, охотно печатавшей клевету обновленцев на «тихоновцев». Этим же объясняется присутствие кинооператоров на съезде.

Помимо съемок заседания «живоцерковников» в данные кинолетописи вошли съемки лидера обновленцев – епископа Антонина (Грановского). Это также съемки 1922 г. Именно в 1922 г. власть делала ставку на Антонина как самого авторитетного из раскольников. В одном из планов

он выходит из ворот в окружении верующих, в другом плане – проходит по территории с церковной постройкой и позирует кинооператору, в третьем плане – позирует в сопровождении двух мужчин в штатской одежде. Для атрибутирования этих незначительных, по большому счету, кадров пришлось изучить огромное количество фотодокументов старой Москвы, съездить на возможные места съемок. И все равно остались сомнения. В окружении верующих Антонин может выходить из Заиконоспасского монастыря, где он проводил самочинные богослужения. Два других фрагмента скорее всего были сняты на территории Богоявленского монастыря, где Антонин проживал и от которого сейчас осталась только церковь. Антонин в кинодокументах РГАКФД вообще запечатлен больше других обновленческих лидеров; сюда следует добавить и съемки изъятия церковных ценностей (арх. №1-33809).

С лета 1922 по весну 1923 г. происходит захват обновленцами церковной власти в столице и провинции. В это же время происходят расколы и создаются отдельные секты в самой обновленческой среде.

Обновленческий раскол распространился на Грузию и Украину. Там обновленцы добивались автокефалии, хотя крайние реформаторы еще в годы Гражданской войны отделились от Русской Православной Церкви.

Окончательный разгром «тихоновщины» планировалось провести на «поместном соборе», который открылся в Москве 29 апреля 1923 г. Этот собор получил название «Первый обновленческий», или «лжесобор», а в официальной советской печати он именовался «Вторым поместным Всероссийским собором».

На собор приехало 476 делегатов, в числе которых было множество женатых архиереев. Председателем лжесобора был выбран женатый «митрополит» Петр Блинов. Это стало вершиной его обновленческой деятельности. У обновленцев он носил титулы «митрополит всея Сибири» и «председатель сибирской церкви». Участники собора открыто вознесли хвалу революции, которую они величали «христианским творением», и советскому правительству, бывшему, по их словам, первым правительством в мире, пытающимся осуществить «идеалы Царства Божия», а также Ленину, который «должен быть дорог и для церковных людей».

Затем Патриарх Тихон, находящийся под арестом, был заочно осужден и лишен не только сана, но даже и монашества. Отныне он назывался «мирянином Василием Белавиным». После этого было отменено и само патриаршество, а его восстановление названо контрреволюционным деянием.

Лжесобор выработал резолюции, узаконившие противоканонические реформы ВЦУ: о закрытии монастырей, о белом брачном епископате и второбрачии духовенства, о фальсификации нетленности мощей, об отлучении от церкви всех членов Карловацкого собора, о переходе на григорианский стиль. Собор заявил о том, что советская власть не является гонителем церкви, и объявил анафемствование советской власти не имеющим никакой силы. А лжемитрополит Виссарион предложил даже всем членам лжесобора вступить в Коммунистическую партию [1, с. 224].

Съемки, хранящиеся в РГАКФД (арх. №1-1706 и №1-2018), запечатлели рабочие заседания собора в Третьем доме Советов. Кинолетопись 1-1706 имела название «Заседание поместного собора в Москве» и была датирована 1900–1930 гг., что, конечно, не соответствовало действительности. Поместный Собор Русской Православной Церкви проходил в 1917–1918 гг., и, к сожалению, в РГАКФД не удалось найти ни одной съемки данного события.

На сегодняшний день удалось атрибутировать присутствующих в съемке «митрополита Московского и всея Руси» Антонина (Грановского), «епископа Крутицкого» Александра Введенского, «митрополита Томского и всея Сибири» Петра Блинова, «первого протопресвитера всея Руси» Владимира Красницкого, протоиерея Александра Боярского, историка Церкви Василия Захаровича Белоликова. Следует отметить, что родной брат В.З. Белоликова, епископ Пимен, в 2000 г. причислен Русской Православной Церковью к лику святых. Присутствуют в съемке и бывший обер-прокурор Священного Синода Владимир Николаевич Львов, в июле 1922 г. вернувшийся из эмиграции с разрешения Политбюро ЦК РКП(б), а также профессор Харьковского университета Иоанн Иоаннович Филевский, «митрополит» Тихон (Василевский), священник Павел Красотин. С большой долей вероятности можно утверждать, что в президиуме присутствуют «архиепископ» Иоанн Альбинский и профессор Одесского института народного хозяйства Александр Иванович Покровский.

Хранятся в архиве и три фотографии данного события: на первой (арх. №3-4054) запечатлены (слева направо) В.Д. Красницкий, Петр Блинов и епископ Антонин в кулуарах собора за беседой (рис. 1), на второй (арх. №3-4053) – члены президиума (рис. 2), на третьей (арх. №3-4066) – делегаты в зале (рис. 3). Каталогные карточки для традиционного каталога составлялись в 1938 г., на них были указаны дата события и три лидера обновленчества с новыми титулами – «Московский митрополит» Антонин, «митрополит Сибири» Петр, «протопресвитер» Красницкий. В 1990-е гг. рукой главного специалиста отдела научно-справочного аппарата РГАКФД Ирины Вячеславовны Князьковой в карточки были внесены уточнения – добавлены фамилии Грановский и Блинов.

Еще на одной фотографии (арх. №2-8478), имеющей прямое отношение к лжесобору, хотелось бы остановиться отдельно. Перед нами – группа священнослужителей, сидящие в центре – в епископском облачении (рис. 4). На каталожной карточке было указано, что это «заседание высшего духовного органа – Синода». Опять же, рукой И.В. Князьковой было подписано: «обновленческого Синода; среди присутствующих – митрополит А. Введенский». Дата при составлении карточки не была указана. Но двумя разными подчеркиками подписано: «начало 1920-х» и «Москва 1937». Скорее всего, это съемки того же 1923 г. В пользу этой даты говорят несколько фактов. Во-первых, присутствующие на фото А.И. Введенский (сидит третий слева), Иоанн Альбинский (сидит второй слева) и Павел Красотин (сидит первый справа) выглядят совершенно так же, как в вышеуказанных кинодокументах за 1922–1923 гг. Во-вторых, на фотографии присутствуют два иерарха, уклонившихся в раскол, – архиепископы Серафим (Мещеряков) (сидит второй справа) и Вениамин (Муратовский) (сидит четвертый справа). То, что они уже в сане «митрополитов», подтверждает наличие креста на их клобуках. До 1987 г. только Патриарх и митрополиты имели право носить крест на головном уборе. Серафим (Мещеряков) получил от обновленцев титул «митрополита» в 1922 г., Вениамин (Муратовский) – 6 сентября 1923 г. Обновленческий Синод был создан в августе 1923 г. Известно также, что после лжесобора 1923 г. иерархи разъехались по епархиям. Уже осенью 1924 г. Серафим (Мещеряков)



**Рис. 1.** Обновленческие лидеры (слева направо) «протопресвитер» Владимир Красницкий, «митрополит» Петр Блинов, епископ Антонин (Грановский) в кулуарах лжесобора. г. Москва, апрель-май 1923 г. РГАКФД. 3-4054.



**Рис. 2.** Президиум обновленческого «Собора». Среди присутствующих – «протопресвитер» Владимир Красницкий, «митрополит» Петр Блинов, епископ Антонин (Грановский), протоиерей Александр Боярский, В.Н. Львов, В.З. Белоликов, священник Павел Красотин. г. Москва, апрель-май 1923 г. РГАКФД. 3-4053.



**Рис. 3.** Делегаты обновленческого «Собора» в зале Третьего дома Советов. г. Москва, апрель-май 1923 г. РГАКФД. 3-4066.



**Рис. 4.** Заседание обновленческого «Синода». Среди сидящих за столом – священник Павел Красотин (1-й справа), «митрополит» Серафим (Мещеряков) (2-й справа), «митрополит» Вениамин (Муратовский) (4-й справа), «епископ» Александр Введенский (3-й слева), [«архиепископ» Иоанн Альбинский (2-й слева)]. г. Москва, [август] 1923 г. РГАКФД. 2-8478.

вышел из раскола, а в 1933 г. был расстрелян. Остальных присутствующих на фотографии атрибутировать пока не удалось.

После лжесобора 1923 г. обновленчество старается жить сравнительно скромной жизнью. В августе 1923 г. обновленцы вместо ВЦУ создают свой «Священный Синод», который просуществовал до 1935 г. Обновленческий «митрополит» Евдоким (Мещерский) был назначен главой «Синода». С этого времени до весны 1924 г. обновленцы пытаются вести переговоры с Патриархом Тихоном. Однако в примирении не была заинтересована ни одна из противоборствующих сторон.

После освобождения Патриарха Тихона из-под ареста 25 июня 1923 г. приходы и епархии Русской Православной Церкви стали возвращаться из раскола.

27 августа 1923 г., осознав свою ошибку, митрополит Сергей (Страгородский) оставляет обновленческий раскол, 11 сентября 1924 г. епископ Серафим (Мещеряков) также приносит публичное покаяние Патриарху.

Закат обновленческого движения начался после смерти Патриарха Тихона (7 апреля 1925 г.).

В октябре 1925 г. прошел еще один лжесобор, получивший название «Третий Поместный Собор православной церкви на территории СССР». Несмотря на большую численность делегатов, он не коснулся ни одного из существенных вопросов религиозной реформы. О том, что он не имел никакого значения для власти, говорит и факт отсутствия съёмок данного события. В течение нескольких лет после собора число обновленческих приходов сократилось почти в три раза.

В 1927 г. умер Антонин, так и не примирившись с Церковью. В том же году был арестован и сослан в Томск бывший обер-прокурор Священного Синода В.Н. Львов; он умер в тюрьме в 1930 г.

В 1934 г. начались массовые аресты обновленческого духовенства, закрытие обновленческих приходов. В 1934 г. был расстрелян так и не примирившийся с Церковью «митрополит Ивановский и Кинешемский» Александр Боярский. Из его потомков выросла целая актерская династия, самым известным стал его родной внук Михаил Боярский. В том же году порвал с обновленчеством историк В.З. Белоликов.

С 1935 г. управление остатками обновленческих приходов сосредоточил в своих руках «первоиерарх» Виталий (Введенский), в 1941 г. его сменил «митрополит» Александр Введенский.

В 1935 г. в Москве умер в нищете лжемитрополит Евдоким (Мещерский). В 1936 г. от воспаления легких скончался Владимир Красницкий, последние пять лет своей жизни служивший священником на ленинградском Серафимовском кладбище. В 1938 г. был расстрелян «митрополит всея Сибири» Петр Блинов.

Пытаясь избежать ареста и гибели, многие обновленцы пошли на открытое отречение от Христа. Самым громким было отречение обновленческого «митрополита Ленинградского» Николая Платонова, который стал сотрудником Музея истории религии и атеизма.

В 1944 г. принес покаяние и был принят в лоно Русской Православной Церкви Виталий (Введенский).

Узнав об избрании митрополита Сергия (Страгородского) Патриархом в 1943 г., Александр Введенский, «первоиерарх Православных Церквей в СССР» с титулом «святейший и блаженнейший великий господин и отец», попытался выдвинуть ряд проектов объединения со старообрядцами, с католиками и даже образования особой секты. Не найдя поддержки и в лице нового Патриарха Алексия (Симанского), «первоиерарх» умер в 1946 г. от паралича. У его гроба в храме Пимена Великого в Новых Воротниках рядом с тремя женами стояла Александра Коллонтай. Через три месяца после смерти Введенского этот храм – последний оплот обновленчества – был передан Русской Православной Церкви. Эта дата и считается условным концом обновленческого раскола [14].

Несмотря на попытку властей расколоть Русскую Православную Церковь изнутри, она смогла сохранить свои организационные структуры и не была уничтожена полностью, но, пройдя через различные испытания, только укрепилась духовно. К числу причин поражения обновленческого движения можно отнести раскол внутри движения, междоусобицу обновленческих групп, борьбу лидеров движения за власть, и самую главную, связанную с неприятием движения верующими, – «чересчур быстрый темп в осуществле-

нии перестройки православия... не сообразующийся с характером массового религиозного сознания» [9, с. 45].

А обновленчество, полностью себя дискредитировавшее и отторгнутое в начале XX в. большинством церковного народа, вспыхнуло с новой силой в наше время. Это и последователи иудео-христианского учения протоиерея Александра Меня, и последователи проповедника «Сретенского общества» Георгия Кочеткова. То, что сейчас происходит на Украине, зашло далеко за рамки и обновленчества, и неоновобновленчества. Поэтому сегодня так важно, сохраняя в памяти события не столь далекого прошлого, предотвратить возникающую опасность нового обновленческого раскола, сохранить единство Церкви и чистоту православия.

- 
1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти (1917–1943) / Сост. М.Е. Губонин. М.: ПСТБИ, 1994.
  2. ВКП(б) в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898–1935). Т. 2. М.: Партиздат ЦК ВКП(б), 1936.
  3. Губкин О. Русская Православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы. Кандидатская диссертация по кафедре церковно-исторических дисциплин Санкт-Петербургской духовной семинарии [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://sir35.narod.ru/Orthodoxy/Ch\\_606.htm](http://sir35.narod.ru/Orthodoxy/Ch_606.htm) (дата обращения: 25.05.2015).
  4. *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 1. Тверь: Булат, 1992.
  5. *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996.
  6. *Кашеваров А.П.* Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и РПЦ, 1917–1945 гг. СПб., 1995.
  7. *Краснов-Левитин А.Э.* Лихие годы. 1925–1949. Воспоминания. Paris, 1977.
  8. *Кривова Н.А.* Власть и церковь в 1922–1925 гг. М.: АИРО-XX, 1997.
  9. *Курочкин П.К.* Социальная позиция русского православия. М.: Знание, 1969.
  10. Основные правила работы государственных архивов с кинофотофонодокументами / Сост. В.М. Магидов, Л.А. Кобелькова, Е.П. Тараканова. Главархив СССР, ВНИИДАД. М., 1980.

11. Подвергнуть аресту и привлечь к судебной ответственности: ВЧК-ГПУ и патриарх Тихон: 1917–1925 гг. / Публ. М.И. Одинцова // Исторический архив. 1997. №5–6.
12. Политбюро и церковь. Кн. 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://istmat.info/node/27206> (дата обращения: 25.05.2015).
13. *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
14. *Суздальцева Т.* Из истории борьбы с обновленчеством. Архивные документы. Ч. 1 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/32634.html> (дата обращения: 25.05.2015).
15. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
16. *Шкаровский М.В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат. 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995.

# **Архивные документы Центрального исторического архива Грузии о православном христианстве у народов Северного Кавказа (1830–1840-е гг.)**

***Соловьева Л.Т. (Москва)***

---

Основными источниками при исследовании вопроса о распространении христианства среди народов Северного Кавказа периода средневековья являются археологические материалы, древние архитектурные памятники, свидетельства летописей, фольклорные произведения, труды путешественников и др. Для конца XVIII – начала XIX вв. одним из ценнейших источников при изучении данной темы становятся документы различных архивохранилищ. Они содержат разнообразные и в большинстве своем достаточно достоверные сведения о том, какие меры предпринимались Российской империей для усиления влияния православного христианства среди народов Северного Кавказа, а также о том, в каких формах было представлено христианство в культуре народов этого региона.

Значительный массив таких документов хранится в Центральном историческом архиве Грузии (ЦИАГ), который находится в столице Грузии г. Тбилиси. Как известно, именно Тбилиси (Тифлис) в XIX в. играл роль административного и культурного центра всего Кавказа. В различных фондах этого архива представлены материалы не только о распространении христианства у народов Северного Кавказа – осетин (в том числе живших на территории Грузии), ингушей, чеченцев и других, но и о состоянии христианства на «окраинах» Грузии – в горных районах Хевсурети, Пшави, Тушети и др.

В документах первой трети XIX в., где содержатся общие описания тех или иных народов, нередко можно встретить упоминания о былом распространении в их среде христианства. Так, в материалах 1830 г. (Доклады о горских на-

родах: чеченцах, кумыках, абазинах, карачаевцах и других народах Северного Кавказа. ЦИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2456. 53 л.), когда речь идет о «Балкарах, Чегемах и Карачаевцах», указывается: «Мусульманская вера существует там не во всей строгости; между низшими классами сохраняются доселе многие признаки христианства, смешанные с языческими суевериями. Во владении Балкарцев находятся развалины христианских церквей, которые доселе служат предметом уважения народного: по рассказам, сохраняются даже в сих церквах старинные книги христианские, почитаемые заповедною святынею» (л. 11).

Более интересны и информативны те архивные документы, где рассматриваются конкретные ситуации: как происходило крещение тех или иных групп горцев, какие проблемы возникали в повседневной жизни «новокрещеных», в частности ингушей, именно в силу того, что они стали исповедовать новую веру.

Следует отметить, что многие авторы обращались к изучению особенностей процесса христианизации северокавказских народов, влияния христианства на культуру этих народов [3; 4; 5 и др.]. Историко-этнографическому анализу роли христианства в ингушском обществе посвящены несколько работ М.С.-Г. Албогачиевой, основанных в том числе и на обширных архивных свидетельствах, в которых показаны сложные многовековые перипетии взаимоотношений этого народа с христианской религией [1; 2].

Вместе с тем новые архивные материалы позволяют не только добавить интересные детали к уже известным фактам, но и понять причины того, почему довольно активная миссионерская деятельность со стороны Грузии (во второй половине XVIII – начале XIX вв.) и Российской империи (с начала XIX в.) среди ингушей, несмотря на предпринятые значительные усилия, не имела успеха. Специально останавливаться на деталях этой миссионерской деятельности вряд ли стоит, поскольку данный вопрос хорошо освещен в литературе [1, с. 7–29; 2, с. 128–135].

Один из архивных документов, который содержит любопытные сведения о том, с какими проблемами были сопряжены попытки христианизации ингушей, относится к 1836 г. и называется «Отношения командира Отдельного Кавказского корпуса военному министру и рапорты Владикавказского коменданта о столкновениях между новокрещеными ингушами и магомета-

нами и о принятии мер к усмирению их, присланные главноуправляющему в копии для сведения» (ЦИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4175).

В этом деле имеется «Список Назрановским жителям ингушам, кто в Христианской вере и крестился и кто остался магометанской веры» (л. 14), из которого явствует, что в 1830-е гг. христианами в этом регионе считались довольно значительная часть ингушей: из 28 назрановских сел, в которых насчитывалось 505 дворов, христиан было подавляющее большинство – 2868 человек обоего пола, а «магометан» – 433 человека. Таким образом, формально около 87% жителей этих ингушских селений считались христианами и лишь 13% – мусульманами. (Отметим, что столь массовое крещение ингушей в конце XVIII – первой трети XIX вв. было обусловлено главным образом экономическими причинами [1, с. 20; 2, с. 132–133]).

Но какими же предстают «новокрещенные ингуши», когда мы анализируем этот архивный документ? В данном деле приводятся записи «допросов» нескольких ингушей, задержанных властями в ходе происходивших беспорядков, которые содержат любопытные данные и позволяют судить о том, каков был состав «новокрещенных», в силу каких причин они соглашались стать христианами (или объявляли себя христианами, не будучи таковыми) и какие обстоятельства повседневной жизни уже по прошествии двух-трех лет после этого события заставляли их выказывать недовольство новой для них религией.

О том, как происходило крещение местных жителей и насколько «несерьезным» (если можно так сказать) было отношение их к этому событию, говорят следующие факты.

Из «допроса» Араслана Мальсагова: «От роду мне полагаю будет 30 лет, из новокрещенных, веру сию принял я назад третий год, *смотря на других соседей и по совету назрановских старшин* (здесь и далее курсив мой. – Л. С.)». При этом он сетует на то, что их «не собрали предварительно и не спросили желания на принятие оной, а окрестили наполовину, т.е. в семье тех только, кои находились налицо, а бывших в отлучке оставили некрещеными, а также и тех, кои под разными предлогами не пожелали окреститься...» (л. 20).

Из «допроса» Джанхота Бракова (26 лет): «...веру исповедую идолопоклонническую, а семейство мое окрещено назад тому 2 года, я же остался в то

время неокрещенным, потому что заверил крестившего священника и пристава ингушевских и карабулакских народов сотника Гайтова, что я прежде был еще в малолетстве окрещен, и представил им облыжно в доказательство *имевшийся у меня камушек* от бывшего священника в давнем времени в дер. Шелхи, и с того времени находясь на стороне новокрещенных...» (л. 22).

Крещение части ингушей (судя по приводимым в документе данным, крещеных среди «назрановских ингушей» было большинство), тогда как многие односельчане и ближайшие родственники оставались «магометанами» и даже язычниками («идолопоклонниками» – по терминологии того времени), привело к возникновению целого ряда серьезных социальных проблем, таких как:

- разрушение родственных связей (как внутри семьи, так и в пределах других родственных групп);
- нарушение традиционных брачных связей;
- проблемы повседневного общения с односельчанами и соплеменниками, оставшимися «магометанами», сомнение в авторитете старшин;
- различные споры экономического характера (по поводу строительства мечетей, о землях и т.д.), перераставшие в межконфессиональные.

Так, Араслан Мальсагов, объясняя причины своего желания отказаться от христианской веры, рассказывал: «...более же всего беспокоило меня препятствие к Брачным союзам, ибо чрез окрещение и по различным верам между нами должны прекратиться в обществах дальнейшие родственные связи...» (л. 20). Джанхот Браков отмечал: «...начал обижаться и роптать на... священников, которые крещением своим расстроили меня со многими родственниками, ибо некоторых в семье окрестили, а других оставили некрещеными» (л. 23). Несомненно, нарушение традиционных социальных связей, возникновение конфессиональных барьеров между родственниками было неприемлемым для ингушского общества того периода. Родственная, но не конфессиональная идентичность оставалась тогда главной для ингушей, о чем говорит и следующий факт: когда власти с помощью силовых мер начали усмирять выступления «новокрещенных ингушей», к ним на помощь в первую очередь пришли их родственники-мусульмане. Как говорится в документе, «родственники их из магометан сами вызвались наблюдать за со-

хранением между ими тишины и ручались удержать их в повиновении, в чем и дали письменное обязательство. Споры о землях и другие несогласия они кончили между собой миролюбно» (л. 9).

Поскольку не только внутри сельских общин, но и внутри семейных и родственных коллективов проходило разделение по религиозному признаку, это нередко придавало возникающим спорам и разногласиям оттенок межконфессионального конфликта; как говорится в документе, возникали «неудовольствия между Новокрещенными Ингушами и единоплеменниками их из Магометан». Так, ингуши-христиане препятствовали «назрановским магометанам» строить в селениях мечети (л. 4 об.), между ними возникали земельные споры (л. 9). В свою очередь, и «магометане» «начали наносить новокрещеным обиды, притеснения и во всем насмехались» (л. 21). Как отметил Араслан Мальсагов, «возникли со стороны магометан насмешки и разные поругания о принятии мною сей веры» (л. 20). Выход из этого положения ингуши-христиане видели в том, чтобы «переселиться крещеным от магометан по реке Назранке, где бы оные имели место жительства и посреди себя церковь, дабы исполнять в точности принятую ими христианскую веру» (л. 22 об.), предполагалось даже переселить «магометан на реку Сунжу в течение 60 дней» (л. 22 об.). Жители одного из ингушских сел предлагали иной выход: «просить своего пристава и начальство выкрестить остальные 18 семейств, или позволить и нам остаться по-прежнему в иноверии» (л. 24 об.).

Смущало ингушей также то, что они сами нередко принимали христианство по совету своих старшин и «почетных людей», подчиняясь их авторитету, а те впоследствии изменяли православной вере и принимали ислам. Так, Араслан Мальсагов рассказал в ходе «допроса»: «...прежде окрещенные в Тифлисе бывшим митрополитом Феофилактом, и в Назрани священниками наши старики и почетные люди... брося православную веру, исполняют мусульманские обряды, и первые вместо того чтобы подать собою нам пример, смеялись надо мной и над прочими новокрещеными» (л. 20 об.).

Почитание новой веры «тягостною», требование «отмены Христианской веры» ингуши, как отмечал, в частности, Джанхот Браков, обосновывали также тем, что им так и не преподали основ христианского вероучения: «...прибыли к нам грузинские священники, но оные нас ни к чему не учили»,

после крещения священники «не делали никакого внушения и наставления, в чем состоит вера и моя к ней обязанность, потому что я грузинского языка не знаю, и полагал, что могу по своему произволу отступать от оной веры и находиться как пожелаю» (л. 23).

Данный архивный документ еще раз подтверждает выводы исследователей о том, что в начале XIX в. для Ингушетии был характерен религиозный синкретизм – здесь можно было встретить и язычника, и христианина, и мусульманина: «Ингушетия представляла собой... картину полнейшего религиозного хаоса, где воззрения различных эпох и разнообразных религиозных систем причудливо сочетались друг с другом» [1, с. 23]. Судя по архивным материалам, в народном представлении исповедание христианской веры не являлось препятствием к тому, чтобы отмечать мусульманские праздники «по мусульманскому обычаю» и в то же время высказывать желание вернуться к вере языческой. В этих обстоятельствах нередко только карательные меры и использование воинских отрядов «убеждали» ингушей не требовать от властей освободить их «от исполнения христианских обрядов». Так, 2 апреля 1836 г. в предписании корпусного командира Владикавказскому коменданту говорится: «...полезнее было бы оставить майора Сулимовского в Назрани с бывшею при нем командою до совершенного восстановления порядка между новокрещенными Ингушами, тогда может быть они не решились бы опять возобновить свои требования об освобождении их от исполнения христианских обрядов и не было бы надобности приводить из Грозной войск, прибытие коих может произвести новое волнение в народе» (л. 5), а в отношении корпусного командира военному министру от 23 апреля отмечается: «...Новокрещенные ингуши, видя, что против них принимают решительные меры, поспешили изъявить безусловное согласие оставаться в принятой ими православной вере...» (л. 9).

Очевидно, что в этот период влияние ислама в ингушском обществе было еще не особенно прочным, более авторитетными в народе оставались традиционные языческие верования. Так, Араслан Мальсагов, задержанный во Владикавказе, когда он «вместе с прочими новокрещенными собравшимися... к Владикавказскому коменданту, просил по совету старшины Джемболата Мальсагова... об отмене Христианской веры», сообщил на допросе: «А

веру Христианскую исповедовал бы по возможности ныне; но магометанином никогда быть не желаю, ибо и предки мои и других ингушей магометанами не были». Поэтому, видимо, после того как Владикавказский комендант не разрешил им отступить от христианства, он собирался бежать, но «только не в Чечню, а к галгаевцам» (то есть в горные районы Ингушетии, где еще сохранялись традиционные языческие верования, тогда как в Чечне ислам занимал уже более прочные позиции) (л. 20 об.-21).

Вместе с тем и многие мусульманские обряды, в частности мусульманские праздники, судя по всему, уже вошли в той или иной степени в народную культуру, что еще раз подтверждает синкретизм религиозных верований ингушского общества первой трети XIX в. Например, 2 апреля 1836 г. в донесении военному министру отмечалось: «... Старшины новокрещеных Ингушей, прибыв в крепость Владикавказ, явились к полковнику Широкому и просили у него дозволения праздновать вместе с магометанами Байрам по мусульманскому обычаю. Полковник Широкий, отвергнув таковую их прозбу, заметил из разговоров их, что они не переменили своего мнения на счет веры, т.е. желание обратиться в прежнее *язычество*» (л. 4 об.). Командир Кавказского линейного батальона майор Сулимовский в своем рапорте также сообщал, что к нему во Владикавказ прибыл сотник Гайтов «с почетными старшинами из новокрещеных назрановцев», которые просили у него разрешения «начать им байрам вместе с другими магометанами» (л. 2 об.).

Среди архивных материалов Центрального исторического архива Грузии немало таких, где содержатся сведения о характерном для северокавказских народов религиозном синкретизме, который складывался в течение столетий. Это касается особенно тех регионов, которые примыкали к территории Грузии и испытывали наиболее сильное влияние православного христианства. Поскольку это влияние зачастую оказывалось через посредство горных групп грузин (хевсуры, тушины и др.), религиозные верования которых также были в значительной степени синкретичны, то и результаты подобного влияния были порой весьма своеобразны. В этом плане интересен архивный документ, относящийся к 1849 г., – «По представлению Тифлисского Военного Губернатора о возвращении кистинам Истукана под названием Майстский Джвари» (ЦИАГ. Ф. 3. Д. 397) [6, с. 123–124].

В этом документе речь идет о том, что жители кистинского (чеченского) общества Майсты (по данным XIX в., в это общество входили три селения; в народных преданиях чеченцев Майсты выступает как ведущий культурный и общественно-политический центр) обратились через Тушино-Пшаво-Хевсурского окружного начальника к Тифлисскому военному губернатору с настоятельной просьбой вернуть им «истукана», которого они называют «Майстский Джвари/Джвары», а также принадлежащее этому божеству «имущество». Этот «истукан» был отобран у майстинцев князем Джорджадзе, помощником Тушино-Пшаво-Хевсурского окружного начальника, по распоряжению исполняющего должность Тушинского благочинного Иова Цискарова. Последний разъяснил, что «немирные Кистины Майстского общества имеют у себя истукана, так называемого ими Святым Георгием Майстским Джвары, разгласив, что он делает чудотворства; и тушины, услышав об этом, приносят в честь ему пожертвования: хлебом, деньгами и резали баранов». Князь Джорджадзе по требованию И. Цискарова отобрал у кистин этого «истукана», «дабы между Тушинским народом, исполняющим и без того слабо обряды христианские» не укреплялось идолопоклонство (л. 2).

Майстинцы, обосновывая свое требование, подчеркивали, что почитают «истукана» «за святого Георгия, угодника Божия» и не могут обходиться без него, ибо «он помогает им в их нуждах». Как следует из текста документа, жители Майсты считали этого «идола» именно христианской святыней, поскольку, как они утверждали, ему поклонялись еще их предки, которые были христианами, «но впоследствии по смутным временам приняли Магометанскую веру». Сами просители-кистины уже именовали себя приверженцами «магометанской веры», но обещали, если им вернут «святого Георгия», впоследствии принять православие, а также «привлечь к себе... и тех горцев, кои равномерно теперь участвуют в почитании истукана» (л. 3 об.).

Тифлиссский военный губернатор разрешил выполнить просьбу майстинцев, приняв во внимание, что «божище это составляет предмет давнишнего почитания и обожания кистинцев и выдается ими за образ святого Георгия». В документе указано, что часть жителей общества Майсты (32 семьи, 207 человек) в 1848 г. переселились на территорию Грузии: «...добровольно сделались нам подданными и поселились с разрешения начальства в наших

владениях на урочище Бацары». Этим переселенцам из Майсты, которые из «немирных кистин» превратились в «подданных» Российской империи, и предполагалось вернуть «святого Георгия».

В деле имеется также «Список истукану, отобранному от Кистин Майстского общества, и всему при нем найденному». Здесь дается описание «святого Георгия»: «Истукан деревянный, лицо обитое серебром, вместо глаз вставлены 2 красные камня, обернут лоскутками из разных материй белого и красного цвета». Перечислено также все найденное при нем «украшительное достояние», «всего вещей и денег сорок семь штук»: 7 «медных колокольчиков средних целых», 2 колокольчика «изломанных», 1 медный кружок, 1 медная чашка с обломанными краями, 3 маленьких серебряных колокольчика, 1 серебряная цепочка, 1 серебряная цепочка с шестью бубенчиками, 1 проволочное кольцо. Среди «имущества» «истукана» преобладали монеты («деньги русские»): пять 20-копеечных, две 15-копеечных, одна 10-копеечная, а также 21 монета «разного чекана и достоинства» (л. 5).

Представляется интересным, что Тифлисский военный губернатор, обосновывая свое решение вернуть «истукана» кистинам, указывал, что он при этом «сообразовывался» с «обычаями здешнего края, населенного полудиким необразованным народом», с желанием «вселить в сердца обитателей гор нравственность и общежитие; содействовать Духовному началству к утверждению спасительных начал христианской религии», а также с тем, «что по закону каждый исполняет обряды по своей вере». Поэтому он счел преждевременным «вводить новоустройство, и упразднить между горскими племенами существующие обычаи с давних времен, как не заключающие в себе особенно важного отступления». Разрешая вернуть «святого Георгия» кистинам-переселенцам, Тифлисский военный губернатор отмечал: «Но если противу желания горцев отнять у них давно уважаемого равномерно и сими последними так называемого истукана Георгия Майстского, то и между ними легко может породиться непокорность и они сочтут это некоторым родом за стеснительность» (л. 3). Все же он просил Тушино-Пшаво-Хевсурского окружного начальника проследить, «чтобы обстоятельство это (т.е. возвращение святого Георгия) не породило вредных толков в народе» (л. 4).

Многие архивные документы XIX в. содержат данные о том, какие коллизии возникали в повседневной жизни в связи с тем, что некоторые из норм обычного права, которых в основном придерживалось население горных регионов (осетины, грузины-горцы – мтиулы, пшавы, тушины, хевсуры), не всегда соответствовали установлениям христианской религии (в основном это касалось норм заключения брака, возможности иметь несколько жен, разводов и т.д.). Например, согласно местным адатам осетины Шида Картли (современная Южная Осетия) могли иметь несколько жен, заключив с ними брак «по осетинскому обряду». После принятия ими крещения священники стали бороться с этим довольно распространенным явлением. Так, в деле 1837 г. «По отношению грузино-имеретинской синодальной конторы о содействии благочинному к отклонению осетин об оставлении наложниц и взятии к себе законных жен» речь идет о «списке новокрещеным осетинам, содержащим незаконных жен» (Ф. 1419. Оп. 1. Д. 622); в деле того же года «По отношению экзарха Грузии об ограждении священника Елиозова от притеснений осетина Джиошвили Кечо» (Ф. 1491. Оп. 1. Д. 624) – о том, что осетин Кечо Джиошвили, «имея жену и довольно взрослого сына», требовал от священника Джрыйского осетинского прихода Петра Елиозова, «чтобы он сочетал его браком на вдове Кешельтского жителя Тагишвили им увезенной», а когда тот отказался, «помянутый осетин, 27 мая, после обедни ворвавшись к Священнику с обнаженной саблею, хотел убить его...». Из архивных материалов следует, что подобные вопросы российские чиновники и священнослужители стремились решать по возможности мирным путем – «увещеванием». Так, из Грузино-Имеретинской синодальной конторы поступило предложение, чтобы Горийский окружной начальник и благочинный Осетинской духовной комиссии сделали «приличное с осторожностью и благоразумием увещание поимянованным в оном списке осетинам и употребили всевозможное старание к убеждению их оставить незаконных жен у них находящихся и жить с первыми их законными женами по правилам принятой ими христианской религии» (Ф. 1491. Оп. 1. Д. 622. Л. 1).

У осетин Терской области и в 1860-е гг. отмечалась подобная же ситуация. В «Рапорте военного управления Осетинского округа начальнику Терской области о мерах к уничтожению калыма при совершении браков в Осетии. 1867–1869 гг.» говорится: «Закон христианский положительно запре-

щает многоженство и произвольные разводы, между тем многие Осетины-христиане, находя стеснительным то, что по христианскому закону однажды совершенный брак не может быть расторгнут без особых важных на то причин, живут с избранными ими женщинами невенчанными, нередко христиане берут таким образом несколько жен, заплатя за них калым и тем совершенно удовлетворяя родственников тех женщин» (Ф. 416. Оп. 3. Д. 610. Л. 3).

Как видно из представленных материалов, при распространении православного христианства среди народов Кавказа в большинстве случаев приходилось сталкиваться с тем обстоятельством, что народные адаты не всегда совпадали с христианскими нормами. Однако только успешное решение этой проблемы могло привести к продуктивной миссионерской деятельности. Важность достижения в этих обстоятельствах разумного компромисса понимали и российские чиновники, отмечавшие: «...христианство мало привлечет к себе, если оно будет стеснять образ жизни новокрещенного несвойственными ни понятиями, ни прежнему быту новокрещенного различными установлениями и запрещениями, за исполнением которых, надо сказать, и трудно будет уследить» (Ф. 416. Оп. 3. Д. 603. Доклад 2-го Отделения Кавказского Горского Управления «О незаконных браках (двоеженстве) христиан православного вероисповедания между собою и с мусульманами, совершенных в Абхазии при прежнем порядке управления краем и браках новокрещенных мусульман». Л. 20).

- 
1. *Албогачиева М.С.-Г.* Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе // Христианство на Северном Кавказе: история и современность. М.: ИЭА РАН, 2011.
  2. *Албогачиева М.С.-Г.* Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII – первой трети XIX века. СПб.: Наука, 2011.
  3. *Великая Н.Н., Виноградов В.Б.* Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1983. №3.
  4. *Кузнецов В.А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ, 2002.
  5. *Мужухоев М.Б.* Проникновение христианства к вайнахам // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.
  6. *Соловьева Л.Т.* Архивные материалы XIX в. о религиозных верованиях вайнахов // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1990–1991. СПб., 1992.

## **Епархиальные ведомости как важный источник для изучения истории Церкви (на материалах «Ставропольских епархиальных ведомостей»)**

**Судаевцев Н.Д. (Ставрополь)**

---

С созданием епархий в них стали учреждаться газеты, призванные информировать церковнослужителей и паству о том, чем живет епархия, какие решаются вопросы. Большое место в материалах ведомостей занимали статьи просветительского характера, о миссионерской деятельности Церкви, о приобщении народов России к православию. На страницах газет помещались официальные материалы правительства, Святейшего Синода, проповеди иерархов и священников. Важное место уделялось просвещению населения, печаталось значительное количество материалов, посвященных церковно-приходским школам, их роли и месту в жизни верующих.

Таким образом, епархиальные ведомости выполняли функцию информирования населения о том, чем живет Церковь, какие вопросы она решает, как содействует развитию государства. Особенно это было важно в экстремальных условиях (стихийные бедствия, войны, голод и т.д.). В этих случаях епархиальные ведомости выступали не только информатором, но и организатором необходимых мероприятий.

Примером может служить небывалый голод, разразившийся в России в 1891 г. В результате засухи и неурожая в 15 губерниях Черноземья и Поволжья, где проживало 30 миллионов человек, люди оказались на грани голодной смерти. О том, как обстояли дела в этих губерниях, много писали средства массовой информации России, в том числе и епархиальные ведомости.

Обстановка в пострадавших губерниях сложилась страшная. Голодные люди употребляли все, что росло, но и этого не хватало. Дошло до того, что пуд лебеды стоил 40 копеек, в то время как в нормальных условиях пуд пше-

ницы продавался по 20 копеек. В России широко практиковалось использование молотой лебеды для добавки в муку при выпечке хлеба в голодные годы. Но и лебеды в достатке не было. Люди опухали от голода, умирали в домах, на улицах. Отчаявшись, голодающие толпами устремлялись из своих губерний в разные регионы.

Правительство приняло решение оказать помощь пострадавшим губерниям, выделив 22 миллиона рублей. Для придания делу оказания помощи пострадавшим от неурожая губерниям организованного характера император своим указом создал особый комитет под председательством наследника престола. В соответствии с этим в губерниях по его подобию были также созданы комитеты. Чтобы упорядочить эту работу, правительство за губерниями, призванными оказывать помощь пострадавшим, закрепило губернии, нуждавшиеся в помощи и поддержке. За Ставропольской губернией была закреплена Саратовская губерния. Но это было официально, а неофициально население Ставрополя оказывало помощь еще и тем пострадавшим волостям, жители которых прибыли в Ставропольскую губернию.

Принимая меры по спасению людей от голодной смерти, правительство обратилось к населению страны с просьбой оказать посильную помощь пострадавшим. С призывом поддержать страждущих выступил и Святейший Синод, который своим определением от 21 августа 1891 г. постановил: «При Богослужении установить в храмах особый сбор в пользу пострадавших от неурожая. Назначенная для этих целей кружка должна обноситься вслед за церковной кружкой». Поручалось также устраивать бесплатные столовые при архиерейских дворах, монастырях, церквях, открывать приюты.

Эту кампанию повели и епархиальные ведомости. На их страницах печатались сообщения о том, как организована и проводится эта работа в губерниях, как причты церковью собирают и отправляют в пострадавшие районы продовольствие и одежду, собранные прихожанами.

30 августа 1891 г. «Ставропольские епархиальные ведомости» опубликовали выдержки из поучения законоучителя Ставропольской мужской гимназии Иоанна Восторгова (будущего священномученика) о том, что «с целой половины нашего царства слышатся вопли страдания, просьбы о помощи... уныло и тоскливо смотрят села и деревни, унылы и тоскливы поселяне. Но

это пока еще тепло, пока еще можно хоть чем-нибудь, хоть травой заменить недостаток. А придет зима, что будут делать несчастные? Представь себе обезумевших от голода людей, которые грызут деревья, едят землю, чтобы хоть чем-нибудь заполнить желудок, хоть чем-нибудь и хоть на одну минуту утолить нестерпимую муку голода. <...> Неужели до нашего сердца не дойдут вопли страдальцев? И мы со спокойной совестью будем есть кусок хлеба? Стыд и позор, если на нашей богато одаренной земле будут умирать с голода наши братья. Нет, русский человек не раз доказал доброту своего сердца...». После этой проповеди гимназисты собрали 50 рублей для голодающих. Как сообщили епархиальные ведомости, к 28 сентября поступило 2796 рублей пожертвований.

Святейший Синод 18 декабря 1891 г. издал указ о деятельности епархиальных комитетов по сбору пожертвований в пользу пострадавших от неурожая.

Епархиальные ведомости регулярно информировали прихожан о том, сколько и каких пожертвований поступило. Так, сообщалось, что с 10 декабря 1891 г. по 21 января 1892 г. от епархии поступило пожертвований 6304 рубля, а также 1329 рублей в пользу духовенства. Дальше приводился большой список жертвователей, в их числе были названы 20 благочиний Кубанской области, внесших 357 рублей, 66 рублей внесли прихожане с. Тахтинского, 120 рублей – прихожане с. Белая Глина, 381 рубль – прихожане с. Константиновского Ставропольской губернии. Жители с. Прасковья купцы В.В. Шабанов, В.Д. Смирнов, И. Лазутин, А.Е. Алейников и отставной унтер-офицер В.Ф. Цишловский решили делать взносы в течение 10 месяцев ежемесячно по 10 рублей. К декабрю 1891 г. поступило 20010 рублей. Всего же к июню 1892 г. от епархии поступило в пользу пострадавших от неурожая около 35 тысяч рублей.

Помимо пожертвований деньгами прихожане церковью епархии вносили продовольствие, и прежде всего, зерно. Жители с. Чернолесского к 28 декабря 1891 г. пожертвовали 1577 пудов зерна, в том числе по линии церковью села – 565 пудов, а также 2 пуда сухарей, жители с. Новоселицкого – 1490 пудов, с. Надеждинского – 338 мер. При этом пожертвованное зерно доставлялось крестьянами на железнодорожные станции бесплатно в пожертвованных для этой цели мешках. Были пожертвованы десятки тысяч пудов зерна для пострадавших от неурожая.

Губернатор генерал Никифораки 7 декабря заявил: «По соглашению моему с Преосвященным Евгением, епископом Ставропольским и Екатеринодарским, я принял непосредственно на себя распоряжение об отправке хлеба в надлежащие места, жертвуемого жителями Ставропольской губернии в помощь пострадавшим от неурожая, как по приглашению местных гражданских властей, так и сельских причтов. Вследствие сего циркулярным распоряжением местного епархиального предложено всем благочинным церквей Ставропольской губернии доставлять мне сведения о количестве хлеба, пожертвованного собственно при участии Духовенства». Такой подход был очень важен, потому что отправка хлеба поручалась станovým приставам и должностным лицам, что значительно ускорило эту процедуру.

Особый комитет по оказанию помощи пострадавшим от неурожая постановил прекратить по гражданскому ведомству сбор пожертвований для пострадавших 1 июня. В связи с этим Святейший Синод определил прекратить с 1 июня и «чтение за литургиею, на сугубой ектении, особого по случаю неурожая прошения». Средства, находившиеся в комитетах епархий, должны были быть переданы в местные губернские благотворительные комитеты.

Можно привести многочисленные примеры пожертвований денежных и материальных. Важно подчеркнуть, что основная масса населения не осталась равнодушной к беде пострадавших от неурожая. В этом ярко проявилось чувство сострадания, благотворительность, стремление делать людям добро. И это очень рельефно отобразилось в епархиальных ведомостях.

Много места на страницах ведомостей занимало все, что было связано с деятельностью епархии во время Первой мировой войны. Круг проблем затрагивался очень широкий. Много внимания уделялось деятельности священнослужителей, мобилизации прихожан для приближения победы над врагом, воспитанию в них духа патриотизма, стремлению помочь действующей армии в разгроме врага.

Часто на страницах ведомостей рассказывалось о священниках, которые вели себя мужественно на полях сражений, участвуя в боевых действиях, словом и примером вдохновляя воинов на героические подвиги «за веру, Царя и Отечество».

В первые же дни войны приходские и военные священники отслужили молебны в своих приходах, воинских частях во славу победы русского оружия. Приходские священники активно включились в сбор пожертвований для действующей армии, создание госпиталей для лечения раненых и больных воинов. Военные священники вместе со своими воинскими частями отправились на фронт, чтобы сражаться с врагом. В связи со значительным увеличением численности армии и количества воинских частей самим духовным ведомством среди священников была проведена их мобилизация для армии. Часть священников добровольно ушли в действующую армию. Среди них был 21 священник Ставропольской и Кавказской епархии. Некоторые из них попали в воинские части по мобилизации, а 15 человек – добровольно. Например, иеромонах Воскресенского Мамай-Маджарского монастыря епархии отец Нектарий 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» [3, 1916, с. 896].

Во время Первой мировой войны в армии находилось более 5000 священников. Они были в каждом полку, на кораблях, в отдельных батальонах, госпиталях и делили со своей паствой все тяготы военной жизни, поддерживая высокий моральный дух в воинских коллективах. Участвуя в боевых действиях, священники находились с воинами в окопах, нередко героически шли в первых рядах атакующих, осеняя их крестом и призывая к мужеству пастырским словом. Поэтому не случайно многие из них удостоивались воинских наград. Священник ст. Ильинской Кубанской области отец Петр с 25 февраля 1915 г. был назначен священником управления ополченческой бригады №103. Здесь ему немало пришлось 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 он был награжден орденом Святой Анны 2-й степени с мечами.

С началом войны император Николай II своим указом ввел запрет на продажу спиртных напитков. Православная Церковь поддержала этот указ и повела широкую просветительскую работу по его реализации. Активно работали в данном направлении епархиальные ведомости, убедительно показывая вред спиртного для здоровья людей и нравственности, а также большие потери для семейного бюджета.

Администрация и Церковь в этом вопросе действовали заодно. Губернатор 16 августа 1914 г. обратился к епископу Александровскому Михаилу, временно управляющему епархией, с письмом: «Министр Финансов просит меня обсудить в особом совещании вопрос о том, следует ли и далее продлить воспрещение продажи крепких напитков, или же таковая должна быть разрешена? И, в последующем случае, обсудить: какие надлежит принять меры к предупреждению неблагоприятных последствий, которые могут последовать вследствие резкого перехода от воспрещения к свободной продаже означенных питий».

В связи с этим владыка Михаил 20 августа предложил Ставропольскому окружному съезду всесторонне обсудить данный вопрос и дать обстоятельное заключение, «так как епархиальное духовенство, поставленное самим званием своим на страже народной нравственности, ближе других сословий и отдельных общественных деятелей стоит к населению и потому лучше других знакомо с его бытом и настроением» [3, 1914, с. 1008].

Съезд, выполняя распоряжение, вынес решение ходатайствовать перед правительством о прекращении «полной и повсеместной торговли спиртными напитками, по крайней мере, до окончания войны». При этом было подчеркнuto, что духовенство всегда считало и считает торговлю спиртными напитками главной причиной «духовного и материального оскудения народа». Духовенство всегда наблюдало за тем, как в «пьяном разгуле тупеет разум и совесть народные» и тогда «Святая Русь быстро теряет способность воспринимать святые семена правды, добра, мира, воздержания и любви». Это влечет за собой безобразнейшие явления хулиганства, которые служат «предвестником грядущего одичания народных масс, грозящего неисчислимыми бедствиями и для общества, и для Церкви, и для государства, если своевременно не принять сообразные меры» [3, 1914, с. 1009].

Особое совещание под председательством губернатора постановило: «...ходатайствовать о воспрещении в Ставропольской губернии до конца военных действий продажи пива, вина и других опьяняющих напитков». Министр финансов сообщил, что император «Высочайше повелеть соизволил воспрещение продажи спирта, вина и водочных изделий для местного употребления в Империи продолжить вплоть до окончания войны» [3, 1914, с. 1014].

Особую миссию священники выполняли в госпиталях, где им приходилось словом ободрять раненых, вселять в них веру в исцеление и выздоровление. Это было особенно важно, так как, будучи тяжелораненым, человек нередко впадал в депрессию, свыкался с мыслью, что его жизненному пути пришел конец. И было немало случаев, когда доброе слово пастыря благотворно влияло на процесс лечения, поскольку выводило упавших духом из депрессии и мобилизовало их внутренние силы на борьбу за здоровье и возвращение к нормальной жизни.

Со времени начала военных действий за два месяца духовенство, церкви и другие учреждения Ставропольской епархии провели большую работу по оказанию помощи раненым и больным воинам. По определению епархиального съезда депутатов духовенства 25–26 августа в г. Ставрополе в новом здании приюта Андреевско-Владимирского братства был открыт епархиальный госпиталь для раненых на 100 кроватей. Средства на его оборудование и содержание поступили из самых разных источников: из личных средств духовенства епархии (в месяц по 3 рубля от каждого священника, по 2 рубля от диакона и по 1 рублю от псаломщика, что должно было составить около 51000 рублей в год), от церкви епархии (единовременно 20000 рублей), из сумм свечного завода (3000 рублей) и из миссионерских епархиальных средств (2500 рублей). Кроме этих обязательных взносов и единовременных отчислений на содержание госпиталя поступали пожертвования от духовенства, церковью и других учреждений епархии и частных лиц. Епархиальным съездом было отчислено 10000 рублей в распоряжение Екатеринодарской городской организации на оборудование госпиталя в здании, принадлежащем Екатеринодарскому духовному училищу.

Епархиальное ведомство безвозмездно предоставило под земские госпитали принадлежащие ему здания общежития для воспитанников духовной семинарии на 270 кроватей, образцовой школы при епархиальном женском училище, школы при свечном заводе, церковно-приходской школы на Ташле, гостиницы при Иоанно-Мариинском женском монастыре г. Ставрополя, четыре свободных корпуса со службами в Воскресенском монастыре г. Святой Крест, две комнаты в гостином дворе Казанского Агафодоровского монастыря в с. Винодельном. При Марие-Магдалинском женском монастыре Кубанской области на его средства был открыт госпиталь для раненых на 25 кроватей.

Епархиальные ведомости информировали, что среди духовенства епархии широко развернулось движение по отчислениям денежных средств в пользу раненых и больных воинов. Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский Агафодор передал из личных средств на нужды раненых епархиальному комитету 1000 рублей, местному дамскому комитету общества Красного Креста – 200 рублей. Викариями, епископами Иоанном и Михаилом, на собственные средства были оборудованы в епархиальном госпитале по четыре кровати. Монастыри епархии также помогали деньгами: от Михаило-Афонской пустыни Кубанской области поступило 5000 рублей, от Марие-Магдалинского женского монастыря (помимо оборудования и содержания госпиталя на 25 кроватей) – 3000 рублей, от Воскресенского монастыря г. Святой Крест – 500 рублей и от его настоятеля архимандрита Антония – 100 рублей, от Покровского женского монастыря Кубанской области – 500 рублей, от Екатерино-Лебяжского мужского монастыря Кубанской области – 3000 рублей. Служащие Ставропольской духовной консистории решили отчислять на нужды армии ежемесячно по 2% из содержания с 20 августа до окончания войны, служащие духовно-учебных заведений г. Ставрополя – по 2–3%, духовенство 20-го округа Кубанской области – по 2% причтовых доходов, а духовенство 15-го округа – по 3%.

На оборудование именных коек для раненых в епархиальном лазарете поступили пожертвования: от священника с. Журавского К. Мокина – 80 рублей на две койки имени Н.С. Мокина, от священника с. Кугульта И. Любимова – 38 рублей на одну койку, от церковного старосты с. Кугуль-

та Е. Козырева – 38 рублей на одну кровать, от епархиального миссионера-проповедника протоиерея С. Никольского – 38 рублей на одну койку. На содержание лазарета поступило: от Казанской церкви с. Кугульта – 100 рублей, от Ейского собора – 50 рублей, от других ейских церквей – 125 рублей, от церквей 8-го округа Кубанской области – 518 рублей и т.д.

За отличия в Первую мировую войну военным священникам было выдано до марта 1917 г.: орденов Святой Анны 3-й степени с мечами – более 300, без мечей – около 500; орденов Святой Анны 2-й степени с мечами – более 300, без мечей – более 200; орденов Святой Анны 1-й степени с мечами и без мечей – около 10; орденов Святого Владимира 3-й степени с мечами – более 20, без мечей – около 20; орденов Святого Владимира 4-й степени с мечами – более 150, без мечей – около 100; орденов Святого Георгия 4-й степени – 10. Для военных священников существовала особая награда – наперсный крест на Георгиевской ленте, которых с 1791 г. до начала Первой мировой войны было выдано 276, а во время войны до марта 1917 г. – 243.

На страницах епархиальных ведомостей публиковалось немало материалов, отражавших то, как собирались прихожанами пожертвования для армии, оказания помощи беженцам, семьям военнослужащих, инвалидам, в пользу народов Польши, Балканских стран, пострадавших от войны.

Таким образом, анализ материалов, опубликованных в епархиальных ведомостях, показывает, что они содержат богатейший материал, который может быть использован при написании истории епархии и является существенным дополнением к документам, содержащимся в архивах. А если учесть, что в сложные периоды российской истории немало архивных документов и материалов было утрачено, ведомости нередко являются единственным носителем и свидетелем того, что происходило в епархии в отдельные периоды.

- 
1. Правительственный вестник. 1891–1892.
  2. СГВ. 1891–1892, 1914–1917.
  3. СЕВ. 1891–1892, 1914–1917.
  4. Северный Кавказ. 1891–1892.
  5. Северокавказский край. 1914–1917.

## Обновленческое движение в Ростовской и Таганрогской епархии

*Табунщикова Л.В., Шадрина А.В. (Ростов-на-Дону)*

---

Одной из актуальных проблем современной церковно-исторической науки является обновленческий и другие иерархические расколы в Русской Православной Церкви первой половины XX в. В настоящее время эта тема представлена обширной историографией, которая включает работы как российских, так и зарубежных ученых. Однако значительным пробелом в ее изучении является недостаток исследований, посвященных развитию и преодолению расколов в регионах, особенно на Юге России и Северном Кавказе, церковная история которых обладает определенной спецификой. Перед историками по-прежнему стоит задача выявления источников, определения их репрезентативности, систематизации, реконструкции событийной канвы и оценки происходивших событий. Донской регион не является исключением. Историография обновленческого раскола на Дону крайне скудна. Введение в научный оборот значительного числа выявленных ранее не изучавшихся архивных источников и материалов из периодических изданий 1920-х гг. позволяет внести ряд корректив в ранее предложенную исследователями модель развития обновленческого движения в Ростовской и Таганрогской епархии.

Раскол в Ростовской и Таганрогской епархии, учрежденной в 1919 г. на Юго-Восточном русском церковном Соборе в Ставрополе и возглавляемой епископом Арсением (Смоленцом), начался 26 апреля 1922 г. В этот день с ведома ГПУ [4, с. 23] состоялось собрание православного духовенства и мирян Ростова и Нахичевани-на-Дону. Его председателем был избран будущий активный обновленец протоиерей Покровской церкви Ростова-на-Дону Михаил Попов. Собрание было проведено еще до начала так называемой «церковной революции» [12, с. 33] в рамках судебных процессов над духовен-

ством, причастным к сокрытию церковных ценностей. Осудив епархиальную власть в лице владыки Арсения за то, что она, оказывая сопротивление изъятию церковных ценностей, «не осознала и не поняла той свободы, которая представлялась церкви государственным переворотом и отделением последней от государства... вступив сама на незаконный и политиканствующий путь» [5, с. 1], собрание постановило учредить в Ростовской и Таганрогской епархии исполнительный комитет по делам Православной Церкви. Противореча себе, активное духовенство приняло решение поручить священнику Андрею Сокальскому, облеченному званием и полномочиями епархиального инструктора, испросить благословения правящего архиерея на начало действий исполнительного бюро и «установить с ним принципы совместной деятельности – епископа и бюро» [5, с. 1]. Как и следовало ожидать, епископ Арсений просимого благословения не дал. 14 мая 1922 г. он издал указ с требованием «не входить в сношения с самочинным бюро» [15, с. 2]. Однако ростовское духовенство, поддерживаемое местным ГПУ, сочло возможным не исполнять указ правящего архиерея. 17 мая 1922 г. исполнительный комитет опубликовал в региональной газете «Трудовой Дон» «Воззвание против князей церкви», в котором приходское духовенство не только призывалось к признанию власти комитета, но и обязывалось давать подписку о его признании [15, с. 2]. К 30 мая 1922 г. программа временного исполнительного комитета по делам Ростовской епархии, к которому перешли все функции епархиальной власти, приобрела выраженное обновленческое направление. В середине июня 1922 г. вся Ростовская и Таганрогская епархия подчинялась уже не канонической власти епископа Арсения, 30 августа 1922 г. приговоренного к 10 годам лагерей, а исполнительным комитетам [17, с. 2].

Сегодня остается неясным механизм «прорастания» деятельности комитета идеями обновленчества. Вполне возможно, что это был результат влияния местных органов советской власти. Очевидным является лишь то, что «официальными» идеологами обновленческого направления развития комитета стали протоиерей М. Попов и священник А. Сокальский [14, с. 1], стоявшие у руля апрельского раскола. Составленная комитетом, то есть скорее всего этими двумя священниками, программа подготовки к епархиальной конференции гласила, что целью работы грядущей конференции являются:

- 1) подготовка к созыву Поместного Собора;
- 2) установление связи с московским комитетом;
- 3) решение вопроса о том, из какой среды будет выбран епископ – из монашеского или белого духовенства.

От Поместного Собора ростовчане, следуя идеологии обновленчества, ожидали:

- 1) пересмотра всех церковных канонов;
- 2) устранения монашеского духовенства от управления церковными делами, сосредоточения церковной власти в руках белого духовенства в союзе с мирянами;
- 3) изменения богослужебного языка;
- 4) пересмотра учения о Таинстве Брака, то есть разрешения разводов и второбрачия для духовенства;
- 5) передачи забот о церковном хозяйстве в руки мирян;
- 6) выборности духовенства и иерархии [16, с. 1].

Скорее всего, в июне 1922 г. духовенство, уже утвердившее обновленческую программу на благочинническом собрании, обратилось к епископу Аксайскому Митрофану (Гриневу), викарию Донской и Новочеркасской епархии, с просьбой временно возглавить Ростовскую епархию. Владыка Митрофан отказался, аргументируя свой отказ несогласием с обновленческой программой, которую приняло ростовское духовенство [7, л. 1–28 об.].

В 20-х числах июня 1922 г. комитет начал формировать группу священнослужителей для поездки в Москву с целью «ознакомления с работой Высшего церковного управления и получения директив для дальнейшей работы» [13, с. 2]. В качестве делегатов были намечены видные священнослужители Ростова-на-Дону, в том числе протоиерей И. Жежеленко, священник Никольской церкви А. Трифилев и протодиакон собора Рождества Богородицы Д. Новочадов. Получив предложение «уполномоченного» исполнительного комитета войти в состав делегации, они написали заявление от 31 июля 1922 г., в котором выразили однозначную неприемлемость признания обновленческого ВЦУ «по долгу христианской совести». Причиной непризнания было указано отсутствие каноничности и законной преемственности ВЦУ [2, л. 185–185 об.]. Несмотря на протест указанных священников,

делегация от ростовского комитета, скорее всего, побывала в Москве, и в августе 1922 г. в Ростов-на-Дону прибыл первый обновленческий «архиепископ» Модест (Никитин) [2, л. 190–190 об.].

По всей видимости, признание ростовским комитетом власти ВЦУ стало причиной возникновения протестного движения в среде духовенства и активных мирян Ростова-на-Дону. Так, в августе 1922 г. от обновленческого исполнительного комитета отделилась община ростовской Никольской церкви. Этот приход подал в Донской исполнительный комитет (ДИК) заявление о регистрации в качестве отдельной независимой религиозной общины под названием «Православная древнеотеческая церковь» и легализации на тех же юридических основаниях, на каких были легализованы баптистские, старообрядческие и другие христианские общины [2, л. 190–190 об.]. В церковном отношении Никольский приход заявил себя относящимся к юрисдикции Вселенского Константинопольского Патриарха, хотя поминал на богослужениях помимо Вселенского Патриарха также Патриарха Тихона и епископа Арсения. «Православную древнеотеческую церковь» возглавил священник Александр Трифилев [2, л. 191–191 об.], ставший страстным борцом с радикальным обновленчеством.

К октябрю 1922 г. от ростовского обновленческого комитета и «архиепископа» Модеста отделились еще три ростовских прихода – Александроневский, Всехсвятский и Казанский, причем Никольская и Александроневская общины получили регистрацию ДИКа. Они объединились в «религиозный союз», назвав себя «Единая Святая Соборная Апостольская Церковь» (ЕССАЦ). Председателем главного управления этого блока был избран протоиерей И. Жежеленко, а секретарем – священник А. Трифилев [2, л. 198–199]. Поскольку в ноябре 1922 г. должен был состояться епархиальный съезд, главное управление ЕССАЦ заявило о невозможности сотрудничества с обновленцами.

Характерной чертой ранней ростовской оппозиции обновленчеству была ее антиканоническая направленность. Выступая против обновленчества, ростовское духовенство не стремилось найти способ связаться с верным Патриарху Тихону епископатом, предпочитая организовываться в автономные «религиозные объединения».

Переломным моментом для обновленчества Ростовской епархии, сыгравшим положительную роль в его дальнейшем развитии, стал епархиальный съезд духовенства и мирян, проходивший с 15 по 18 ноября 1922 г. в самом величественном храме Ростова-на-Дону – ныне разрушенном Александро-Невском соборе.

К началу съезда первый ростовский обновленческий «архиепископ» Модест (Никитин), по всей видимости, не добившийся выдающихся успехов в распространении обновленчества, был перемещен на Сталинградскую кафедру, и съезд открылся без епархиального архиерея. Его возглавил первый Таганрогский викарий, на тот момент епископ Прилуцкий Феофилакт (Клементьев). По некоторым данным, в Ростове-на-Дону он прошел «обработку» органами ГПУ [21]. Будучи человеком мягким и деликатным [19, с. 22], епископ Феофилакт уклонился в обновленчество под давлением советской власти.

Важными деяниями ростовского съезда были:

1) организация в Ростове-на-Дону епархиального управления. Это представляется важным, поскольку до ноября 1922 г. здесь не было епархиального управления. Епископ Арсений (Смоленец), получивший статус самостоятельного епископа в 1919 г., предпочитал оставаться в Таганроге, где епархиальное управление не только существовало, но и до 1920 г. полностью содержалось на средства местной общественности [19, с. 19];

2) избрание на Ростовскую кафедру временного управляющего в лице епископа Феофилакта (Клементьева). Временное избрание было обусловлено тем, что духовенство понимало, что каноническим главой Ростовской и Таганрогской епархии по-прежнему оставался епископ Арсений. Чтобы каким-то образом создать видимость канонической преемственности, ростовское духовенство решило направить к нему делегацию, чтобы испросить благословение на временное управление Ростовской епархией епископом Феофилактом. Можно с достаточной долей уверенности предположить, что такого благословения делегаты не получили;

3) признание Ростовской епархии автономной религиозной организацией, не подчиняющейся обновленческому ВЦУ, и отказ от проведения в жизнь каких-либо церковных постановлений, предписанных ВЦУ и выра-

ботанных на съезде «Живой Церкви» [7, л. 1–28 об.]. Отказ присоединиться к обновленческому церковному управлению свидетельствует о том, что ростовское духовенство не поддерживало радикальные идеи обновленчества, предпочитая оставаться «умеренными реформаторами». В качестве пути реализации требуемых властью идей обновления оно утвердило программу, выработанную на собраниях Ростово-Нахичеванского духовенства от 5 и 31 июля 1922 г. [7, л. 1–28 об.]. К сожалению, сегодня она остается неизвестной.

По воспоминаниям священника П. Чехранова, решения ростовского съезда 15–18 ноября 1922 г. успокоили как духовенство, так и мирян [21], но период относительного покоя был недолгим. В конце 1922 – начале 1923 гг. по инициативе Донского областного ГПУ [2, л. 163–165 об.], заинтересованного в распространении обновленчества, были арестованы все, кто в той или иной мере оказывал ему сопротивление: епископ Аксайский Митрофан (Гринев), священники А. Трифилъев и П. Чехранов, протодиакон Д. Новочадов, еще на Соборе 1922 г. назвавший обновленческое духовенство ростовского собора Рождества Богородицы «самоизверженцами» [7, л. 1–28 об.]. Вместе с ними были осуждены новочеркасские священники В. Волагурич и И. Артемьев, открыто выступавшие против обновленческого «архиепископа» Мелхиседека (Николаева) [2, л. 68–71]. Все перечисленные священнослужители, кроме священника И. Артемьева и протодиакона Д. Новочадова, отбывали срок заключения в Соловецком лагере [21].

После проведения 29 апреля 1923 г. обновленческого лжесобора, осудившего Патриарха Тихона, в Ростовской епархии был учрежден комитет Союза общин Древле-Апостольской церкви (СОДАЦ), который ввел с 29 мая 1923 г. в своих храмах новый стиль [11, с. 3]. 14 июня 1923 г. в ростовском соборе Рождества Богородицы состоялся очередной съезд духовенства и мирян. На нем выступали видные обновленческие деятели протоиерей В. Чернявский, бывший членом обновленческого лжесобора 1923 г., и настоятель Покровской церкви протоиерей А. Гурич, работавший секретным осведомителем Донского отдела ГПУ и позже по заданию той же организации присоединившийся к григорианскому расколу [3, л. 6–6 об., 7–7 об., 18–20]. Они сообщили съезду о постановлении собора о переходе на новый стиль, подтвердили принадлежность ростовского духовенства к умеренному обновленчеству и призвали

«руководствоваться программой СОДАЦ с правом самоопределения по церковным вопросам, не внося никаких изменений в богослужении и сохранив славянский язык в возможно полной мере» [18, с. 5]. Съезд вновь переизбрал в качестве епархиального архиерея епископа Феофилакта (Клементьева) и постановил пригласить в Ростов-на-Дону «протоиерея» А.И. Введенского «для прочтения ряда лекций по апологетике и вопросам церковного обновления» [18, с. 5]. Действительно, в сентябре 1923 г. Введенский посетил Ростов-на-Дону, но уже не как «протоиерей», а в сане «архиепископа». Здесь он провел достаточно скандальный диспут в саду Луначарского [20, с. 2].

По утверждению Азово-Черноморского краевого административного управления, после обновленческого лжесобора 1923 г. все храмы Ростова-на-Дону признали «Священный Синод», то есть были обновленческими [9, л. 467].

С 1924 г. начался новый этап обновленческого раскола в Ростовской и Таганрогской епархии. В том же году был учрежден Северокавказский митрополичий округ. По косвенным данным, центром этого округа был Ростов-на-Дону. В качестве кафедрального собора был избран величественный Александро-Невский храм [1, л. 44–48]. Скорее всего, во второй половине ноября 1924 г. был проведен краевой митрополичий съезд, на котором митрополитом был избран Серафим (Руженцев) [8, л. 66].

Архивные документы не оставили упоминаний об организованном сопротивлении обновленчеству в Ростовской епархии, кроме представителей ЕССАЦ. Тем не менее в октябре 1925 г., после проведения обновленцами в Москве «III Поместного Собора», на Ростовском епархиальном съезде духовенства и мирян «почти единогласно было вынесено решение об отколе их от Священного Синода и присоединении к тихоновской ориентации» [10, л. 175; 9, л. 467]. Причина принятия такого решения неясна. Можно лишь предположить, что для ростовского духовенства стал очевиден крах обновленчества. В Ростове-на-Дону обновленческими остались лишь Пещерный храм Александро-Невского собора и Всехсвятская церковь.

На протяжении 1926–1928 гг. ДИК предпринимал попытки манипулировать православными и обновленческими общинами, передавая православные храмы обновленцам и обратно.

6–7 сентября 1927 г. в Александро-Невском соборе Ростова-на-Дону состоялся обновленческий епархиальный съезд духовенства и мирян. Из обновленческой иерархии на съезде присутствовали «митрополит» Петр (Сергеев); «архиепископ» Новгородский Сергей (Танаевский), присутствовавший на съезде в качестве почетного гостя; происходивший из приходского духовенства Донской и Новочеркасской епархии женатый «епископ» Филипп Власов. На съезде также присутствовал будущий обновленческий «митрополит» – происходивший из донского женатого духовенства протоиерей Василий Кожин [6, л. 6–6 об., 37].

Обсуждавшиеся во время встречи вопросы не выходили за рамки епархиального собрания. Несмотря на то что докладчики красочно описывали разложение внутри «староцерковничества», имея в виду иерархические расколы, возникшие по причине издания митрополитом Сергием (Страгородским) «Послания пастырям и пастве» от 29 июля, получившего название «Декларация 1927 года», положение обновленческой церкви в Ростовской епархии, подчинявшейся «Священному Синоду», было достаточно неустойчивым. Из ростовских храмов обновленцам по-прежнему принадлежали только Александро-Невский собор, Всехсвятская церковь и две часовни. В составе епархии числилось всего семь благочиний, три из которых относились к Краснодарскому краю (Ейское, Кушевское и Подкушевское) и еще три – к Донской и Новочеркасской епархии (Мечетинское, Цымлянское и Сальское). Для «удовлетворения религиозных потребностей верующих синодальной обновленческой организации» и материальной поддержки епархиального управления и кафедрального собора обновленцы вынуждены были обратиться за разрешением на совершение традиционного ежегодного крестного хода по храмам епархии с чудотворной Аксайской иконой Божией Матери [6, л. 4, 5–5 об., 6–6 об., 37].

Съезд 1927 г. был последним обновленческим съездом, проводившимся в Ростовской епархии. Несмотря на видимость активной деятельности и процветания, ростовское обновленчество неуклонно катилось к своему закату, последовавшему после сталинских репрессий 1937–1938 гг.

Итак, обновленческий раскол в Ростовской епархии возник на уже подготовленной почве благодаря созданному 26 апреля 1922 г. исполнительному

комитету, организованному по причине несогласия части ростовского духовенства с политикой правящего епископа Арсения (Смоленца) относительно изъятия церковных ценностей. Как и в других регионах советской России, основная роль в насаждении обновленчества принадлежала Донскому областному ГПУ, которое не только было проводником раскола, но и контролировало его развитие и затем затухание.

Характерной чертой ростовского обновленчества была его приверженность умеренным реформам. Так, курс на обновление главным образом декларировался в документах, а в церковной жизни почти не реализовывался (за исключением перехода на новый стиль). Здесь мы не сталкиваемся ни с официально женатым епископатом, ни с введением в богослужение русского языка, ни с второбрачием духовенства, ни с его выборностью. Ростовское обновленчество в основном носило характер клерикального течения. Решение об отказе от подчинения епископу Арсению приняло духовенство, оно же избрало путь умеренного обновленчества. Роль мирян как в переходе храмов в обновленческий раскол, так и в оппозиции ему по документам практически не прослеживается. Скорее всего, как и в других районах Донской области, значительная часть прихожан отошли от Церкви в связи с антирелигиозной политикой государства, а основная масса оставшихся в стенах Церкви верующих была индифферентна к происходившим в среде духовенства расколам. Однако следует отметить, что часть мирян Ростова-на-Дону, хотя и незначительная, оставалась верна православию и Патриарху Тихону. Это были люди из окружения почитаемого ростовчанами протоиерея Иоанна Домовского.

- 
1. Архив УФСБ РО. Д. П-43019.
  2. Архив УФСБ РО. Д. П-53110.
  3. Архив УФСБ РО. Д. П-6372.
  4. Архивы Кремля. Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. В 2-х кн. Кн. 1. М.–Новосибирск: РОССПЭН, Сибирский хронограф, 1997.
  5. Воззвание против «князей церкви» ростовского духовенства // Трудовой Дон. 1922. 17 мая.
  6. ГАРО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 2249.

7. ГАРО. Ф. 226. Оп. 21. Д. 90.
8. ГАРО. Ф. 226. Оп. 21. Д. 92.
9. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 8. Д. 17.
10. ГАРО. Ф. 3758. Оп. 1. Д. 314.
11. Заседание духовенства // Трудовой Дон. 1923. 6 июня.
12. *Иванов С.И.* Хронология обновленческого «переворота» в Русской Церкви по новым архивным документам // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. II. История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 3 (58).
13. Поход против «князей церкви» (По телефону из Новочеркасска) // Трудовой Дон. 1922. 23 июня.
14. Поход ростовского духовенства против «князей церкви» // Трудовой Дон. 1922. 2 июня.
15. Поход ростовского духовенства против «князей церкви» // Трудовой Дон. 1922. 20 мая.
16. Поход ростовского духовенства против «князей церкви» // Трудовой Дон. 1922. 30 мая.
17. Поход ростовского духовенства против «князей церкви». Организация исполкомов по области // Трудовой Дон. 1922. 14 июня.
18. Ростовский н-Д епархиальный съезд // Трудовой Дон. 1923. 21 июня.
19. *Фетисов Т., священник.* Из истории православия в Таганроге. Секретные документы, неизвестные материалы, новооткрытые свидетельства, трагические страницы. Обновленцы в Таганроге. Блаженная Елена Таганрогская. Таганрог, 2000.
20. Церковь мертвая и еле живая. Диспут в саду Луначарского // Советский юг. 1923. 25 сентября.
21. *Чехранов П.* Две тюремные Пасхи. Из воспоминаний // Мир Божий [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.voskres.ru/mir/mirbo06/a09.html> 2001 (дата обращения: 15.12.2013).

# **Документы Государственного архива Краснодарского края как источник по изучению православия на Кубани (1793–1917 гг.)**

***Темиров С.Г. (Краснодар)***

---

В Государственном архиве Краснодарского края (ГАКК) хранится более 890 тысяч единиц хранения, в которых сосредоточены миллионы документов на разных типах носителей, среди них значительную часть занимают документы, относящиеся к православной вере и церковным институтам на Кубани в дореволюционный период.

Войсковой архив Черноморского казачьего войска стал формироваться после переезда запорожцев на Кубань. В конце XVIII в. вместе со своим нехитрым домашним скарбом, оружием и боеприпасами на земли, дарованные императрицей Екатериной II между «Таманом и Кубаном», черноморцы привезли первые документы, в составе которых были и старые церковные книги из запорожских монастырей. Сегодня некоторые из них хранятся в Государственном архиве Краснодарского края и библиотеке им. А.С. Пушкина г. Краснодара.

На протяжении более двухвековой истории кубанского архива в его фондах отложились значительные пласты документального наследия, в том числе касающиеся истории Православной Церкви на Северном Кавказе.

Значительная информация по истории церквей, монастырей Кубани и православной веры содержится в архивных фондах:

- №249 «Канцелярия наказного атамана Кубанского казачьего войска»;
- №250 «Войсковая канцелярия Черноморского казачьего войска»;
- №252 «Войсковое правление Кубанского казачьего войска»;
- №449 «Кубанское областное правление»;

- №574 «Межевая комиссия Черноморского казачьего войска. Кубанская областная чертежная [межевая] комиссия Кубанского казачьего войска»;
- №670 «Коллекция документов по истории Кубанского казачьего войска» и многих других.

Например, в фонде войсковой канцелярии сохранились документы о доставлении из сел. Слободзеи в 1793 г. библиотеки бывшего Межигорского монастыря войсковым судьей Антоном Головатым, а несколько позже, в 1798 г., – о доставлении войсковым атаманом Терентием Котляревским Свято-Покровской ризницы [2, л. 1–1 об.]. В этих документах приведены подробные списки книг и вещей с их полным описанием.

Большую роль в истории Кубани сыграл просветитель, войсковой священник протоиерей Кирилл Васильевич Россинский. Он создавал школы для казачат по всей Кубани, сам учил ребят и призывал войсковое руководство и в то время малочисленное черноморское духовенство следовать его примеру. То, что его уважали и стар и млад, сегодня ни для кого не секрет. Практически до самой смерти он радел за просвещение. Доказательством этому служит его рапорт 1824 г. начальнику Кордонной линии генерал-майору Максиму Григорьевичу Власову, в котором отец Кирилл просит не призывать на кордонную службу и оставить в Щербиновском курене сотника Чернышева, иначе «...может последовать великая расстройка по учебному порядку и по экономической части, что предвидя, зная из опыта тамошнее благородное сословие и все общество весьма желают и просят его Чернышева продолжать учение их детям, имеющим нужду в образовании». К мнению и просьбе К.В. Россинского прислушались и оставили сотника для учительства щербиновских казачат.

Как утверждали кубанские войсковые архивариусы, историки и краеведы Прокофий Петрович Короленко и Иван Иванович Кияшко, казачья жизнь сродни жизни иноческой, монашеской. Казачья служба подразумевала исполнение трех главных принципов: служба государю-батюшке, соблюдение казачьих обычаев и православная вера. Учитывая, что большинство казаков были неженатыми, а всю свою жизнь проводили в военных походах и старости не имели ничего, кроме ран и болезней, казачье руководство вышло

с прошением к духовному епархиальному начальству об устройстве в Черномории мужского монастыря. Это решение было поддержано, и в Черномории появляется первый мужской общежительный монастырь – Екатерино-Лебяжская Николаевская пустынь.

В фондах архива сохранилось множество документов об истории этого монастыря, первым строителем и настоятелем которого был архимандрит Феофан. Это шнуrowые книги, скрепленные сургучными печатями, договоры подрядчиков на строительство зданий, торговые подряды на продажу свечей и конского табуна [4, л. 73 об., 167 об., 205, 230]. Монастырь владел большими земельными угодьями, в его распоряжении было более 10 тысяч десятин удобной и неудобной земли. В ведении монашеской братии были рыбные заводы, плотинные и ветряные мельницы. При обители была образована первая школа для мальчиков, а в начале XX в. – первая школа для мастеров виноградногo дела. При монастыре через лиман была образована киновия, при которой в дальнейшем планировалось открыть богадельню. Территория близ ст. Чепигинской до сих пор носит это название.

Именно в Екатерино-Лебяжскую пустынь в 1824 г. из Пророко-Ильинского скита Святой Горы Афон на период столкновений греков с турками была доставлена ризница в четырех опечатанных сундуках. В архиве сохранилось подробнейшее описание этих событий с характеристиками афонских монахов и их нелегких приключений по пути в Черноморию. Братия афонского скита Пророка Илии славилась очень строгими правилами монашеской жизни [3, л. 217–237]. По дороге в Черноморию афонские монахи терпели множество лишений и даже голод. По их словам, не имея и крошки во рту, сундуки с ризницей не вскрыли и доставили в целости в Екатерино-Лебяжскую пустынь.

Монахи Екатерино-Лебяжской обители были вестниками православия по всей округе и из-за недостатка духовенства долгое время исполняли церковные требы в разных уголках Кубани.

В архивных фондах войскового хозяйственного правления и войсковой канцелярии сохранились документы о строительстве церквей [5, л. 26–26 об., 66–68], их списки по станицам Кубани, о служивших в этих церквях священниках [7, л. 1–3]. Так, в одном из дел имеется акт, подписанный войсковым

архитектором Черником и благочинным протоиереем Диомидом Попко (отцом известного историка), о том, что они вместе освидетельствовали выстроенную деревянную на каменном фундаменте церковь в сел. Новоникестеблиевском в честь святителя Николая Чудотворца.

В 1849 г. на Кубани был открыт первый женский монастырь Святой Марии Магдалины. В документах архива отложилась переписка между настоятельницей Ладинского монастыря игуменьей Марией и женой наказного атамана Г.А. Рашпиля Каролиной Антоновной, в которой прозвучала идея создания монастыря и отзывы о первой настоятельнице – монахине Митрофане (Золотаревской) [1, л. 113–113 об.].

История женской Марии-Магдалинской пустыни, наверное, будет в будущем исследована учеными и краеведами. Стоит обратить внимание на большое количество документов, отложившихся в фондах архива. Одним из них является письмо Митрофаны к атаману Г.А. Рашпилю, которое до сих пор можно считать образцом эпистолярного жанра. Из письма мы узнаем о торжественном вручении ей иконы Марии Магдалины в г. Ставрополе при вновь учреждаемом девическом сиротском приюте, о приеме, оказанном ей местными казаками и консисторским руководством. В письме чувствуется волнение, которое переживала Митрофана, находясь в епархиальном городе.

В фондах архива отложилось множество материалов об уходе в монашество [8, л. 1, 2, 7]. Это целый комплекс архивных документов, раскрывающих сложную и долгую процедуру данного действия. Среди них метрические выписки, приговоры станичных обществ, характеристики, просьбы, рапорты войскового начальства и ответы из Духовной консистории. Даже конверты, в которых отправлялась корреспонденция, представляют определенный интерес для исследователей.

Время неумолимо бежит вперед. По всей Кубани появлялись новые храмы и монастыри, но, к сожалению, некоторые из них ветшали, приходила в негодность церковная утварь. В фондах архива имеются акты и подробные описи обследования старого деревянного екатеринодарского войскового собора и церковного имущества, которое в нем хранилось [9, л. 13–18, 26, 31, 35, 55, 66]. В рапортах и донесениях показана вереница событий, описаны про-

веденные консультации войскового руководства и духовного начальства. В результате последовало указание об исключении из реестра наиболее ветхих вещей, а сам собор было велено разобрать.

На Кубани – в приграничном крае – нередко разворачивались военные баталии. Так, во время одной из атак неприятеля на Тамани казаки зарыли колокола фанаторийской госпитальной церкви, чтобы они не достались противнику [6, л. 6–32]. После установления мира и спокойствия колокола отырыли. Это событие также нашло свое отражение в архивных документах.

В конце XIX в., после окончания Кавказской войны, по всей Кубанской области и в Ставропольской епархии стали открываться новые церкви и монастыри. В это время печатаются «Ставропольские епархиальные ведомости», которые сегодня по праву считаются одним из особых и ярких источников по истории христианства и миссионерства на Северном Кавказе. В Государственном архиве Краснодарского края имеется практически полное собрание этого издания до 1917 г.

В 1877 г. была основана Свято-Михайло-Афонская Закубанская пустынь. Первым настоятелем ее стал иеромонах (в дальнейшем архимандрит) Мартирий. В ГАКК сохранилась его переписка как с войсковым, так и с духовным начальством, в которой раскрывается неумная душа строителя. Читая письма настоятеля, поражаешься строгости слога, глубине мысли, искренности высказываний. Например, в прошении к начальнику Кубанской области Георгию Алексеевичу Леонову отец Мартирий предлагал устроить при обители конезавод, чтобы выращивать особую породу лошадей для кубанских казаков, тем самым пустынь приносила бы пользу войску и сама получала бы определенные преференции [10, л. 1–5]. Отец Мартирий пользовался особым уважением наместника на Кавказе генерала Кармалина. Уважение войскового начальства и авторитет настоятеля среди монашескующей братии позволили обители за довольно короткое время стать одним из процветающих в хозяйственном плане и почитаемых в духовном отношении центров Кубанской области. В архиве сохранилось множество документов о монастыре, в том числе списки насельников на 1917 г.

К сожалению, в документах ГАКК, за редким исключением, не сохранились чертежи и схемы церквей и монастырей, но, тем не менее, некоторые

из них, такие как планы Екатерино-Лебяжской, Михаило-Афонской, Марие-Магдалинской и Зеленчукской обителей, доступны для исследователей в читальном зале.

В сегодняшнее непростое время, насыщенное событиями в мире и особенно на Украине, как никогда важно воспитание на примере истории. Архивы являются хранителями исторической памяти прошлого нашего государства – России. Церковь с ее многочисленными учреждениями, так же как и архивы, сохраняет эту историческую память и внешне (в виде зданий, архитектуры, росписей, образов, старых книг), и внутренне (в виде учения православной веры). Вместе мы делаем главное – то, что необходимо сегодня нашему народу для его возрождения и воспитания на примерах исторического прошлого.

- 
1. ГАКК. Ф. 249. Канцелярия наказного (войскового) атамана Кубанского казачьего войска, г. Екатеринодар Кубанской области, 1787–1917 гг. Оп. 1. Д. 2869.
  2. ГАКК. Ф. 250. Войсковая канцелярия Черноморского казачьего войска, г. Екатеринодар, 1794–1842 гг. Оп. 1. Д. 56.
  3. ГАКК. Ф. 250. Оп. 2. Д. 533. Ч. 2.
  4. ГАКК. Ф. 250. Оп. 2. Д. 1191.
  5. ГАКК. Ф. 252. Войсковое хозяйственное правление Кубанского казачьего войска, г. Екатеринодар, 1842–1888 гг. Оп. 1. Д. 141.
  6. ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 46.
  7. ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 124.
  8. ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 2838.
  9. ГАКК. Ф. 252. Оп. 6. Д. 33.
  10. ГАКК. Ф. 574. Межевая комиссия Черноморского казачьего войска. Кубанская областная чертежная Кубанского казачьего войска, г. Екатеринодар. Оп. 1. Д. 2441.

## 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
- ВДИ – «Вестник древней истории»
- ВЕВ – «Владикавказские епархиальные ведомости»
- ВЛКСМ – Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи
- ВОРАО – Восточное отделение Российского археологического общества
- ВЦИК – Всероссийский центральный исполнительный комитет
- ВЦСПС – Всесоюзный центральный совет профессиональных союзов
- ВЦУ – Высшее Церковное Управление
- ГАКК – Государственный архив Краснодарского края
- ГАНИСК – Государственный архив новейшей истории Ставропольского края
- ГАРО – Государственный архив Ростовской области
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
- ГАСК – Государственный архив Ставропольского края
- ГПУ – Государственное политическое управление
- ДИК – Донской исполнительный комитет
- ЕССАЦ – «Единая Святая Соборная Апостольская Церковь»
- ЖМНП – «Журнал Министерства народного просвещения»
- ЗООИД – «Записки Одесского общества истории и древностей»
- ИА РАН – Институт археологии Российской академии наук
- ИГАИМК – «Известия Государственной академии истории материальной культуры»

- ИРАИМК – «Известия Российской академии истории материальной культуры»
- ИТУАК – «Известия Таврической ученой архивной комиссии»
- ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
- КГБ – Комитет государственной безопасности
- КГИАМЗ – Краснодарский государственный историко-археологический музей-заповедник им. Е.Д. Фелицына
- КЕВ – «Кавказские епархиальные ведомости»
- КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
- КСИА – «Краткие сообщения Института археологии»
- КСИИМК – «Краткие сообщения Института истории материальной культуры»
- МАИЭТ – «Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии»
- МАК – «Материалы по археологии Кавказа»
- МАРХИ – Московский архитектурный институт
- МИА – «Материалы и исследования по археологии СССР»
- НАА – Национальный архив Армении
- НА СОИГСИ – Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева
- НКВД – Народный комиссариат внутренних дел
- НКП – Народный комиссариат просвещения
- НКЮ – Народный комиссариат юстиции
- ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление
- ОНО – Отдел народного образования
- ПСТГУ – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
- РА – «Российская археология»
- РГАКФД – Российский государственный архив кинофотодокументов
- РГАНИ – Российский государственный архив новейшей истории
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- РО РНБ – Рукописный отдел Российской национальной библиотеки

|               |  |
|---------------|--|
| СА            | - «Советская археология»   |
| СГВ           | - «Ставропольские губернские ведомости»  |
| СЕВ           | - «Ставропольские епархиальные ведомости»  |
| СНК           | - Совет Народных Комиссаров  |
| СОДАЦ         | - Союз общин Древле-Апостольской церкви  |
| СтДС          | - Ставропольская духовная семинария  |
| УФСБ РО       | - Управление Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Ростовской области                    |
| ЦАМ           | - Центральный антирелигиозный музей  |
| ЦГА ИПД РСО-А | - Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Северная Осетия – Алания |
| ЦГА РСО-А     | - Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания                                    |
| ЦДОДиП КЧР    | - Центр документации общественных движений и партий Карачаево-Черкесской Республики                        |
| ЦИАГ          | - Центральный исторический архив Грузии  |
| ЦК КПСС       | - Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза   |
| ЦК РКП(б)     | - Центральный комитет Российской коммунистической партии (большевиков)                                     |
| ЦНРПМ         | - Центральные научно-реставрационные проектные мастерские  |
| ЮВРЦС         | - Юго-Восточный русский церковный Собор  |
| АРАВ          | - «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften»  |
| ТАВО          | - «Tübinger Atlas des Vorderen Orients»  |

## Сведения об авторах

*Аганян Григор Торгомович* – доктор исторических наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения.

*Алейников Василий Николаевич* – кандидат исторических наук, старший преподаватель Буденновского филиала Ставропольского государственного педагогического института.

*Арошидзе Марине Вадимовна* – доктор филологических наук, профессор Батумского государственного университета Шота Руставели.

*Бабич Александр Владимирович* – главный специалист Государственного архива Краснодарского края.

*Бирюкова Юлия Александровна* – кандидат исторических наук, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

*Василиненко Дмитрий Эдуардович* – начальник отдела археологии ООО «Кубаньархеология».

*Васильев Дмитрий Викторович* – кандидат исторических наук, заведующий археологической лабораторией Астраханского государственного университета.

*Гетманская София Николаевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра традиционной культуры Кубани ГБНТУ «Кубанский казачий хор».

*Горожанина Марина Юрьевна* – кандидат исторических наук, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии.

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

- Киреев Феликс Сергеевич* – заведующий канцелярией Владикавказской и Аланской епархии.
- Кириченко Олег Владимирович* – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук.
- Колесник Владимир Иванович* – доктор исторических наук, профессор Калмыцкого государственного университета.
- Кондрашова Анастасия Александровна* – кандидат исторических наук, доцент Северо-Кавказского федерального университета.
- Коновалова Ирина Евгеньевна* – ведущий архивист отдела публикации документов Государственного архива Ставропольского края.
- Кострюков Андрей Александрович* – доктор исторических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
- Кратова Наталья Васильевна* – кандидат исторических наук, заместитель директора Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований.
- Кудрявцев Александр Абакарович* – доктор исторических наук, профессор Северо-Кавказского федерального университета, заслуженный деятель науки Российской Федерации, заслуженный деятель науки Республики Дагестан.
- Мазырин Александр Владимирович, священник* – доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.
- Макарова Елена Александровна* – кандидат исторических наук, внештатный сотрудник комиссии по канонизации святых Ставропольской и Невинномысской епархии.
- Малахов Сергей Николаевич* – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории и археологии Республики Северная Осетия – Алания.

- Малышев Алексей Борисович* – кандидат исторических наук, доцент Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.
- Мамиев Михаил Эрнестович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии Республики Северная Осетия – Алания.
- Могаричев Юрий Миронович* – доктор исторических наук, профессор Крымского республиканского института последипломного педагогического образования.
- Невская Татьяна Александровна* – доктор исторических наук, профессор Северо-Кавказского федерального университета.
- Николаева Мария Валентиновна* – ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского института теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств, главный специалист Российского государственного архива древних актов.
- Пантюхин Александр Михайлович, священник* – кандидат исторических наук, старший преподаватель Ставропольской духовной семинарии.
- Перфильева Людмила Александровна* – член Московского союза архитекторов, ведущий искусствовед Института «Спецпроектреставрация».
- Пьянков Алексей Васильевич* – ведущий научный сотрудник ООО «Западно-Кавказская археологическая экспедиция».
- Саркисян Гамлет Григорьевич* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения.
- Серегина Инна Игоревна* – начальник отдела научно-справочного аппарата Российского государственного архива кинофотодокументов.
- Соловьева Любовь Тимофеевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Кавказа Института этнологии и антропологии Российской академии наук.
- Судащов Николай Дмитриевич* – доктор исторических наук, профессор Северо-Кавказского федерального университета, заслуженный деятель науки Республики Калмыкия.

*Табунщикова Людмила Викторовна* – кандидат исторических наук, доцент Южного федерального университета.

*Темиров Станислав Георгиевич* – руководитель Государственного архива Краснодарского края.

*Фидаров Рустем Фидарикович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии Республики Северная Осетия – Алания.

*Хатуев Рашид Тохтарович* – кандидат исторических наук, ученый секретарь Карачаево-Черкесского историко-культурного и природного музея-заповедника.

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

*Шадрина Алла Валерьевна* – кандидат исторических наук, научный сотрудник Южного научного центра Российской академии наук.

*Юрочкин Владислав Юрьевич* – кандидат исторических наук, ученый секретарь Крымского филиала Института археологии Российской академии наук.

Научное издание

**Православие в истории и культуре Северного Кавказа:  
вопросы источниковедения и историографии**

Материалы VII Международных  
Свято-Игнатиевских чтений

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

Подписано в печать 16.12.2016. Формат 60х84 1/16.  
Гарнитура Book Antiqua. Бумага 80 г. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 26,04. Тираж 150 экз. Заказ ???.

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

Издательский центр Ставропольской духовной семинарии  
355017, г. Ставрополь, ул. Дзержинского, 155  
Тел./факс: (8652) 35-48-80  
Сайт: [www.stpds.ru](http://www.stpds.ru)

Отпечатано в ООО «Дизайн-студия Б»  
355000, г. Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88  
Тел./факс: +7 (8652) 33-31-31  
Сайт: [www.studio-b.ru](http://www.studio-b.ru)